

EL ODIO



Y la pregunta por
la vida que queremos vivir





Cita este libro

Malaver, J. 2021. El odio. Y la pregunta por la vida que queremos vivir. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Ediciones El Silencio.

Palabras Clave / Keywords

Filosofía, psicoanálisis, odio, sociedad, Freud, Castoriadis.

Philosophy, psychoanalysis, hatred, society, Freud, Castoriadis.

Contenido relacionado:

<https://investigaciones.usc.edu.co/>

EL ODIO



Y la pregunta por
la vida que queremos vivir

José Malaver

AUTOR

Freud-Castoriadis: articulación filosófica psicoanalítica

VIGILADA
MINISTERIO DE
EDUCACIÓN

USC
UNIVERSIDAD
SANTIAGO
DE CALI

EDITORIAL



el silencio
EDICIONES

Malaver, José

El odio. Y la pregunta por la vida que queremos vivir / José Malaver. -- Santiago de Cali:

Universidad Santiago de Cali, el Silencio ediciones 2021.

248 páginas: ilustraciones; 24 cm.

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN: 978-628-7501-12-6 ISBN (Libro digital): 978-628-7501-13-3

1. Filosofía 2. Psicoanálisis 3. Odio 4. Sociedad 5. Freud 6. Castoriadis

I. José Malaver II. Universidad de Santiago de Cali.

SCDD 155.4 ed. 23

CO-CaUSC

JRGB/2021



EL ODIO Y la pregunta por la vida que queremos vivir

© Universidad Santiago de Cali

© **Autor:** José Malaver

1a. Edición 100 ejemplares

Cali, Colombia-2021

Fondo Editorial University Press Team

Carlos Andrés Pérez Galindo
Rector
Claudia Liliana Zúñiga Cañón
Directora General de Investigaciones
Edward Javier Ordóñez
Editor en Jefe

Comité Editorial

Editorial Board

Claudia Liliana Zúñiga Cañón
Edward Javier Ordóñez
José Fabián Ríos
Herman Alberto Revelo
Mónica Carrillo Salazar
Santiago Vega Guerrero
Milton Orlando Sarria Paja
Sandro Javier Buitrago Parias
Claudia Fernanda Giraldo Jiménez

Proceso de arbitraje doble ciego:

“Double blind” peer-review.

Coeditor:

© Juan Sebastián Rojas (Ediciones El Silencio).

Evaluación de contenidos

© Angélica María Franco Laverde

© Alberto Valencia Gutiérrez.

Aprobación/Acceptance:

Agosto (August) de 2021.



La editorial de la Universidad Santiago de Cali se adhiere a la filosofía de acceso abierto. Este libro está licenciado bajo los términos de la Atribución 4.0 de Creative Commons (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), que permite el uso, el intercambio, adaptación, distribución y reproducción en cualquier medio o formato, siempre y cuando se dé crédito al autor o autores originales y a la fuente <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

CONTENIDO



A manera de introducción	13
--------------------------------	----

PRIMERA PARTE

PRESENCIA DEL ODIO EN LAS SOCIEDADES	23
--------------------------------------------	----

CAPÍTULO 1.

<i>Pensar la sociedad contemporánea</i>	25
-----------------------------------------------	----

CAPÍTULO 2.

<i>Orígenes psíquicos del odio</i>	41
------------------------------------------	----

CAPÍTULO 3.

<i>Orígenes sociales del odio</i>	63
-----------------------------------------	----

CAPÍTULO 4.

<i>Pulsión de muerte, amor y odio: en los orígenes de la constitución de la subjetividad</i>	83
----------------------------------------------------------------------------------------------------	----

CAPÍTULO 5.

<i>Del odio de sí mismo al odio del otro y al odio social</i>	105
---------------------------------------------------------------------	-----

SEGUNDA PARTE

EL OUDIO FRENTE A LA VIDA QUE QUEREMOS VIVIR	121
CAPÍTULO 1.	
<i>El totalitarismo o la banalidad del mal</i>	123
CAPÍTULO 2.	
<i>Eroticidad del odio: amor, odio y sexualidad</i>	135
CAPÍTULO 3.	
<i>El odio en el amor, el amor en el odio</i>	155
CAPÍTULO 4.	
<i>Odio y enfermedad mental</i>	173
CAPÍTULO 5.	
<i>El suicidio: el odio contra sí mismo</i>	191
CAPÍTULO 6.	
<i>¿Hasta qué punto es posible cambiar?</i>	205
A manera de conclusión	225
Epílogo	231
Referencias bibliográficas	237
Sobre el autor	237

A Cornelius Castoriadis (1922-1997), uno de los pensadores más complejos e inquietantes del siglo XX, en sus 20 años de fallecido. Amigo y maestro.



AGRADECIMIENTOS



Este libro empecé a pensarlo en el encuentro en París de la Escuela de Altos Estudios Sociales (EHESS), en homenaje a Cornelius Castoriadis a los 20 años de su muerte.

Fueron muchas las discusiones, lecturas y revisiones del pensamiento de Castoriadis que progresivamente fueron dándole cuerpo a la investigación. Castoriadis es un pensador que crea una nueva ontología (ontología de la creación) en donde la reflexión psicoanalítica de Freud, no es simplemente un aporte teórico anexo a su pensamiento, sino parte constitutiva de esta ontología. No se podría entender a Castoriadis sin el aporte del pensamiento freudiano en uno de sus puntos más novedosos, el descubrimiento de la imaginación humana, aunque Freud mismo no haya sido muy consciente de esto.

Articular la reflexión psicoanalítica y la filosófica tomando como eje el odio, me pareció una continuación de este diálogo profundo entre estos dos grandes pensadores y al mismo tiempo, aproximarnos a la elucidación de uno de los fenómenos más complejos, enigmáticos y constitutivos de nuestra humanidad.

Fueron muchas las discusiones a lo largo de este trabajo y debo agradecer especialmente a algunos amigos que hicieron anotaciones puntuales o generales y generosamente leyeron partes o la totalidad del trabajo. A ellos les agradezco su amistad y solidaridad.

Angélica Franco Laverde, Filosofía y Psicología Universidad del Valle, Phd. Filosofía París 8; Alberto Valencia, profesor de Sociología de la Universidad del Valle, Phd. En Sociología de la Escuela de Altos Estudios Sociales de París, (EHESS); William González profesor de Filosofía de la Universidad del Valle, Doctor y Posdoctor

en Filosofía de la Universidad París 8; Fabio Giraldo Isaza, Economista miembro de la Academia Colombiana de Ciencias Económicas; Rafael Escobar De Andreis, MD, Poeta, escritor de literatura y ensayista; Juan Carlos Rojas, MD, Psiquiatra, profesor de la Universidad Libre, escritor y ensayista; Federico González, MD, Maestría en Educación y ensayista; Angie Anabell Melo, trabajadora social de la Universidad del Valle, asistente, cuyas agudas observaciones alimentaron este trabajo; Andrés Alvear, ilustrador y diseñador gráfico cuyo trabajo terapéutico personal le inspiró la caratula de este libro. Finalmente, Susana Nivia, meticulosa y acertada correctora de estilo y a Juan Sebastián Rojas editor y lector del texto, elemento clave para la terminación del proyecto.

Séneca compara las emociones con el fuego, con las corrientes marinas, con violentas tempestades, con fuerzas penetrantes que abaten al sujeto, que lo hacen explotar, lo cercenan, lo descuartizan.

Epístolas morales a Lucilio 5. 7-8



A MANERA DE INTRODUCCIÓN



Fundamentos sociales y psíquicos del odio

El odio es más viejo que el amor [...]
(Freud, 1911).

Presencia del odio

Se necesita tiempo para que el odio se instale como alternativa afectiva, y mucho más para que logre estructurarse durablemente en cada uno de nosotros y en la sociedad. Cuando el odio germina, el alimento vital constituyente es casi siempre el silencio, la incomprensión, la frustración, la mentira, el engaño, la falta de reconocimiento, la desvalorización de los otros y de sí mismo, la imposibilidad de la palabra efectiva y del diálogo, la pérdida del sentido individual y la crisis de las significaciones y del orden simbólico social.

El odio espera con paciencia. Poco a poco, imperceptible, silenciosamente, va tomando forma: nadie se percata de su presencia. Se hace presente en el momento más inesperado, en la forma de un *acto*. El odio viene a la existencia a través de un acto. La palabra no es su forma de existir y el acto, testimonio de su presencia, siempre es violento. Cuando el odio aparece en el lenguaje no demanda un interlocutor, se descarga como un acto compulsivo.

El odio, parte constitutiva del ser humano, en las últimas décadas en las sociedades contemporáneas ha comenzado a hacer presencia de forma determinante,

atacando preferencialmente las relaciones interhumanas. Progresivamente se ha ido creando un nuevo tipo antropológico¹, un nuevo tipo de ser humano, agresivo, intolerante, dominador (las relaciones amorosas son esencialmente de dominación y de posesión); un individuo competitivo cuyo único objetivo es vencer y aplastar al adversario, considerado como un enemigo. En las relaciones empresariales, comerciales y en el campo de lo deportivo, lo promovido como ideal es ganar, así el precio sea la eliminación real o simbólica del otro. Así mismo, en el espacio de la política, el debate seductor y atractivo es el desencadenador de las pasiones agresivas. No interesa el contenido del discurso o la validez de las propuestas, sino el vencer y desprestigiar al otro valiéndose de todo tipo de informaciones manipuladas, artimañas, argucias y falsedades. El odio toma forma como degradación de las relaciones humanas; estas se vuelven agresivas, intolerantes e insoportables.

Esta presentación general muestra una de las facetas del odio, violenta y destructiva, que, en un largo proceso, ha logrado establecerse en el espíritu de las sociedades contemporáneas. Cuando el odio aparece como un ataque violento en apariencia sin historia, eruptivo, no nos damos cuenta de su progresiva y lenta consolidación y formación. Si bien lo que conmueve y afecta nuestra sensibilidad es el brote eruptivo del odio, no podemos, sin embargo, olvidar su faceta sórdida y larvada, no necesariamente presente en las manifestaciones extremas de la violencia.

Un producto social del odio es también el individuo incapaz de asumir compromisos y responsabilidades; un individuo con una actitud de indiferencia frente a sí mismo y frente a la sociedad (apolítico, indefinido, indeciso o en apariencia “neutral”); un individuo inhibido para tomar partido frente a situaciones donde es necesario y vital hacerlo.

Este tipo antropológico, atlético, cumplidor de dietas rigurosas, amante de los gimnasios y las diversiones extremas, con grandes limitaciones para moverse en espacios de solidaridad, reciprocidad y de discusión, es en apariencia un individuo realizado y completo, promovido socialmente como un ideal de persona a lograr; sin embargo, es una subjetividad producto del odio, en tanto emoción negativa destructora de los vínculos sociales. Este producto social puede ser simpático,

1 Cuando hablo de un nuevo tipo antropológico me refiero al *anthropos*, es decir, al ser humano. El presente esfuerzo de reflexión se basa en este *anthropos* como producto social, en general. Las diferencias biológicas o de identidad son apoyos sobre los que se construye la diferenciación social como significación simbólica.

seductor, divertido, en apariencia colaborador, no obstante, en esencia es un individuo incapaz de establecer relaciones sociales efectivas, porque en su mundo solo vale el goce narcisista de su imagen². Una imagen de sí mismo hipervalorizada y distorsionada, como muy bien lo expresa la tendencia contemporánea de la obsesión por las *selfies*, entendidas estas como fotografías tomadas obsesivamente desde los celulares, en las cuales la foto reproducida es una imagen retocada de sí mismo, cuyo objetivo es seducirse a sí mismo desde la superficialidad de la composición fotográfica. La fascinación de la imagen en el espejo es reemplazada por esta nueva atracción de la recomposición fotográfica. En nuestra época es común encontrar relaciones amorosas construidas y alimentadas a partir de las *selfies*. La relación amorosa se inicia y se continúa a partir de las fotos retocadas, y de esta manera se mantiene una seducción permanente, presentando una imagen de sí sin respaldo en la realidad. El conocimiento del otro como sujeto efectivo no cuenta, puesto que lo valorado es una imagen virtual sin ninguna correspondencia con su cuerpo y el cuerpo del otro.

Este nuevo tipo antropológico descrito nos permite comprender parte de la problemática de las sociedades contemporáneas. En el trabajo clínico con alteraciones psíquicas de aparición reciente, se puede constatar la presencia del odio: un bloqueo de la palabra expresada y un pasaje al acto contra sí mismo o contra los otros. En las llamadas personalidades narcisistas o en los estados límites, por ejemplo, el odio contra los otros y contra sí mismo se manifiesta claramente. Aparece en la sintomatología depresiva (autodevaluación, autodesprecio, minusvalía) y en el odio al propio cuerpo, base de las autoagresiones, el suicidio o formas graves de anorexia.

Este lado destructivo y autodestructivo del odio no es el único; también el odio está en la base del proceso de diferenciación y afirmación de la singularidad humana: hay una cara destructiva del odio, pero este no se reduce a este costado destructivo. Se puede hablar de un odio constitutivo y necesario, que hace parte integrante de la construcción de la subjetividad: un odio posibilitador de la distancia y la diferencia frente a otros. Para Freud (1992)³ en el ser humano hay una economía psíquica del odio y el amor, la agresividad y la reconciliación. En este sentido, en Freud el odio

2 No quiere esto decir que este tipo antropológico, esta figura, sea un prototipo del odio, sino una de las manifestaciones posibles del odio en las sociedades contemporáneas.

3 La obra de Freud está traducida al español, en la magnífica traducción hecha por la editorial Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, del texto en inglés de James Strachey.

estaría en los fundamentos del ser humano, es decir, es constitutivo de lo humano, del psiquismo humano, y lo considera como anterior al amor.

De acuerdo con la reflexión freudiana, se puede afirmar que el odio estaría como premisa del psiquismo. Según Harold P. Blum (1997, p. 360), al comienzo de su reflexión Freud no consideraba el odio simplemente como la expresión de la agresión o lo inverso del amor. El odio no era tenido en cuenta ni como derivado del amor ni como su contrario, sino como una actitud diferente del Yo. A medida que la reflexión psicoanalítica avanza, adquiere profundidad y consistencia, Freud descubre desde los orígenes del psiquismo un proceso de constitución de una imagen, un núcleo originario de sí mismo (llamado posteriormente por él como narcisismo primario); especie de condensación de una representación, un afecto y un deseo de sí mismo (amor originario de “sí”) que va a persistir a lo largo de toda la vida del sujeto. En este sentido se puede discutir la afirmación de Freud, según la cual el odio es primero que el amor: lo primero no sería el odio, sino un amor de sí mismo, un amor del psiquismo arcaico de la unidad total del sujeto; imagen de la totalidad imaginaria que siempre estará presente y será la base del narcisismo originario inerradicable y omnipotente.

Si el amor de sí mismo es primero y originario, esto tiene consecuencias para la reflexión sobre el odio. El odio no sería una emoción originaria del psiquismo sino un producto de la socialización, es decir, el odio va a configurarse en el proceso de la creación de un individuo socializado. Interpretando a Freud, se podría afirmar que, en este proceso, esta unidad, este amor total de sí mismo, va a sufrir una ruptura (el proceso mismo de creación de un individuo socializado), vivida como amenazadora, y esta amenaza primaria será uno de los embriones del odio. Las consecuencias de esta situación afectarán desde el principio la construcción de la relación con el mundo, de modo que todo lo percibido, sentido o representado por el psiquismo arcaico como exterior y amenazador a su unidad amorosa es desagradable, perturbador, perseguidor y, por lo tanto, amenazador. En un corto ensayo escrito en 1915, *Deuil et mélancolie* (*Duelo y melancolía*), publicado poco después del artículo de Karl Abraham *Préliminaires à l'investigation et au traitement psychanalytique de la folie maniaco-dépressive et des états voisins* (*Preliminares a la investigación y al tratamiento psicoanalítico de la psicosis maniacodepresiva y los estados cercanos a esta*), concluye Freud que lo exterior, el objeto, lo odiado, serían desde el principio idénticos⁴.

4 Ver: Freud, S. (1968). *Deuil et mélancolie*. En *Métapsychologie*. Gallimard.

Lo anterior muestra la existencia del odio en cada ser humano como parte de la constitución misma de su subjetividad, y en consecuencia no es esencialmente negativo o patológico. En esta línea de reflexión no se podría plantear entre el amor y el odio una oposición binaria de contrarios que se excluyen mutuamente. Es la creación de dos polos, dos movimientos del espíritu contrarios, inseparables y dinámicamente implicados. Un aspecto del odio se opondría a la socialización, a la ruptura de la unidad psíquica arcaica, a la separación. El amor, el *Eros* unificador y generador de complejidad, es el polo complementario de esta tensión: esta dialéctica del amor y odio sería constitutiva de la individuación y la subjetivación humana. Esta tensión-polaridad inaugural no es necesariamente negativa. Hay en ella, por una parte, un lado posibilitador de la diferenciación y la afirmación, en tanto singularidad del ser humano, y por otra parte, un aspecto destructivo con tendencia a aniquilar lo odiado. Sin embargo, este lado destructivo y aniquilador del odio está implicado en las transformaciones radicales de la sociedad y el individuo; el surgimiento de lo nuevo comporta una parte de destructividad de lo anterior (la dialéctica creación-destrucción). Como lo he afirmado, en el psiquismo arcaico lo odiado debe desaparecer, ser eliminado. Y es precisamente esta tendencia destructora del odio, productora de la aniquilación absoluta, la que vemos desencadenarse en forma dominante en las sociedades contemporáneas, cuando toma la forma de la violencia criminal excluyente que no soporta la diversidad y la diferencia.

Esta presencia del odio se puede constatar no solo en los actos violentos de gran impacto social (actos terroristas, guerras), sino también, y de manera preocupante, en las manifestaciones sociales e individuales como sufrimiento psíquico y social. La forma como este sufrimiento se expresa hace parte de una “nueva psicopatología”, en la que la sociedad se convierte en una condición necesaria para pensar el malestar colectivo contemporáneo⁵.

En algunas formas patológicas características de las sociedades contemporáneas se puede constatar la aparición de un odio contra sí mismo y contra los otros. La palabra es silenciada y el sentido de la vida se pierde; esto es el inicio del pasaje de la palabra al acto: agresiones contra el cuerpo, intentos de suicidio, suicidios, violencia

5 El sufrimiento psíquico y social es una nueva categoría creada por las sociedades contemporáneas, estrechamente ligada al campo de la salud mental. Este sufrimiento estaría en la base de nuevas formas patológicas que en el momento actual de la investigación en salud mental no están muy bien definidas. La psicopatología clásica no daría cuenta de este nuevo fenómeno.

contra los otros, intolerancia, racismo, homofobia, odio abierto contra la mujer y lo femenino (aumento de feminicidios, violaciones, maltrato intrafamiliar), negación e inaceptabilidad de la diversidad, odio contra los pobres, contra la vejez, odio y discriminación y estigma contra los enfermos mentales, odio contra las personas en situación de grave precariedad psíquica y social (personas sin vivienda, recursos y espacio en la ciudad misma).

En el campo de los problemas mentales, por ejemplo, en las personalidades narcisistas o los llamados “estados límites”, es manifiesto el odio contra sí mismo, que en muchos casos toma la forma de una depresión larvada y autodestructiva: una anorexia o una bulimia graves (una supresión radical de la alimentación, productora de desnutrición; delgadez extrema que generalmente conduce a la muerte; o un exceso de comida, causa de la obesidad mórbida con consecuencias mortales igualmente). Este odio contra sí mismo, cuya manifestación puede tomar formas patológicas, no siempre se expresa de esta manera; por regla general, se transforma de un odio hacia sí mismo insoportable e irreconocible a un odio proyectado hacia los otros, creándose así una extraña y funesta ecuación: no soy yo quien lo odia, es el otro quien me odia y, por lo tanto, debe desaparecer. El odio al otro sería una proyección del odio a sí mismo, cuya aceptación es imposible e insoportable⁶.

En la oposición entre *Eros* (pulsiones de vida y de reunificación) y *Tánatos* (pulsiones de muerte, destrucción y evanescencia de los lazos socializantes) Freud no opone a las pulsiones eróticas de vida, el odio. A mi manera de ver, la oposición amor-odio estaría más cercana a la reflexión psicoanalítica. Sin embargo, la situación es bastante compleja, y como he señalado, el odio tiene un lado destructor que lo puede aproximar en ciertos aspectos a la pulsión de muerte freudiana⁷.

Cuando Freud (1922) toma la decisión teórica de oponer *Eros-Tánatos* (pulsión de vida-pulsión de muerte), en cierta medida crea un enigma. La pulsión de muerte freudiana es una pulsión ligada a lo biológico, especie de fatalidad de lo humano que,

6 En esta formulación tomo como modelo la caracterización de Freud de los tipos de delirios que el desarrolla en el texto sobre el presidente Schreber.

7 La oposición hecha por Freud entre dos fuerzas cósmicas (*Eros* y *Tánatos*) en una especie de guerra constante, con la aspiración del triunfo de *Eros* sobre *Tánatos*, podría ser calificada desde el punto de vista filosófico como metafísica, no en el sentido popular de falsa, sino en el sentido de una metafísica que se mantiene en la dualidad de la lucha entre el bien y el mal; oposición más cercana a la teología que a la filosofía.

a diferencia de las otras pulsiones, no entra en el campo de la sublimación. A esta pulsión le opone una pulsión de vida erótica, fuente de nuevas formas, nuevos sentidos, nuevos contenidos. Esta pulsión sería la creadora de nuevas formas de vivir.

El presente esfuerzo de reflexión se moverá en la polaridad amor-odio, para tratar de pensar la “presencia del odio”, configuradora de un tipo de sociedad e individuo cuya complejidad es necesario comprender. Una sociedad paradójicamente atrapada en la amenaza constante de su disolución como sociedad; una sociedad creadora de los tipos antropológicos que buscan destruirla como sociedad dadora de sentido, de unidad y coherencia.

La pregunta planteada está dirigida a pensar las formas del odio, cuando este se establece de manera durable en las sociedades e individuos: incapacidad o imposibilidad de reconocer las diferencias, repliegue sobre sí mismo y actualización de narcisismos omnipotentes e individualistas; odio hacia los otros; odio hacia sí mismo; ignorancia y negación de los otros; odio de la diversidad humana; indiferencia, apatía y aislamiento de la sociedad; apoliticidad, consumismo, empobrecimiento de las relaciones amorosas y amistosas; ausencia de criterios y de propuestas de vida claras; conformismo, pusilanimidad y afirmación de la banalidad. Este odio, promotor de un ideal de goce de bienes y de cuerpos, termina convirtiendo todo en una mercancía, incluso las relaciones entre las personas.

La idea no es intentar predecir el destino de la humanidad o caer en posiciones catastrofistas o pesimistas; la reflexión emprendida pretende pensar el fenómeno complejo del odio en su dinámica psíquica y social. Comprender cómo nos constituimos y funcionamos es fundamental para poder asumir la responsabilidad y nuestra participación en el desencadenamiento, no solo del odio destructor, sino también de las diferentes formas del odio presentes en nuestra cotidianidad y en la sociedad.

El hilo conductor de esta reflexión es la presencia del odio en las sociedades contemporáneas y en los individuos. El libro está compuesto de dos partes: la primera comprende cinco capítulos donde se presentan los ejes teóricos y conceptuales, apoyados en la reflexión psicoanalítica y filosófica. Sigmund Freud y Cornelius Castoriadis son los referentes centrales de este desarrollo.

El capítulo primero, *Pensar la sociedad contemporánea*, explora inicialmente la crisis del sentido y la crisis de las referencias identificatorias en las sociedades contemporáneas; se impone un análisis de las caracterizaciones de estas sociedades: modernidad, posmodernidad e hipermodernidad. En esta misma lógica, el aporte de la

reflexión castoridiana es fundamental para pensar la crisis actual: época del conformismo generalizado, crisis del proceso identificatorio y avance de la insignificancia. El capítulo termina con la hipótesis general sobre la crisis de las sociedades actuales, que es en esencia una crisis de las significaciones imaginarias sociales.

El capítulo segundo, *Orígenes psíquicos del odio*, es una reflexión psicoanalítica sobre las raíces psíquicas del odio. Las intuiciones y las elaboraciones freudianas sobre el odio son centrales para comprender el universo de la vida psíquica arcaica. El odio y el amor son emociones originarias, creadas en el proceso de constitución de lo humano. Explorar la vida mental arcaica, las raíces psíquicas del odio y del amor, así como la representación originaria de sí mismo y las relaciones entre el odio y el erotismo, es el objetivo de este capítulo.

El capítulo tercero, *Orígenes sociales del odio*, profundiza la pregunta sobre el odio en su componente social-histórico. A partir de las reflexiones de Rousseau (2015) sobre “el amor de sí” y “el amor propio” se interrogan los aspectos sociales del odio, el dolor, el narcisismo, la mortalidad y la presencia del odio en el proceso de socialización.

El capítulo cuarto, *Pulsión de muerte, amor y odio: en los orígenes de la constitución de la subjetividad*, es un retorno a Freud. Se trata de profundizar sobre los elementos fundamentales establecidos por la teorización psicoanalítica: el problema de la repetición y la compulsión a repetir; el concepto de pulsión de muerte o el fracaso del principio del placer; la problemática del duelo, la depresión y la melancolía.

El capítulo quinto, *Del odio de sí mismo al odio del otro y al odio social*, es una articulación dialéctica entre psiquismo y sociedad. El odio es también un cohesionador de la sociedad y el análisis de la guerra permite abrir la pregunta sobre las diferentes formas en las que el odio hace presencia: lo social, normal, agonístico, la competitividad; lo político y religioso; el odio asesino destructor, excluyente (las diferentes formas del racismo y de la exclusión del otro); el odio imperceptible, oculto, origen de procesos y como elemento cohesionador de relaciones y de sociedades.

La segunda parte está compuesta de seis capítulos. Es el desarrollo de los ejes conceptuales presentados en la primera parte. Estos toman forma y contenido en las situaciones sociales e individuales en las que el odio hace presencia: violencia y cuerpo (intento de suicidio, suicidio), odio y patología mental (psicosis); odio a la diversidad (racismo y totalitarismo); odio “amoroso” en las relaciones afectivas; violencia, ética y política, odio y mortalidad.

El primer capítulo, *El totalitarismo o la banalidad del mal*, reflexiona sobre el aporte teórico de Hanna Arendt para comprender el odio en las sociedades totalitarias. El “mal”, el odio, no sería una fractura metafísica en el mundo, sino algo que hace parte de lo humano y por esto mismo podemos combatirlo y superarlo. De su reflexión se desprende una ética de la responsabilidad de los actos humanos que contrasta con la ideología totalitaria y autoritaria de las sociedades contemporáneas.

El segundo capítulo, *Eroticidad del odio: amor, odio y sexualidad*, muestra el proceso de constitución de la sexualidad humana en el sentido de la pulsión sexual teorizada por Freud; se trata de pensar la sexualidad, en la perspectiva freudiana, como erotización del cuerpo (zonas erógenas) y como erotización (apropiación libidinal) del componente social del individuo. Mostrar que el odio también puede ser erotizado establece la diferencia con la pulsión de muerte freudiana; el odio puede ser creador de lazos sociales sólidos.

El tercer capítulo, *El odio en el amor, el amor en el odio*, es un desarrollo y una ejemplificación del segundo capítulo. A partir de un caso clínico se muestra esta economía psíquica del amor y del odio en las relaciones amorosas.

El cuarto capítulo, *Odio y enfermedad mental*, hace una reflexión sobre una patología mental grave, la psicosis, para mostrar, no en el sentido causalista o determinista, que en la base de la patología mental grave se encuentra el odio (no consciente) relacionado con el medio familiar y social: exclusión, desintegración y odio.

En el quinto capítulo, *El suicidio: el odio contra sí mismo*, se profundiza la reflexión sostenida hasta el momento. El pasaje al acto, la cancelación de la palabra, representada en la violencia contra sí mismo, muestra la presencia del odio en la dinámica de este fenómeno. Especial importancia tiene el paso por la adolescencia, donde se configura el gusto por la vida y el desarrollo de una subjetividad propia.

El capítulo sexto, *¿Hasta qué punto es posible cambiar?*, recoge la pregunta central elaborada a lo largo del libro. La presencia del odio (del mal) ¿terminará siendo determinante en la constitución de nuestra singularidad y por eso mismo de la sociedad? ¿Cambiar significa, de alguna manera, la superación del odio?

A modo de conclusión presento una reflexión final que retoma los elementos centrales expuestos en el libro, para abrir la pregunta sobre la vida que queremos vivir, tanto individual como socialmente. No se trata de reprimir o excluir el odio como emoción constitutiva del ser humano, sino de permitir su elaboración tanto en el

sujeto como en la sociedad. En resumen, se trata de la creación de nuevas relaciones con el psiquismo en su dimensión arcaica, fuente de la creatividad.

Nota 1: si bien, el libro tiene una continuidad y una coherencia que se despliega a través de los capítulos, estos pueden leerse independientemente. El estilo de reflexión propuesto hace que los ejes teóricos fundamentales se retomen todo el tiempo, en una circularidad y una progresión que aborda las diferentes temáticas a elaborar a propósito del odio individual y social.

Nota 2: el epílogo fue elaborado después de terminando el libro y en el periodo de la cuarentena producto de la pandemia Covid-19. Este epílogo se articula a la reflexión planteada en el tercer capítulo de la primera parte, *Orígenes sociales del odio*, y el primer capítulo de la segunda parte, *El totalitarismo o la banalidad del mal*.

Nota 3: el cuarto capítulo de la segunda parte, *Enfermedad mental y odio*, es una reflexión puntual sobre la psicosis y el odio a partir de los planteamientos de la psicoanalista, Piera Aulagnier. Es un capítulo, que puede requerir un buen conocimiento de la teoría psicoanalítica, el lector no familiarizado con esta puede obviar la lectura de este capítulo, sin que se pierda el eje central de la reflexión sobre el odio.

PRIMERA PARTE



**PRESENCIA DEL ODIO
EN LAS SOCIEDADES**



CAPÍTULO 1

Pensar la sociedad contemporánea

Hay crisis de las significaciones imaginarias sociales [...] estas ya no proveen a los individuos, las normas, los valores, las referencias y las motivaciones que les permiten, a la vez, hacer funcionar la sociedad, y seguir siendo ellos mismos, más o menos bien en un **equilibrio** vivible (Castoriadis, 1997, p. 29).

Cornelius Castoriadis elaboró en varios de sus trabajos un riguroso y sólido análisis de la sociedad contemporánea, al caracterizar las sociedades actuales como “sociedades a la deriva” (2005, p. 161). Al definir la época actual como de “conformismo generalizado” (1990, p. 11) Castoriadis hace referencia a la creciente privatización de la vida social, producto de la crisis de sentido y significación de la vida⁸. Esta crisis de sentido y significación haría parte de un profundo replanteamiento de las sociedades occidentales. Replanteamiento representado especialmente en la superficialidad,

8 Las significaciones son las estructuras sociales que le dan sentido, unidad y cohesión a los individuos. Estas significaciones dadoras de sentido son las que permiten la socialización de las personas, mediante un proceso complejo e inacabado que produce un individuo social a partir de un psiquismo arcaico. La tensión entre las significaciones sociales y el universo arcaico psíquico (teorizado por Freud) establece una codeterminación constitutiva psique-sociedad de la subjetividad humana. En la ontología castoridiana estas significaciones se llaman imaginarias, no en el sentido débil y popular del término imaginario, sino como una categoría filosófica, con peso ontológico propio, producto de la colectividad social, y por esto mismo estas significaciones imaginarias no son producciones racionales.

incoherencia y esterilidad de las ideas en el campo del poder y en la dirección de los Estados. En el campo social este fenómeno se manifiesta como un progresivo aumento de la privatización de la vida de los individuos y una marcada tendencia a la despolitización de estos. El resultado es un creciente desinterés por el destino de la sociedad. Este proceso ha terminado conduciendo al derrumbe de la autorrepresentación de la sociedad: “No puede haber sociedad si esta no es algo para sí misma; si ella no se **representa como** siendo algo” (Castoriadis, 1997, p. 28). Los individuos de una sociedad se deben sentir partícipes de esta, no como personas exteriores al conjunto social ni como colección o sumatoria simple de individuos, sino como co-partícipes de todas las formas dadoras de sentido: unidad, cohesión y coherencia del ente social. La autorrepresentación de la sociedad es una condición vital, tanto para la existencia psíquica del individuo singular, como para la existencia misma de la sociedad coproductora de este individuo. La sociedad sin una autorrepresentación valorizada de sí misma estaría en crisis.

En la lógica de la reflexión castoridiana la sociedad no solo debe tener una representación valorizada de sí misma, sino también un afecto y aceptación positiva como sociedad. Si la sociedad no se “quiere”, es una sociedad incapaz de elaborar una representación afirmativa de sí misma. Es una sociedad con dificultad para crear orientaciones y sentidos distintos, y para generar proyectos de transformación como sociedad. El mismo análisis podemos aplicarlo para el caso de los sujetos singulares. La sociedad sería vivida por estos como el origen de sus males y la fuente de su sufrimiento psíquico. Esta sería una de las condiciones de las diferentes formas patológicas mentales presentes en el amplio campo de la salud mental.

El individuo contemporáneo terminaría padeciendo la sociedad; quedaría atrapado en una dinámica repetitiva de actos y relaciones sin mayor sentido, sin poder formular proyectos vitales para sí mismo, y sin la posibilidad o el entusiasmo para participar en proyectos colectivos sociales. La participación colectiva se reduciría a la banalidad de los espectáculos ofrecidos por la sociedad: fútbol, deportes, cantantes, actividades de diversión masivas y ruidosas. Estas serían formas de la indiferencia y la apoliticidad creciente de las sociedades.

Este derrumbe de la autorrepresentación de la sociedad es para Castoriadis una crisis del proceso identificatorio, uno de los ejes centrales del “avance de la insignificancia” (1997, p. 103), una de las tendencias mayores de la crisis actual. El debilitamiento del apoyo en los procesos identificatorios sociales conducirá a una fragilización social, no solo representado en la familia, sino también en el conjunto de la

sociedad. Según este análisis, la crisis de la sociedad en sus instituciones fundamentales procedería del hundimiento de la significación central, la significación de la autonomía social e individual. Significación dadora de sentido a las representaciones del mundo en general. Sentido a los actos, al pensamiento, a los valores, a la vida, a la existencia en general. Es una significación creadora del modo de ser de la sociedad y los individuos.

Crisis del sentido, crisis de las referencias identificatorias

Esta crisis del sentido no tendría precedentes en la historia y amenazaría seriamente nuestra manera de ser como sociedad. Como lo he anotado, para Castoriadis las significaciones imaginarias sociales constituyen el cuerpo mismo de lo social, la exigencia vital posibilitadora de la existencia, tanto para el psiquismo singular, como para la sociedad. En la crisis de las sociedades occidentales, desde la década de 1960, Castoriadis ve que este derrumbe de la autorrepresentación de la sociedad se expresa en el componente psíquico en una crisis de los referentes identificatorios. Asistiríamos, entonces, a una disociación de las dos significaciones imaginarias centrales de la sociedad: el proyecto de autonomía social e individual y la expansión ilimitada del dominio racional de la sociedad capitalista. Para Castoriadis (1989) se trataría de un eclipse de la significación *proyecto de autonomía* y una predominancia exclusiva de la significación *expansión ilimitada de la racionalidad capitalista*. La predominancia de la *expansión ilimitada de la racionalidad capitalista* afecta la vida de la sociedad y los individuos, y se convierte en un proyecto dominante y abarcador de todos los campos de la vida social: dominación cultural de la técnica, la ciencia, la burocracia y la eficiencia y eficacia económicas.

Esta disociación de las dos significaciones imaginarias centrales, esta predominancia de una significación sobre la otra, produciría un vacío de significación, favorecedor de una desestructuración de las relaciones sociales, y sería el inicio de la creación de un nuevo tipo de sociedad. Su característica sería una sociedad imposibilitada para pensar o decir algo sobre sí misma, sobre su ser, su deseo, sus valoraciones y, en especial, sobre la cuestión de saber si ella se quiere como sociedad y cuál tipo de sociedad. Las formas de socialización externas tenderían cada vez más a ser formas de desestructuración social internas. Un ejemplo de esto lo ilustra Castoriadis (1989) cuando resalta el hecho, cada vez más evidente, del efecto masivo de la fascinación por los medios de comunicación: en el mismo momento millones de personas sentadas frente al televisor en sus pequeños espacios, viendo las mismas cosas

(formas de socialización masiva externa no conocida en las sociedades anteriores); en ese mismo momento se da una desestructuración de la socialización interna, que conduce a la más extrema privatización de los individuos, jamás conocida por otras sociedades. Para Castoriadis el contenido concreto del individualismo contemporáneo consiste en la construcción de un sentido de la vida producto del proyecto social capitalista: un individuo cuyo objetivo fundamental es aumentar de forma ilimitada la producción y el consumo. Los gustos, escogencias y proyectos de este individuo son definidos por la sociedad capitalista. Una sociedad construida sobre la base del consumo masivo y constante, creadora de individuos cuya única posibilidad es la de apropiarse e interiorizar el consumo de objetos como el sentido de sus vidas. El individuo producido por este tipo de sociedad sería un sujeto conformista, apático, aislado, apolítico. En la sociedad esto se expresa en el *avance de la insignificancia, conformismo generalizado, crisis de la autorrepresentación de la sociedad, crisis del proceso identificador*; estas caracterizaciones de Castoriadis van a la par con la creación de un tipo antropológico, compatibles con el proceso socializador, el cual es el creador de este individuo. La consecuencia de esto es la producción de un nuevo *anthropos* indiferente a la participación política y en la vana y constante búsqueda de un abrigo protector. La consecuencia más grave, según el análisis de Castoriadis, es el debilitamiento del individuo autónomo, reflexivo y deliberante, y el aumento de la producción de individuos psíquicamente escindidos, reproductores pasivos de lo idéntico y sin capacidad de elaborar una crítica de sí mismos y de una sociedad consumista y apolítica.

La reflexión desarrollada hasta el momento genera inevitablemente la cuestión de cómo hacer resurgir el proyecto de autonomía individual y social que, según el pensamiento de Castoriadis, se ha fracturado. De acuerdo con este análisis, esto daría cuenta, en gran parte, de la crisis de las sociedades contemporáneas. En la misma línea de pensamiento, Castoriadis habla de la importancia de un cambio de actitud hacia la naturaleza y el cosmos, que rompa el fantasma de su dominio y de la expansión ilimitada de la racionalidad capitalista. Esto pasaría por la limitación de la explotación sin límites del planeta y la creación de una cohabitación amorosa con este. Pero esta exigencia de cambio frente al cosmos y la naturaleza implica también una actitud diferente con relación a la orientación global de la manera como vivimos. La responsabilidad de todos con relación a la naturaleza y al medio ambiente sería inseparable de la responsabilidad de todos frente a los asuntos públicos. Todo este conjunto constituye la responsabilidad política de los ciudadanos.

Modernidad, posmodernidad, hipermodernidad

Castoriadis en el simposio *A metaphor for our times*, realizado en la Universidad de Boston (1989)⁹, hace precisiones importantes a propósito del análisis de la llamada crisis de las sociedades occidentales. Después de hacer una crítica detallada de la idea misma de modernidad, propone una nueva periodización, sin la pretensión de hacer una caracterización global de la sociedad o de la época.

En el análisis de Castoriadis sobre la época actual es importante especificar su comprensión de la modernidad y la posmodernidad. La modernidad misma expresa una actitud autocéntrica, tendiente a anular todo desarrollo posterior. Sin embargo, el término modernidad implica una apertura indefinida a lo nuevo y al mismo tiempo esta modernidad se presenta como una superación del pasado. La crítica castoridiana resalta esta antinomia y en especial la idea muy difundida de la modernidad como la última etapa del proceso social histórico, especie de fin de la historia, cuya duración será para siempre; en esta lógica el futuro solo sería un presente prolongado. Esta idea termina siendo contradictoria con la idea misma de modernidad, la cual es estar abierta a las nuevas creaciones sociales e históricas. En la misma dirección se sitúa la crítica al llamado posmodernismo, que querría decir algo posterior a la modernidad, pues anteponer “pos” a cualquier cosa hace referencia a lo pasado, a lo que dejó de ser y da como resultado expresiones en apariencia brillantes y enigmáticas, que en últimas no significan nada, como, por ejemplo, “el sentido de la posmodernidad es justamente la ausencia del sentido”, “su estilo es la ausencia de todo estilo”, “lo imposible no existe”.

Sin embargo, vale la pena tomar en cuenta la precisión castoridiana frente a los análisis a propósito de la modernidad. En general este tipo de análisis no se ocupa de los verdaderos cambios sucedidos en la sociedad, sino de aquellos que ocurren en las maneras de pensar de los teóricos (filósofos, intelectuales en general, políticos, artistas) con respecto a la realidad social; dichos análisis terminan convirtiéndose en opiniones o idiosincrasias muy lejanas de la realidad social que se pretende analizar. Castoriadis hace referencia en especial a Foucault, Kant, Hegel, Marx y Habermas. Las observaciones de Castoriadis sobre estos pensadores no significan la pérdida de toda validez o pertinencia de sus análisis. Todo esfuerzo de pensamiento serio hace aportes significativos a la comprensión del fenómeno social e individual, pero

9 Ver: Castoriadis, C. (1990). *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III* (pp. 11-24). Seuil.

al mismo tiempo, esta vía de análisis, cuando se vuelve un discurso legitimador de lo real efectivo, puede conducir a muchos de los impases teóricos actuales que estimulan la confusión y la dificultad para entender la sociedad contemporánea.

Siguiendo a Castoriadis, con este tipo de análisis nos acercamos a la tendencia contemporánea de muchos autores encerrados en sus propios análisis, o presos en una circularidad de opiniones sin salida: opiniones especializadas entre textos y autores cuya contribución al esclarecimiento de la realidad social es nulo o bastante precario. Michel Foucault (1988, p. 36), por ejemplo, afirma que la modernidad comienza con Kant, específicamente en los textos *El conflicto de las facultades* y *¿Qué son las luces?* Para Foucault el inicio de la modernidad sería la preocupación del filósofo por el presente histórico efectivo. Independiente de la validez del análisis de Foucault, se puede resaltar en su planteamiento una concepción de la modernidad como la época de toma de conciencia de la historia vivida en el presente. Cabría preguntarse si el análisis de Foucault propone comprender la modernidad como la creación de una nueva significación social: la conciencia de la historia de la época vivida en el presente o, por el contrario, de acuerdo con la crítica de Castoriadis, el análisis de Foucault es insuficiente para aprehender el fenómeno histórico social de la modernidad.

En los textos donde Foucault cita a Kant, la historia no puede ser reflexionada sino en términos de progreso. De acuerdo con esto, el Siglo de las Luces sería el punto culminante de esta idea. Castoriadis (1990) hace una anotación irónica sobre esta tesis, al afirmar que el pensamiento abandona su función crítica y se dedica simplemente a la constatación factual de la historia. A mi manera de ver, para Castoriadis el pensamiento es inseparable de su función crítica; pensar no es simplemente crear ideas luminosas y brillantes o dar cuenta del hecho histórico, sino también la capacidad de cuestionar las significaciones imaginarias de la sociedad. Esta es la concepción de Castoriadis sobre la filosofía. En este sentido, el pensamiento filosófico no buscaría constatar o descubrir las significaciones cohesionadoras de la sociedad, sino poder interrogarlas como producciones sociales para abrirle paso a la creación de nuevas significaciones.

En la misma línea de pensamiento, Castoriadis (1990) critica a Habermas cuando este considera que la modernidad debe pensarse a partir de la reflexión filosófica de Hegel. “La historia efectiva es reemplazada una vez más por la historia de las ideas. Las luchas y los conflictos reales de la sociedad solo existen como representaciones débiles en las antinomias del sistema” (p. 14). Este tipo de análisis conduce a la idea procedente de Hegel de un “fin de la historia”; según Castoriadis, se trataría

de un fin de la historia, pero en el pensamiento de Hegel. La historia y la sociedad no tienen “fin”, los procesos históricos sociales son procesos abiertos, desiguales, arbitrarios e inacabados.

Una posición crítica debe incluir una distancia con relación al objeto por criticar: la crítica debe estar organizada sobre la formulación de nuevas normas y formas de pensamiento, las cuales establecen verdaderamente esta distancia. Esto es el núcleo de la diferencia entre el pensamiento crítico-complejo y la simple descripción periódica o la constatación fáctica de los hechos.

La reflexión de Castoriadis (1997) para caracterizar la época contemporánea parte de dos presupuestos:

1. “La individualidad de un período debe ser buscada en la especificidad de las significaciones imaginarias que este período crea y se expresan de manera dominante”.
2. “Sin desconocer la complejidad polifónica y fantásticamente rica del universo histórico que se despliega en Europa occidental a partir del siglo XII, la mejor manera de comprender su especificidad es la de ligar esta complejidad a la significación ‘proyecto de autonomía’ (social e individual). Es la emergencia de ese proyecto la que marca la ruptura con la ‘verdadera Edad Media’”. (p. 16)

Se puede ver claramente la diferenciación propuesta por Castoriadis; para caracterizar o diferenciar una época no es suficiente con el inventario de las ideas, los pensamientos de los filósofos, los artistas o los escritores en general, sino el movimiento efectivo de la historia.

Época del *conformismo generalizado* y del *avance de la insignificancia*

Un examen rápido de los presupuestos castoridianos para caracterizar la época nos permite comprender con facilidad la propuesta desarrollada posteriormente bajo el nombre de *época del conformismo generalizado*. Para Castoriadis, lo determinante en la época actual es justamente la crisis del proyecto de autonomía social e individual, cuyo origen se remonta a la Atenas del siglo V a. C. y se re-crea en la sociedad occidental a partir del siglo XII.

La re-creación de esta nueva significación “proyecto de autonomía social e individual” está constituida por dos aspectos: la parte social y la parte individual. Los aspectos sociales incluyen la creación de un nuevo tipo antropológico (la protoburguesía),

acompañada de la institución de la ciudad, no solo en términos espaciales, sino también como nueva significación social: la ciudadanía como nuevo espacio simbólico-imaginario de la sociedad. Estas nuevas formaciones sociales traen consigo la construcción del espacio público-político y de la política como nueva significación, ya no en el sentido de la toma del poder simplemente (la lucha antagónica entre grupos hegemónicos buscando apoderarse del aparato del Estado), sino como la pregunta por las nuevas instituciones-significaciones creadas por la sociedad para favorecer el desarrollo del proyecto de autonomía social e individual¹⁰.

Desde el punto de vista individual, este período se acompaña de la creación de otro tipo antropológico; una especie de nueva actitud psíquica, otra sensibilidad artística, una apertura al pensamiento crítico, otra mentalidad encargada de radicalizar el cuestionamiento del orden instituido hasta el momento que, al mismo tiempo, va a crear un amplio espacio de recepción de las significaciones e instituciones de otras sociedades (el derecho romano, Aristóteles y, en general, la herencia de la cultura griega). Esto traerá consecuencias radicales en la sociedad naciente. “La tradición y la autoridad van perdiendo gradualmente su carácter sagrado; la innovación deja de ser un término peyorativo como lo fue durante toda la ‘verdadera’ Edad Media” (Castoriadis, 1990, p. 16). En otros términos, se trata del resurgimiento o la re-creación, no la repetición -como lo he resaltado- del proyecto emancipatorio originado en la Atenas del siglo V a. C. Esta re-creación se daría quince siglos después del eclipse de este proyecto.

Desde ya se puede ver la manera cómo el surgimiento de estas nuevas significaciones-instituciones van a generar también una tensión dinámica y constante entre las antiguas significaciones-instituciones (el pasado, la historia, la temporalidad y los tipos socio-antropológicos correspondientes a estas) y las nuevas significaciones e instituciones propias del proyecto de autonomía social e individual, con marcado contenido político, de las sociedades llamadas modernas.

10 Castoriadis retoma el sentido de la política y el proyecto de autonomía social e individual, como una re-creación de la creación ateniense del siglo V a. C. Re-creación no significa la simple continuidad de lo creado, sino el surgimiento de una nueva forma que toma en cuenta las especificidades e historia de las sociedades modernas. Este tema es central en la ontología Castoridiana, al que le dedicara vastos y detallados análisis. Ver, por ejemplo, Castoriadis, C. (2004). *Ce qui fait la Grèce 1. D’Homère à Héraclite, sujet et vérité dans le monde social-historique*. Castoriadis, C. (2002). *Sujet et vérité dans le monde social-historique*. Seuil.

Para Castoriadis (1997) la re-creación del proyecto de autonomía social e individual en las sociedades occidentales genera un período de cuestionamiento de todas las formas políticas instituidas, llamado por él como “el período crítico” (p. 9). La filosofía deja de estar ligada a la teología y las ciencias tienen un desarrollo magnífico. Lo mismo sucede en el campo del arte y la literatura. No obstante, es también el período de la creación de una nueva forma social-histórica: el sistema capitalista. Como Castoriadis lo precisa, no es solo una época de acumulación de capital, sino también de creación de nuevas significaciones-instituciones constitutivas de la totalidad de la vida social.

El proyecto de la sociedad capitalista correspondería a la llamada modernidad (1750-1950). Castoriadis ve cómo esta nueva forma -el capitalismo- entra en una relación conflictiva, y al mismo tiempo, de complementariedad con el proyecto de autonomía social e individual. En este proceso se va creando una nueva significación: la idea del progreso indefinido y la creencia (la fascinación) en el poderío y la potencia de los desarrollos tecnológicos. Esta sería la vía para llegar al bienestar total y a la emancipación del ser humano.

Según Castoriadis (1997) esta oposición-tensión entre el proyecto de autonomía social e individual y la idea de la expansión ilimitada del capitalismo, configurada como progreso, va a ser la base del conflicto político y social permanente en la llamada época moderna. En términos de Castoriadis, este conflicto se convertirá en la fuerza motora de las sociedades occidentales hasta la época actual. Uno de los productos de esta fuerza motriz es la expansión y consolidación del capitalismo, pero, al mismo tiempo, es un período caracterizado por la limitación de las “irracionalidades” del capitalismo (daños ecológicos, aumento de la miseria y de la exclusión social, el sufrimiento psíquico y social como condición del surgimiento de nuevas formas de patología mental, aumento de las desigualdades, xenofobia, racismo, intolerancia). Se trata también -como lo he anotado- de un período de gran inestabilidad y creatividad en el campo cultural y artístico.

La llamada “modernidad” se podría caracterizar como una época de turbulencia y de creatividad, de conflicto político social, de creación de nuevos sentidos y, al mismo tiempo, de emergencia de graves problemáticas: crisis de las significaciones sociales dadoras de coherencia y cohesión de la sociedad, crisis del sentido y surgimiento del vacío social e individual. Estos elementos serían las condiciones de la creación de una época caracterizada por Castoriadis como de *conformismo generalizado* y el *avance de la insignificancia*.

Crisis de las significaciones imaginarias sociales

Para Castoriadis, el período analizado estaría marcado por las dos guerras mundiales, la emergencia de los totalitarismos nazi y soviético, el hundimiento de la actividad política de la clase obrera, el empobrecimiento de la idea de progreso y el aumento de la incertidumbre en las sociedades. El proceso de decadencia de la llamada modernidad empezaría a instalarse en la década de 1970; paradójicamente, una época caracterizada por intensos conflictos sociales y políticos y transformaciones significativas en las sociedades. Castoriadis ve en esta época el germen de la descomposición política y social de las sociedades contemporáneas.

Las significaciones imaginarias sociales tienen un valor antropológico y simbólico; estas dan existencia al sentido y a la significación, así mismo tienen un valor social y cultural: su significación es relativa a un contexto y época determinada. Estas significaciones sociales se organizan y se representan como expresión de la realidad social: normas, sentimientos, categorías del pensamiento, objetos. El análisis castoridiano hace énfasis en cómo estas significaciones de las sociedades contemporáneas se han encarnado en el capitalismo desde sus orígenes hasta las mutaciones y recomposiciones sucesivas de los últimos siglos. De allí la importancia de examinar la forma como estas significaciones sociales se expresan en las prácticas cotidianas y los efectos producidos tanto en los individuos como en la sociedad.

Si el elemento fundamental de la crisis de las significaciones en las sociedades contemporáneas es el eclipse o la pérdida de la centralidad y la importancia del proyecto de autonomía social e individual, esto significaría el inicio de un verdadero impase social, cuyo resultado sería la limitación o la imposibilidad de construir referentes simbólicos, unificadores e identificables, estructuradores de la coherencia y cohesión social (tejido simbólico). La consecuencia más grave de la falla en la creación de referentes simbólicos sólidos sería la dificultad para identificarse positivamente con estos referentes. A esto se refiere Castoriadis (2005) cuando, al analizar las sociedades contemporáneas, habla del hundimiento de la autorrepresentación de la sociedad y la desaparición de un ideal colectivo del yo. Esta fragilización de la autonomía no se da aislada, de hecho, se articula al todo social-histórico e implica las diferentes instituciones y significaciones configuradoras de la sociedad. En la lógica del análisis castoridiano, una crisis social grave como la descrita no se refiere solo a los aspectos económicos o políticos (disminución del crecimiento económico o aumento del desempleo, por ejemplo), sino también a las raíces profundas ligadas

a los procesos identificatorios de los individuos y de las sociedades¹¹. Los efectos de la crisis pueden llevar a una sociedad a despojarla de sus recursos afectivos y simbólicos, imposibilitando su comprensión y dejándola sin posibilidad de intervenirla. Un ejemplo ilustrador de esta situación es la sociedad capitalista contemporánea en su fase actual; como se afirmó anteriormente, la significación imaginaria central es la del crecimiento ilimitado y la racionalidad instrumental como base y única forma de validar los fenómenos sociales: el consumismo sin control como valoración central social; la apoliticidad (el desinterés de las sociedades por los asuntos comunes); la creación de nuevos tipos antropológicos, cuya afirmación narcisista es realmente una ausencia de narcisismo y de autovaloración propia; el creciente aislamiento y la promoción de un individualismo autosuficiente; la crisis del afecto, el amor y las relaciones interpersonales, muchas veces reducidas a contactos en las redes sociales; la violencia de palabra y de hecho en las confrontaciones cotidianas y políticas y, desde mi perspectiva, la presencia cada vez más evidente del odio.

Siguiendo la línea argumentativa que estamos explorando, es posible plantear que la idea de progreso en las sociedades contemporáneas cambia radicalmente. Se puede constatar el surgimiento de una nueva concepción de este basado en la aceleración del movimiento y el aumento de la incertidumbre ligado a esta aceleración: una aceleración intensa del progreso, de la apropiación científica del mundo y de su aplicación en el orden de lo material y de lo viviente.

Desde el punto de vista socioantropológico, cuando en una sociedad se presentan cambios acelerados, estos amplían el efecto percibido de la crisis: el mundo y la sociedad comienzan a evaluarse en términos de funcionamiento, eficacia, novedad constante, imperativos tecnológicos y representación contable de la vida personal (mercantilización, economismo). En la sociedad capitalista este proceso se ha concretado en la consolidación de la economía como significación central, y como consecuencia de esto, el debilitamiento de la política. Lo que predomina es el consumismo desahogado de toda serie de productos, el crecimiento ilimitado de la producción, cuyo efecto a corto, mediano y largo plazo es la degradación-destrucción de los sistemas ecológicos naturales. A este panorama de cambios sucesivos masivos e incontrolables se puede agregar la transgresión de leyes biológicas de parte de algunos sectores de la ciencia: reproducción *in vitro*, clonación, cultivos de tejidos humanos y de células

11 De acuerdo con Durkheim, estas situaciones pueden abrir el espacio a la anarquía y a la anomia. Ver: Durkheim, E. (1897). *Le suicide : étude de sociologie*. Félix Alcan.

madre. En paralelo, se puede constatar el debilitamiento o el abandono de las creencias religiosas e ideológicas instituidas tradicionalmente: fin de las ilusiones y desencantamiento del mundo, así como las laicas: pérdida de los ideales revolucionarios y de transformación social, ausencia de creaciones utópicas, sensación de desesperanza y crecimiento de la apatía. A este abanico de cambios acelerados le podemos agregar la incertidumbre e indefinición de los roles parentales y la problemática de género y de orientación sexual.

Lo expuesto daría cuenta de la creación (en la conceptualización castoridiana) de nuevas significaciones imaginarias ligadas al desarrollo de las ciencias, la técnica y la creciente instrumentalidad de las sociedades y del mundo. Estas nuevas significaciones se articularían con la aceleración del movimiento y el aumento de la incertidumbre, como acabo de mostrarlo. Esto nos permite tomar en consideración la hipótesis según la cual los cambios acelerados, acumulados e inducidos por las mutaciones económicas y culturales de la sociedad capitalista han terminado por incidir de manera radical en la identidad de los individuos y de las sociedades contemporáneas. Incidencia que, inevitablemente, ha conducido a una crisis de las significaciones imaginarias sociales constitutivas de la cohesión y coherencia social e individual. Podemos condensar esta crisis caracterizada por Castoriadis señalando su contenido básico: aumento del individualismo (no de la individualidad) y del aislamiento; promoción desmesurada del consumismo y de las tecnologías de la información; debilitamiento de “la política” como actividad creadora de nuevas instituciones y el concomitante fortalecimiento de “lo político” como capacidad para tomarse el poder; acrecentamiento de la corrupción; desestructuración creciente del tejido social creador de comunidades; búsqueda apasionada del bienestar a toda costa y, ligado a esto, la propuesta de un ideal de salud mental positiva como solución a las crisis individuales y colectivas, al sufrimiento psíquico y social, que promueve formas de sociedad y de seres humanos felices, realizados y sanos mentalmente. Un ideal de sujetos sin complejidad, en una sociedad paradisiaca, nostalgia de una infancia idealizada sin conflictos: especie de salida maníaca frente a la crisis de las sociedades contemporáneas.

Una consecuencia de la crisis de las significaciones imaginarias es la creación de una nueva significación imaginaria global caracterizada por la crisis misma de la sociedad: una especie de imaginario de la heteronomía social e individual dominante y modificador de los procesos fundamentales de la socialización. Este nuevo imaginario termina atacando el proyecto emancipatorio social e individual. En este punto estaríamos cerca de la hipótesis castoridiana del *ascenso de la insignificancia* en las

sociedades contemporáneas: crisis del proceso identificatorio, aumento del conformismo generalizado, crisis de la autorrepresentación de la sociedad, debilitamiento de la política y crecimiento del aislamiento y del individualismo, aumento de la incertidumbre y la aceleración de la vida cotidiana. Una época cuya característica central es “la atrofia completa de la imaginación política [...] y espiritual” (Castoriadis, 1990, p. 16). Es justamente la crisis de las significaciones imaginarias sociales las constitutivas de la crisis de dichas sociedades: sociedades a la deriva, según Castoriadis (2005).

De acuerdo con su análisis, el imaginario contemporáneo de la técnica, del progreso continuo e ilimitado y del dominio racional son significaciones correspondientes al exceso, la aceleración, la velocidad, la eficacia y la efectividad, y a la idea del poder explicativo de todos los fenómenos. Estas significaciones inscritas en la época contemporánea son creadoras de nuevos espacios y nuevas temporalidades. Siguiendo la lógica de esta reflexión, el desarrollo tecnológico se ha ido constituyendo como el indicador privilegiado de un mundo moderno más abierto, libre y asociado a una idea de progreso, a un nuevo sentido de la autonomía dirigido racionalmente y en un tiempo lineal: una idea de la emancipación del ser humano, entendida como la liberación de las limitaciones o ataduras, biológica, psíquica y social. El progreso en esta nueva significación socioantropológica termina confundándose con la visión del desarrollo progresivo de la historia hacia el mejoramiento humano desde el punto de vista biológico, psíquico y social. El resultado sería un ser humano ahistórico, en un presente eterno.

Si bien Castoriadis reconoce la existencia de nuevas formas creadoras de otros espacios sociales donde surgen nuevos sentidos y significaciones -la lucha de las mujeres, el reconocimiento de nuevas orientaciones sexuales, la lucha de los jóvenes y de los estudiantes-, no considera, sin embargo, que estos movimientos hayan logrado crear una nueva propuesta con una visión global de la sociedad y la necesidad de transformarla en su conjunto; para él, no estaríamos en un momento transitorio o coyuntural, sino en el inicio de una nueva época. En el campo de la filosofía, por ejemplo, se ha vuelto más importante el comentario y la interpretación de textos y autores del pasado o del presente, convirtiéndose el trabajo filosófico en gran medida en un interminable comentario de los comentarios (cierta hermenéutica), como sustituto del esfuerzo de pensar complejamente los fenómenos y correr el riesgo de crear nuevas maneras de abordar esta complejidad.

En esta misma dirección del análisis, se pueden citar los inmensos desarrollos tecnológicos, sobre todo en el campo de la neurobiología en los últimos 40 años. Es muy

frecuente la afirmación (sería más propio llamarla la fantasía, la ilusión o la locura) según la cual estamos muy cerca de la comprensión total del ser humano, pues este se dejaría explicar completamente desde el punto de vista de las neurociencias. Esta tendencia es bastante fuerte en el ámbito de la medicina mental: lo único faltante es encontrar la molécula perfecta para la curación de todas las perturbaciones mentales. En esta línea de pensamiento se termina eliminando el psiquismo (el alma, el espíritu, lo mental, el inconsciente) y, por lo tanto, este y sus productos no serían más que simples epifenómenos -formas secundarias debilitadas y faltas de determinación- de la actividad cerebral. El cerebro se convierte en una significación central y en el único factor explicativo de la complejidad del fenómeno humano. El psiquismo humano progresivamente se ha ido “cerebrizando” y esto es concomitante con la pobreza de las elaboraciones teóricas y filosóficas. Esta “cerebrización” de la subjetividad humana pretende liquidar el inmenso trabajo creador del psicoanálisis -y los complejos desarrollos de la medicina mental, la antropología, la filosofía, la sociología- para pensar la singularidad humana y la sociedad que la constituye en una circularidad creativa: circularidad, codeterminación creadora psiquismo-sociedad.

En el dominio del arte, la literatura y el pensamiento, cuya esencia es la creación de formas nuevas, Castoriadis ve una constatación de la crisis contemporánea: la tendencia a volver a las obras del pasado organizadas en museos atiborrados de turistas tomándose *selfies* junto a las obras. Hay una crisis de la creación de nuevas formas de pensamiento, artísticas, literarias y de lo que podríamos llamar un espíritu crítico y complejo. Esto no significa la abolición de la creatividad humana en el campo de lo artístico; sin embargo, muchas de las nuevas creaciones son aisladas, puntuales y no permiten caracterizar una época desde el punto de vista de la emergencia de nuevas formas creativas en este dominio.

Una afirmación radical sería señalar que el *avance de la insignificancia* y el *imaginario de la heteronomía social e individual* son verdaderas nuevas creaciones de la sociedad contemporánea, producto de la crisis de las significaciones imaginarias sociales.

Para Castoriadis (1994) el resurgir del proyecto de autonomía creado a partir del siglo XVII exige la creación de nuevos objetivos políticos y de nuevas actitudes humanas. Como él lo afirma, “es difícil intentar decidir si lo que estamos viviendo es un largo paréntesis o si estamos asistiendo al principio del fin de la historia de la sociedad occidental, como sociedad histórica, ligada al proyecto de autonomía social e individual y codeterminada por este (p. 24).

Las anteriores consideraciones de Castoriadis sobre la crisis del presente constituyen la base de mi reflexión sobre la presencia del odio. La hipótesis del *avance de la insignificancia* en las sociedades actuales es una tesis de gran valor heurístico para pensar la complejidad del fenómeno social actual. El análisis de Castoriadis (2005) abre la posibilidad política de transformar la deriva de las sociedades: “Todo depende del deseo y la capacidad de los hombres de cambiar su existencia social, de aceptar que ellos son responsables de su destino y capaces de asumir esta responsabilidad (p. 146). Es una invitación al debate, a la discusión política, a la reflexión teórica y al hacer efectivo de las sociedades y los individuos: un desafío al pensamiento y a la creatividad humana¹².

Una reflexión final

El término conformismo alude a una evanescencia del conflicto, a una especie de parálisis de la actividad de la sociedad instituyente, y a una muerte de la política y, en general, de la capacidad creadora del colectivo social.

Desde mi punto de vista, la tensión constitutiva entre estas dos significaciones (proyecto emancipatorio social e individual versus heteronomía) está siempre presente en las sociedades humanas. La cuestión radicaría en poder identificar cómo se manifiesta esta oposición según el período histórico a considerar. El hecho de que la tensión no sea evidente no significa su inexistencia; en los momentos creativos de la historia humana, una de las formas en la que dicha tensión se manifiesta es la constatación del surgimiento de nuevas formas en lo social, político o artístico: nuevas instituciones sociales, políticas, formas de pensamiento (el pensamiento crítico complejo, por ejemplo), expresiones artísticas, y, en el último periodo, el cine como arte. Estas son realizaciones creativas del mismo proceso, de la misma tensión constitutiva, siempre en acto, excepto cuando las sociedades o las culturas se extinguen.

12 El sociólogo polaco Zygmunt Bauman considera que la característica central de nuestro tiempo es la tensión entre los deseos individuales y las demandas sociales. Tesis cercana a la de Freud en *El malestar en la cultura* (1930). La tesis de Bauman sobre la “modernidad líquida” sugiere que la sociedad actual vive en un estado de incertidumbre permanente con relación al presente y al futuro. Las causas de esta incertidumbre no se pueden identificar claramente, y por esta razón se genera una sensación de impotencia y desamparo. Esta situación estaría en contradicción con la idea de la modernidad de la búsqueda de la autonomía y la salida de la dependencia infantil: dueños del destino y responsables tanto del éxito como del fracaso en la vida. Ver: Bauman, Z., y Dossal, G. (2014). *El retorno del péndulo. Sobre el psicoanálisis y el futuro del mundo líquido* (p. 18). Fondo de Cultura Económica.

Una pregunta se impone: ¿cuál es el tipo de ser humano que estas sociedades del conformismo generalizado producen? Una primera aproximación nos muestra un individuo que busca la transparencia, cuya vida es vivida en el presente inmediato, para quién lo imposible no existe (no en el sentido de la capacidad creadora, sino en el sentido de la afirmación de la omnipotencia infantil), sin espacio y sin tiempo, en la negación del conflicto psíquico y social.

Este es el terreno donde el odio hace presencia, no en su aspecto destructivo de los lazos sociales o relacionales, sino como odio creador de relaciones estables y de los tipos antropológicos que se corresponden con estas formas de relacionarse. Como lo he afirmado, el odio puede crear relaciones odiosas que pueden llegar a ser más estables que las relaciones amorosas, y una consecuencia de este movimiento es que el proyecto de autonomía social e individual aparece como irrelevante, sin consistencia, y lo que termina erotizándose es el conformismo generalizado, de acuerdo la hipótesis castoridiana.

CAPÍTULO 2

Orígenes psíquicos del odio

El espíritu infantil, agregándole los cuidados maternos, funciona como una organización al servicio del principio del placer y, por esto mismo, rechaza o se sustrae a las excitaciones del mundo exterior (Freud, 1985, p. 232).

Dinámica psíquica del odio

¿Por qué Freud?

En la reflexión psicoanalítica no encontramos desarrollos sistemáticos de la problemática del odio en el ser humano; si examinamos, en general, la manera en la que Freud desarrolla su pensamiento, es muy difícil precisar la lógica de su proceso creativo. Freud es el creador del psicoanálisis y como acabo de afirmarlo su creación se diferencia de la creación filosófica o científica propiamente. Es una nueva forma de pensar la subjetividad humana, o en otros términos, es la creación de una nueva antropología.

A propósito de esta afirmación, Claude Le Guen en su *Dictionnaire freudien* (2008) expresa que a veces una intuición, generalmente una observación a partir de la clínica, se impone a Freud de entrada y nunca será cuestionada (como el concepto de resistencia, por ejemplo). En otros momentos, después de una introducción precoz, la reflexión de Freud avanza con dificultad, haciendo retornos o rodeos a

reflexiones anteriores, además, aparecen nuevas preguntas, correcciones y revisiones (los mecanismos de represión en acto). Otras veces el término sobre el cual trabaja surge brevemente (fue el caso de los fantasmas originarios), o cae en desuso (la pulsión de dominio, por ejemplo)¹³, sin que el tema sea verdaderamente abandonado, porque de alguna manera sigue trabajando en su reflexión; una noción desaparece para reaparecer nuevamente, resignificada como concepto después de muchos años (las defensas). También puede pasar que otra noción se mantenga, pero más tarde pueda ser retomada de otra manera hasta tomar un sentido nuevo (noción de clivaje) (Le Guen, 2008, p. XI).

Este corto fragmento ilustra con claridad algunos aspectos de los diferentes caminos que siguen las elaboraciones del pensamiento freudiano y la complejidad de la forma en la cual articula las diferentes nociones, intuiciones y conceptos. También habría que agregar los errores de la técnica terapéutica y los fracasos de Freud. Él era capaz de profundizar una reflexión y crear nuevas conceptualizaciones a partir de sus errores: el concepto de transferencia, por ejemplo, es en esencia una elaboración teórica del fracaso del caso Dora. Su investigación progresa de manera abierta, interrogando constantemente sus hipótesis, volviendo sobre ellas y reconociendo sus incertidumbres. Esto no quiere decir que su pensamiento sea libre de contradicciones o que todas sus hipótesis sean válidas. En la obra de Freud se pueden encontrar algunas hipótesis no muy consistentes o bastante cuestionables, así como especulaciones temerarias, pero los ejes centrales de su reflexión conservan su fuerza y pertinencia en nuestros días.

El pensamiento freudiano no constituye un corpus conceptual acabado o sistemático. En este sentido, la pretensión de abarcar toda la reflexión freudiana como un sistema filosófico es una ficción. Para aproximarse al pensamiento de Freud se impone escoger una línea de reflexión, con el fin de orientar mejor el análisis. Considero la propuesta freudiana como un profundo movimiento del pensamiento que busca comprender la subjetividad humana, sin atribuirle una racionalidad o una

13 Especie de pulsión no sexual, que solo se une de manera secundaria a la sexualidad y cuyo fin es el de dominar el objeto por la fuerza. Esta expresión la utilizó Freud en varias ocasiones, pero su sentido no fue precisado. La palabra alemana *Bemächtigungstrieb* es difícil de traducir. Las traducciones *pulsión de dominio* o *instinto de posesión* no transmiten el verdadero sentido de la expresión en alemán. El término *dominio* evoca una dominación controlada y *posesión* transmite la idea de algo que se debe conservar. La expresión utilizada por Freud estaría más cercana a dominar y poseer por la fuerza (ver: Laplanche, J., y Pontalis, J. B. (1971). *Diccionario de Psicoanálisis* (pp. 339-343. Labor).

transparencia en lo que compete a su forma de expresarse en los actos humanos. Hay en Freud un reconocimiento de la condición enigmática de lo humano. Freud no concibe el psiquismo como una máquina ejecutora de simples algoritmos. Por el contrario, él postula un psiquismo con capacidad de alteración y de autoalteración constante como elemento constitutivo de su modo de ser.

En este punto es importante resaltar que la reflexión de Freud sobre la subjetividad humana no está separada de la interrogación a propósito de su propia subjetividad, su propia vida y su práctica como clínico psicoanalista. Su *opus magnum*, *La interpretación de los sueños* (1900), es en gran parte un análisis detallado de sus propios sueños, pero es también una indicación de la importancia y la necesidad que tiene el ser humano de reconocer su actividad psíquica inconsciente. Este es un camino indispensable para devenir una subjetividad autónoma. En la base de la reflexión freudiana se encuentra gran parte de la tradición de la filosofía occidental, incluyendo a Sócrates, Platón y los poetas trágicos como Sófocles. Freud descubre que la actividad psíquica es creadora y esto es fundamental para la organización y existencia de los seres humanos. De los grandes poetas trágicos griegos, Freud comprende que el desconocimiento, el rechazo, la represión de la actividad psíquica arcaica -que se expresa en las obras clásicas como la desmesura, el exceso, lo incontrolable: la *hibris* (del griego ὕβρις)- conduce inevitablemente a la catástrofe, tanto individual como social. El caso de la muerte de Sócrates y el final de la democracia ateniense son un claro ejemplo.

En este mismo sentido, la Primera Guerra Mundial fue un hecho contundente que afectó de cerca a Freud y su familia (dos de sus hijos fueron a la guerra). En esta época, Freud no había desarrollado su idea de la pulsión de muerte. Retoma la tesis expuesta en *Tótem y tabú* (1913), según la cual en el ser humano hay una predominancia primitiva de las pulsiones homicidas e incestuosas que no logra controlar. En un principio, la guerra, con toda su carga de violencia y furia, parecía corroborar sus intuiciones sobre la condición humana. De esta época están los escritos sobre la guerra y sus reflexiones sobre la muerte. En *El malestar en la cultura* (1930) Freud desarrolla la idea de que el proceso civilizador no es suficiente para contener el retorno del psiquismo arcaico destructor. Se podría afirmar que Freud considera el mal como una fractura metafísica del ser humano. En el texto sobre la guerra y la muerte, Freud examina la relación de los hombres con la muerte y toma distancia con respecto a los acontecimientos reales de la guerra en curso para dirigir su reflexión al origen de lo que para él son las dos pasiones fundamentales del ser humano: el odio y el amor,

dos emociones condicionantes de la actitud de los seres humanos ante la muerte y estrechamente relacionadas con el enigma del mal.

En esta dirección quiero centrar la reflexión. Me parece de la mayor importancia aproximarnos, desde la perspectiva psicoanalítica, a la comprensión de la realidad psíquica para explorar las raíces del odio. Esta es una manera de acercarnos a los estratos más oscuros y arcaicos de nuestro psiquismo, para poder pensar las tendencias destructivas y autodestructivas individuales y sociales¹⁴. Este sería el objetivo central de este esfuerzo de elucidación de esa parte oscura del alma humana.

La reflexión que voy a presentar, como lo he señalado, no está escrita de forma sistemática en la obra freudiana; es un esfuerzo de síntesis, basado en el pensamiento, cuya intención no es simplificar la complejidad y la profundidad del análisis freudiano, sino un intento de comprensión crítica de aspectos de su obra. Conocer la actividad psíquica, como Freud lo pretendía, es un paso fundamental en la constitución de una subjetividad autónoma, libre y deliberante en una sociedad igualmente autónoma y democrática. En este punto la reflexión psicoanalítica se articula con el pensamiento castoridiano para crear su ontología: la ontología de la creación.

La vida mental arcaica

La descripción que Freud propone del espíritu infantil -citado en el epígrafe que encabeza este capítulo- es calificada por él como una “ficción”¹⁵, dado que, en la realidad, una organización de ese tipo “no se sabría cómo podría perpetuarse, incluso por un tiempo muy corto y, por lo tanto, no podría ni siquiera comenzar a existir” (Freud, 1985, p. 137). En el mismo texto, Freud justifica esta ficción teórica¹⁶ al crear como condición de existencia de esta organización infantil los cuidados maternos. Materno no se refiere exclusivamente a la madre real, que por regla general es la encargada de procurarlos; estos cuidados pueden ser dados por sustitutos maternos y, en general,

14 “[...] Pero hay otra cosa. Esta noche, esta terrible oscuridad se vuelve benéfica si somos capaces de acogerla con los ojos abiertos y en la verdad de la mirada” (Tardieu, 2009).

15 Es claro que el sentido “ficción” no es el de la interpretación popular: la ficción como algo fantástico, falso y con un sentido debilitado. La *ficción teórica* en Freud es sobre todo un recurso heurístico, que le permite analizar de manera separada el proceso para una mejor comprensión.

16 Freud (1967) califica también de *ficción teórica* la idea de un aparato psíquico primitivo “que solo esté constituido de procesos primarios” (p. 513).

por el núcleo familiar que rodea al recién nacido. Castoriadis (1975) retoma este sentido freudiano del psiquismo: “un núcleo inicial del psiquismo caracterizado por la referencia a sí mismo, el narcisismo ilimitado, la no distinción entre *sí mismo* y la realidad” (p. 429). Para Castoriadis esta organización originaria sería radicalmente inapta para la vida, si no existiera *al mismo tiempo* la institución social, la única que puede limitar la omnipotencia radical del psiquismo y constituir un individuo a partir de este. En resumen, para Freud la condición de existencia de este núcleo arcaico del psiquismo sería “los cuidados maternos”, lo que para Castoriadis sería, en otra dimensión, “la institución social”. Una lectura atenta de la reflexión freudiana muestra que la idea de una apropiación narcisista arcaica está articulada a la sociedad y, por lo tanto, no se pueden concebir de manera separada: los cuidados maternos humanos son dados por un individuo ya socializado.

Si, como acabo de afirmar, en el origen del proceso de constitución de la subjetividad humana la unidad de base es la pareja madre-hijo o institución social-niño, podemos interrogar la afirmación de Freud sobre la necesidad de concebir el espíritu infantil arcaico funcionando según el principio del placer, y por esta razón tiende a rechazar y desconocer la realidad del mundo exterior.

Esta ficción me parece de la mayor importancia, porque es justamente en este psiquismo arcaico donde están los elementos originarios del amor y del odio. De allí la observación de Freud (1968), según la cual, “lo exterior, el objeto, lo odiado, serían desde el origen idénticos” (pp. 147-174). En la génesis de la construcción del objeto, todo lo que es percibido como exterior a este espíritu arcaico es, ante todo, perseguidor, desagradable, odiado.

La representación freudiana de una apropiación afectiva (libidinal) originaria del “yo” -o la propuesta del modelo del “principio de placer” concebido como descarga de la libido y como forma primera de funcionamiento mental- es una concepción próxima del modelo biológico de la época. La base fisiológica de la energía sexual existiría, desde el principio, en el recién nacido y tendría un sustrato biológico¹⁷.

17 El modelo biológico-neurológico de finales del siglo XIX concibe la experiencia de satisfacción como una descarga de energía. Se trataría de una cantidad de energía que produciría displacer al acumularse y la cual tiende a descargarse al circular por el sistema nervioso, por vías eferentes. Cuando hablamos de energía, a propósito del aparato psíquico (energía psíquica), este concepto es irreducible al concepto de energía en la biología o en la física. La experiencia clínica condujo a Freud a la convicción de que el sueño expresa y trata de satisfacer un deseo infantil. Esta es la razón por la cual él piensa en un principio del placer en la base del funcionamiento mental arcaico. En este punto se

Freud (1962) habla también de una energía sexual encerrada y contenida en el *yo*, una especie de pulsión sexual independiente de su objeto y productora de experiencias alucinatorias de satisfacción: “es probable que la pulsión sexual sea, al principio, independiente de su objeto y, por lo tanto, no son las características de este último las que determinan su aparición” (p. 54.). Si nos situamos en el estado arcaico, estamos en un campo psíquico indiferenciado, en donde el *yo*, entidad psicológica diferenciada, aún no tendría existencia¹⁸.

En la lógica de la argumentación que traemos, la idea de una apropiación libidinal del *yo* no sería comprensible en el estado arcaico. Se trataría de un estado indiferenciado, otro modo de ser, donde no existe ni el tiempo, ni la contradicción, ni el pensamiento conceptual. El pensamiento lógico conceptual (procesos secundarios, según Freud) no logra concebir una apropiación libidinal de un sí mismo que aún no se ha diferenciado, una apropiación de sí mismo antes de toda diferenciación. A esta actividad psíquica arcaica, la más primitiva del funcionamiento mental, en la teorización freudiana corresponde al *proceso primario*. Se trataría de una forma mental arcaica completamente diferente del *proceso secundario* o pensamiento conceptual. Esta actividad mental arcaica, “la realidad psíquica”, es desde el punto de vista filosófico una nueva creación ontológica, otro modo de ser. Podemos preguntarnos entonces: ¿es acaso esta la razón por la cual Freud habla de “ficción”? ¿El pensamiento conceptual solo puede pensar la “realidad psíquica arcaica” como una “ficción”?

La intuición de Freud de una actividad mental arcaica, capaz de producir experiencias alucinatorias de satisfacción sin “objeto”, es decir, sin la participación de una realidad exterior fuente de la satisfacción del deseo, permite postular diferentes estados de actividad mental entre el espíritu arcaico y el espíritu diferenciado que emerge. Así mismo, existirían dos principios diferentes de funcionamiento mental: el principio del placer y el de realidad. Como lo he anotado, estamos frente a la creación de otro modo de ser, una nueva creación ontológica, la actividad mental arcaica

podría plantear una primera división u oposición entre una actividad psíquica ligada al cuerpo y una actividad psíquica como realidad psíquica en el dominio propiamente psicológico. En este sentido, en el campo del psiquismo no se hablaría de “descarga de energía” para explicar el placer. Volveré sobre este punto.

18 “No existe desde el principio, en el individuo, una unidad comparable al *yo*, y para que la apropiación libidinal del *yo* (el narcisismo) sea posible, es necesario ‘una nueva acción psíquica’” (Freud, 1969, p. 84). Esta nueva acción psíquica es el proceso de identificación que justamente va a permitir la constitución del *yo* como instancia psíquica.

cuyo funcionamiento es completamente diferente al pensamiento lógico-racional de proceso secundario, y desde el punto de vista filosófico, este nuevo modo de ser es irreductible a lo biológico y lo social. El individuo que la sociedad va a constituir a partir de este núcleo arcaico es también irreductible al estrato biológico.

Freud no desarrolla a fondo su intuición. Su reflexión queda atrapada en la idea de que la actividad arcaica del espíritu consiste simplemente en liberar la tensión producida por una necesidad corporal displacentera: el espíritu quiere liberar esta tensión acumulada lo más rápido posible y esta liberación sería la fuente del placer. Para resumir, el “principio de placer” del espíritu infantil tendría como único objetivo la liberación, por la vía más corta, de una tensión acumulada¹⁹. Sin embargo, la reflexión freudiana, desde el punto de vista filosófico, contiene los elementos que permiten caracterizar la “realidad psíquica” -la vida mental arcaica- como un modo de ser con peso ontológico propio. Esta actividad mental arcaica, que se desarrolla en el proceso primario, no solo es diferente a la actividad mental del proceso secundario (proceso de pensamiento conceptual y lógico) en la forma (su modo de ser), sino también en su funcionamiento. Para el caso que estoy desarrollando, ese espíritu arcaico es el origen de las dos emociones fundamentales que pretendo comprender en este texto: el amor y el odio, dos aspectos de una misma emoción, dos caras de una misma moneda, que pueden coexistir en el espíritu arcaico con la misma fuerza y pueden ser representados por la misma imagen onírica.

En 1920 Freud propone una “segunda tópica” en su conceptualización teórica²⁰, que para André Green (2010) es la introducción de una diferencia radical entre el inconsciente de la primera tópica y el *ello* de la segunda tópica; se trata de una verdadera revolución conceptual (p. 151). Con la introducción de una nueva instancia psíquica -el *ello*- Freud se aproxima más profundamente a una caracterización de la

19 Como he dicho, el principio de placer, considerado como liberación o descarga de la libido, modelo muy próximo a la neurobiología de la época, es cuestionado más tarde por Freud en su texto sobre la neurosis de guerra (1920-1923). En este tipo de patología la persona afectada reproduce el mismo sueño traumático. La hipótesis de un “más allá” del principio del placer significó una ruptura con los mecanismos neurobiológicos que apoyaban sus hipótesis y, al mismo tiempo, el inicio de una revisión profunda de su teoría sobre el aparato psíquico.

20 Freud comienza su reflexión planteando la existencia de tres instancias psíquicas constitutivas del aparato psíquico: consciente, preconsciente e inconsciente, llamados la primera tópica. Luego se produce el cambio conceptual a la segunda tópica, al introducir las instancias psíquicas del *yo*, el *ello* y el *superyó*.

actividad del espíritu arcaico. En su nueva tónica, el *ello* sería un proceso caracterizado por las pasiones, en contraste con el *yo* que representaría lo que se puede llamar la razón y el sentido común (p. 154). Si el componente constitutivo esencial del *ello* son las pasiones o, en términos más fuertes, las emociones, el *ello* quedaría enraizado de manera inseparable en el cuerpo. En este punto la reflexión freudiana no solo estaría creando un nuevo concepto, sino también se estaría logrando una aproximación al núcleo de la actividad pulsional arcaica, origen del amor y del odio. Se trataría de un “yo-cuerpo” en continuidad con un *ello* pulsional que se expresa, sobre todo, por afectos. La dinámica percepción-representación sería una elaboración posterior del psiquismo. El concepto que caracterizará las formas elementales de la vida arcaica del psiquismo será “*la moción pulsional*” (p. 155).

De acuerdo con esta interpretación, en el *ello* predominaría el afecto (las emociones) y el movimiento pulsional arcaico. La vida psíquica arcaica sería esencialmente actividad pulsional en movimiento. Esto tendría consecuencias importantes para la reflexión filosófica sobre la representación y el proceso de constitución de la vida psíquica inconsciente. Proceso que pasa por una verdadera apertura al mundo exterior y a la sociedad. En el origen del espíritu arcaico la dinámica pulsional es, en esencia, un movimiento, una actividad que solo puede devenir objeto de la conciencia por la mediación de una representación. La pulsión arcaica, muy ligada a lo corporal, se trasformaría en representación inconsciente a partir de la cual se convertiría en representación consciente. Se trataría de un proceso de mutación o, mejor, de elaboración, de pasaje de la moción pulsional (corporal) a la representación inconsciente, luego preconscious, y finalmente, consciente. El movimiento pulsional arcaico sería anterior al lenguaje, y como tal, es solipsista; sin embargo, este movimiento puede crear un pasaje hacia la representación y al lenguaje. A partir de este punto de vista estaríamos pensando desde una concepción abierta de la noción de actividad arcaica freudiana.

El *ello* sería la instancia que contiene los deseos, los afectos y la rabia inconscientes. Allí estaría la base de los constantes conflictos que el “yo” deberá afrontar todo el tiempo. De estos conflictos pueden surgir patologías que terminan dirigiendo la rabia y el odio contra sí mismos: toda la furia, el odio que debería ser dirigido hacia el exterior, retorna contra el sujeto mismo.

Para el trabajo clínico en las sociedades contemporáneas, y para la comprensión de muchas de las problemáticas sociales que se expresan en la clínica psicoanalítica, la profundización del pensamiento freudiano permite ampliar la comprensión de la

crisis de las sociedades contemporáneas y su relación con el tema central que se desarrolla aquí: la presencia del odio.

Las llamadas “nuevas patologías”, claramente condicionadas por las transformaciones sociales, nos remiten a universos que se deben entender de otra manera. Tal es el caso de las estructuras psíquicas cuya tendencia dominante es el pasaje al acto: autoagresiones corporales, intentos de suicidio, suicidio, así como las agresiones a los otros (asesinatos, violaciones, feminicidios). Estructuras psíquicas marcadas por la repetición de síntomas y patologías mentales con una tenaz resistencia a los cambios; así mismo estructuras psíquicas cuya característica son el pasaje al “cuerpo”: formas psíquicas cuya expresión son los síntomas corporales (psicosomáticas) que en muchos casos son mortales²¹.

Raíces psíquicas del odio

Castoriadis, en 1995, en el coloquio *Perspectiva psicoanalítica sobre el neofascismo y las políticas antinmigración: Europa y Estados Unidos*, realizado en San Francisco, Estados Unidos, presentó un ensayo titulado *Las raíces psíquicas y sociales del odio* (Castoriadis, 1999, pp. 183-196). En este ensayo afirma que la violencia desatada durante la Primera y Segunda Guerra Mundial, en especial durante la segunda, fue una explosión de agresión ilimitada, expresada en las diferentes formas de racismo: asesinatos indiscriminados a poblaciones enteras de civiles, violaciones, destrucción de monumentos y de casas de habitación, asesinatos y torturas infligidas a los prisioneros, masacres de la población judía (el holocausto). Toda esta dimensión alcanzada por la violencia mortífera, que ha hecho reflexionar a múltiples autores sobre la irreparabilidad del daño producido a la condición humana, lleva a Castoriadis a concluir que:

[...] independientemente de la importancia de otras condiciones, o de otros factores concomitantes que hayan podido incidir en la producción de este fenómeno de violencia genocida desencadenada, es imposible comprender el comportamiento de la gente que participó en estos hechos si no se percibe ahí la materialización de *afectos de odio extremadamente potentes*. (p. 183)

21 Green introduce el concepto de desligamiento (*déliasion*) para caracterizar el trabajo de la pulsión de muerte. Si la moción pulsional no puede efectuar el trabajo de ligamiento, este terminará por descargarse en actos (autoagresiones, suicidios, asesinatos), alucinaciones o somatizaciones.

Esto conduce a Castoriadis a una reflexión sobre las raíces del odio, apoyándose en las elaboraciones psicoanalíticas sobre este complejo fenómeno²².

Para Castoriadis (1999), son dos fuentes que se refuerzan la una a la otra:

1. Desde el punto de vista psíquico y siguiendo a Freud, Castoriadis señala como primera fuente del odio la tendencia fundamental del psiquismo humano a rechazar lo que no es él mismo. Para el psiquismo arcaico rechazar es odiar y, en su lógica, lo odiado debe ser eliminado.
2. Desde el punto de vista social, Castoriadis resalta la relativa necesidad que tienen las sociedades de mantenerse en una especie de cerramiento sobre sí mismas, al crear un interior de significaciones e instituciones que le confieren unidad y cohesión como sociedad.

Como he indicado con anterioridad, todo lo que es exterior, aun si es amoroso, es percibido por el psiquismo arcaico como amenazador y persecutor. Estas emociones extremas y arcaicas, el amor y el odio, tienen destinos ligados que afectan la vida de cada ser humano.

Antes de la etapa llamada por Freud como *narcisismo primario*, se ha señalado la existencia de un psiquismo arcaico indiferenciado, cerrado sobre sí mismo, donde los afectos y los deseos están orientados hacia una imagen de *sí* como unidad primaria del sujeto humano. Se trata del núcleo psíquico original, especie de narcisismo arcaico, anterior al narcisismo primario. Esta sería la primera forma indiferenciada de lo que posteriormente será el *yo*. Este estado arcaico de completud y de apropiación “amorosa” de sí mismo será la matriz del sentido para el ser humano:

Lo que el psiquismo considerará para siempre como sentido es este estado “unitario”, donde “sujeto” y “objeto” son idénticos: representación, afecto y deseo son una misma cosa. El deseo es inmediatamente representación (posesión psíquica) de lo deseado y es, por lo tanto, afecto de placer, la forma más pura y fuerte de la omnipotencia del pensamiento. (Castoriadis, 1999, p. 184)

22 En la historia de la infamia tendríamos que resaltar, como un capítulo particularmente monstruoso del racismo, la esclavitud de la población negra. Además de las atrocidades físicas cometidas contra ellos, el odio les suprimía su condición humana. Los efectos de este odio siguen presentes en la violencia étnica contra los inmigrantes de las poblaciones africanas.

En el estadio arcaico indiferenciado, el amor y el odio tampoco estarían diferenciados. En una etapa más avanzada del desarrollo psíquico sufrirán una diferenciación que marcará para siempre la relación con el objeto: la ambivalencia afectiva²³. Esta indiferenciación arcaica del amor y el odio se conservará para siempre en el sujeto humano: una misma moneda con dos caras que, en cualquier momento, son intercambiables. El amor y el odio, hacia sí mismo y hacia el otro, están en el origen del psiquismo humano, no como una esencia metafísica, sino como parte constitutiva de la subjetividad humana. La ambivalencia afectiva sería una oscilación constante de la presencia-ausencia del objeto amado-odiado. Siempre estaríamos en esta oscilación afectiva y nunca estaríamos seguros de en qué lado de esta emoción estaríamos. La predominancia exclusiva de una de las situaciones (amor-odio) conduciría a los estados psíquicos patológicos.

El núcleo representativo originario del psiquismo descrito es otra región del ser que Freud llamó *la realidad psíquica*. Según Castoriadis (1995, p. 426) es una actividad psíquica originaria que es la base misma de la imaginación creadora. Se trata de una representación psíquica primera, una unidad de sentido, antes de toda separación y diferenciación del psiquismo. Es la emergencia de una nueva complejidad. Una creación ontológica irreductible a lo biológico y a la sociedad, con un modo de ser propio y fuente inagotable de la subjetividad humana. En ese núcleo originario está el amor y el odio como pasiones constitutivas y/o destructivas.

Amor y odio

Castoriadis, al desarrollar la intuición freudiana, habla también de un núcleo originario arcaico anterior al proceso primario que deberá sufrir una ruptura para posibilitar la creación de un individuo como producto socializado. Desde mi punto de vista, no se trataría de una ruptura de algo completamente cerrado sobre sí mismo; de ser así, el proceso de socialización nunca se podría llevar a cabo. Se trataría, más

23 En la reflexión psicoanalítica esta unidad arcaica afectiva va a sufrir una primera división, que creará un interior apropiado siempre positivamente y correspondiente al “buen seno”, y un exterior que sería apropiado negativamente, que se relacionaría con el “seno malo”. Aquí bueno y malo no tienen la connotación religiosa o moral, es simplemente una oposición de sentidos interior y exterior. En una etapa posterior este “buen seno y mal seno” van a coincidir en el mismo sujeto (la madre o sus sustitutos) y esta es la base de la ambivalencia afectiva que marcará para siempre la relación con el objeto amado. Este objeto (sujeto) unificado será portador de dos cualidades opuestas. En tanto es portador del objeto malo, es odiado, y en tanto es portador del buen objeto, es amado. Desde el punto de vista psicoanalítico, la relación con el objeto siempre estará marcada por un doble signo.

bien, de una ruptura como inicio de proceso y apertura a la socialización, para lo cual el afecto, el amor y el acogimiento social son fundamentales.

Una condición imprescindible para la iniciación del proceso de subjetivación humana es la predominancia del amor sobre el odio. Este núcleo originario del psiquismo, apropiado amorosamente, o mejor, erotizado en el sentido freudiano, será utilizado por la sociedad para darle sentido al sujeto y, por esta vía, socializarlo²⁴. En la realidad social del recién nacido, el mundo donde nace debe ser un mundo “amable” en los dos sentidos: amoroso y acogedor. La clínica psicoanalítica de niños, niñas y adolescentes con perturbaciones graves, muestra los efectos desastrosos de las carencias amorosas en dicha etapa. Los portadores de esta *amabilidad del mundo*, por lo general, colman a los recién nacidos de afecto y reconocimiento amoroso. El problema no reside en darles a los niños amor en exceso, sino en la imposibilidad de transmitir el afecto de manera continua, armoniosa y afectuosa a sus propios hijos. Esta situación pone en riesgo y compromete seriamente el desarrollo de los niños, sus relaciones con los otros y su capacidad para amarse a sí mismos. La falla en la continuidad y apropiación del afecto amoroso en la infancia contiene el germen de una desvalorización que abre la puerta al odio de sí mismo. Cuanto más precoces sean estas carencias, mayor es el efecto sobre la ausencia de un amor de sí mismo y el consecuente desencadenamiento del odio destructor²⁵.

Siguiendo la reflexión psicoanalítica, este estado arcaico originario del espíritu es caracterizado como un estado de tranquilidad psíquica. En el proceso de subjetivación, la ruptura de este estado inicial es condición para la sobrevivencia (psíquica

24 Desde el punto de vista filosófico, se podría plantear que en este estado arcaico coexistirían un principio de unificación y un poder de diferenciación, así como la capacidad de crear la alteridad. En este sentido, las correspondencias unificadoras serían predominantes sobre las tendencias separadoras. Las metáforas de Freud -de un período “autista” en el recién nacido- y de Castoriadis -de una “mónada psíquica” cerrada sobre sí misma- son en realidad “ficciones teóricas”. Las investigaciones contemporáneas sobre el desarrollo de los recién nacidos señalan que el estado de indiferenciación entre un “sí mismo” y el otro (la madre, su sustituto, la sociedad) nunca se da en la realidad: no habría un período de autismo o monádico (ver: Stern, D. (1989). *Le monde interpersonnel du nourrisson*. Paidós). Lev Vygotsky, en 1934, sostenía esta misma tesis en su libro *Pensamiento y lenguaje*.

25 En la práctica psicoanalítica no siempre se puede detectar claramente el odio o el rechazo parental. En ocasiones este se manifiesta por un amor posesivo, incondicional y sin distancia, que imposibilita la separación y desarrollo de una subjetividad autónoma. De la misma manera, el hecho de que una madre no pueda amamantar a su hijo no significa que la corriente afectiva básica esté ausente para la socialización del niño.

y física) del recién nacido. Según Castoriadis (1999), la ruptura de este amor de sí mismo (especie de energía libidinal indiferenciada) se va a escindir en tres partes:

1. Una parte queda como amor del núcleo psíquico primario, que será el origen de un egocentrismo, de la omnipotencia narcisista inerradicable que acompañará al sujeto para siempre. Este amor de sí inmoderado no es negativo. En etapas posteriores será la base del reconocimiento y valoración de sí mismo. Sin embargo, allí también está el germen de la omnipotencia real del pensamiento, de la exclusión del otro, del odio.
2. Otra parte de este amor de sí mismo es transferida al primer objeto amoroso bajo la forma de una identificación arcaica; es el comienzo de la aparición del otro diferente, pero indiferenciado, no totalmente separado del núcleo psíquico arcaico: “yo soy también el otro”. El otro todavía no es un sujeto diferenciado del sí mismo: *Ich bin die Brust* (yo soy el seno)²⁶.
3. Y una última parte de este amor de sí mismo se transformaría en odio del mundo exterior. Esta es en esencia la tesis freudiana. Al hablar de mundo exterior, no se hace referencia solamente a la sociedad en su conjunto, sino también al individuo socialmente fabricado por esta. Allí estaría una de las raíces del odio hacia sí mismo. El individuo creado por la sociedad se convertiría en una exterioridad odiosa, una especie de cuerpo extraño para el psiquismo arcaico (pp. 183-196).

Esta ruptura-apertura, originaria y constitutiva del ser humano, en la lógica del pensamiento psicoanalítico, va a generar una primera creación imaginaria, especie de alucinación del seno. Esta situación es insostenible durante mucho tiempo, porque la realidad social termina imponiéndose. Sería el inicio de la creación de la falta, el origen de la angustia y la rabia: la ausencia del otro implica la creación del objeto y su falta. Esta falta es vivida por el espíritu arcaico como ausencia de sentido y esta, desde el punto de vista de este espíritu arcaico, es la fuente de la angustia.

26 Según Castoriadis, esta frase expresada por Freud en uno de sus últimos escritos no ha sido considerada en su verdadero contenido y profundidad por los psicoanalistas. Para el espíritu arcaico esta frase no es atributiva, es decir, no se trata de una relación entre dos: yo y el seno; tampoco de un nuevo estado indiferenciado absoluto, apropiado afectivamente en este proceso de ruptura. Hace referencia a una relación de fusión, de *identificación indiferenciada arcaica*. Al introducir el proceso psíquico de la identificación estamos en el origen de lo que posteriormente será una relación atributiva, donde el otro diferente tomará cuerpo como alteridad.

Como he afirmado, la relación del sujeto con el objeto (sujeto) de amor es ambivalente; sin embargo, esta ambivalencia, por regla general, se resuelve con la predominancia del amor sobre sí mismo y de los otros, lo cual asegura la existencia y supervivencia del sujeto en la realidad social. No obstante, el odio arcaico contra ese individuo exterior a sí mismo -el individuo socialmente construido, la sociedad en esencia- continúa existiendo en forma silenciosa y larvada, agazapado -en su forma destructiva- en las profundidades del psiquismo arcaico.

Desde el punto de vista psicoanalítico, el odio no sería esencialmente negativo, ni el origen absoluto del mal, ni una fractura metafísica insuperable, sino una complejidad afectiva que comprende tres características o signos esenciales.

El primer signo: el odio hacia el otro individuo creado por la sociedad. Es la otra cara de la moneda del amor a sí mismo como creación social. En esta cara amorosa de sí mismo, el “yo” sería lo positivo, el bien, lo armónico, lo aceptable, y en la otra cara de la moneda, el otro diferente sería lo negativo, el mal, lo inarmónico, inaceptable.

El segundo signo: el odio contra el individuo que yo soy como creación social. Lo que soy como individuo es extranjero al espíritu arcaico: es el origen primitivo del odio a sí mismo. Este odio de sí es constitutivo de la subjetividad humana y es uno de los núcleos del componente destructivo del odio. El odio volcado sobre sí mismo significa la autodestrucción: dinámica del pasaje al acto, odio hacia sí mismo que se expresa en las agresiones al cuerpo y en el suicidio. El odio hacia sí mismo hace parte de la actividad psíquica arcaica. Este odio proyectado sobre el otro sería el origen de las diferentes formas del racismo, la xenofobia y el rechazo a la diversidad. Lo diferente de mí es el mal por perseguir y a erradicar. En la lógica de la intuición freudiana, este rechazo radical de la realidad, convertido en rechazo y odio contra el individuo creado por la sociedad, está continuamente presente y nos remite a la idea de una ambivalencia arcaica de la subjetividad humana. El sujeto social será apropiado como objeto de sí mismo, de forma contradictoria y doble: de manera positiva, como una creación que elabora y sustituye el espíritu arcaico indiferenciado, y de manera negativa, como rechazo a la ruptura de este estado arcaico indiferenciado o de “tranquilidad psíquica”, cerrado sobre sí mismo, como he venido explorándolo.

En este punto, podría adelantar la hipótesis de que este odio de sí es un componente esencial de todos los seres humanos y es objeto de una elaboración psíquica constante. En este núcleo psíquico arcaico -que nos es difícil reconocer de forma abierta- se encuentran las formas más densas, crueles y asesinas del odio hacia el

otro. Se puede afirmar que el odio radical y, por lo tanto, excluyente del otro diferente, es una proyección del odio a sí mismo contenida en el psiquismo arcaico. En la clínica psicoanalítica se puede constatar que la ausencia de las figuras parentales o sus sustitutos, la falta de amor o el odio producen en los niños la tendencia a odiar a los otros y a odiarse a sí mismos.

Las expresiones más extremas del odio al otro se manifiestan en las diferentes formas del racismo, xenofobia, misoginia; odio a los pobres y desvalidos, al inmigrante, a la diversidad, el “narcisismo de las pequeñas diferencias” en la conceptualización psicoanalítica. En general, todas las formas de exclusión de lo diferente a sí mismo, a la alteridad, constituyen “monstruosos desplazamientos psíquicos mediante los cuales el sujeto puede *guardar el afecto cambiando de objeto*” (Castoriadis, 1990, p. 36). De allí que en las formas extremas de racismo -político o religioso- no se pretenda convertir, transformar o ganar al otro como adepto: el otro odiado es inconvertible, es una esencia intransformable condenada a desaparecer (p. 34). Esta es una de las razones por las cuales la forma del odio descrita aquí es totalmente excluyente; este odio solo busca la muerte o la desaparición real del otro, y en algunos casos extremos, la desaparición radical de sí mismo, cuando la proyección del odio retorna sobre sí.

El tercer signo: el odio como diferenciador del otro y como creador de nuevas posibilidades. En el proceso de constitución de la subjetividad esta característica del odio permite no fundirse en una identidad indiferenciada originaria. Dicha separación dará paso a la creación de identificaciones no fusionales que van a permitir el desarrollo y creación de la subjetividad como una diferenciación y una especificidad propia del sujeto. Este componente del odio como diferenciador también contiene la posibilidad del cambio y la transformación. La destrucción-creación es un par indisoluble: crear lo nuevo es destruir. La destrucción no tiene el sentido de la desaparición total, sino el de la creación de nuevas formas: subjetivas, artísticas, institucionales, sociales. Este componente del odio se deja elaborar en las formas creativas.

La pregunta que se impone concierne a la segunda forma del odio arcaico caracterizado aquí, y es la base de la hipótesis de este trabajo sobre la presencia del odio en las sociedades contemporáneas: ¿este odio excluyente, asesino, monstruoso, es superable desde el punto de vista del individuo y de la sociedad? Castoriadis (1990) vislumbra una salida, y la formula como un enigma: “Esta superación requiere [...] una aceptación de nuestra mortalidad “real” y total, una aceptación de nuestra segunda muerte que sigue después de nuestra muerte a la totalidad imaginaria y a la omnipotencia arcaica, en otros términos, a la capacidad de incluir el universo en

nosotros” (p. 36). Superar este componente del odio radical y excluyente pasaría por la aceptación de nuestra finitud, de nuestra limitación –aceptación de la castración simbólica en el sentido psicoanalítico- y del proceso de socialización como constitutivo de nuestro lugar en el mundo.

La sociedad, el mundo, el cosmos ejercerían una doble función sobre el psiquismo arcaico. Por una parte, el establecimiento de límites y constreñimientos a la omnipotencia originaria inconsciente del ser humano, con sus fantasmas de inmortalidad y de dominio total del destino individual y social. Por otra parte, y al mismo tiempo, la creación de la subjetividad y la realidad social como espacios siempre abiertos de alteridad.

Toda actividad psíquica humana se despliega en tres espacios inseparables: el espacio de la representación, el espacio del deseo y el espacio del afecto (Castoriadis, 1997, p. 119).

En la patología mental grave (psicosis esquizofrénicas, por ejemplo) el odio puede ocupar el espacio del deseo, y como consecuencia de esto, desde el punto de vista clínico, los otros (la sociedad, las personas, el mundo) se desencarnan, pierden consistencia y se convierten en voces perseguidoras que dan órdenes de obligatorio cumplimiento. El otro, metamorfoseado en una voz, solo da órdenes positivas o negativas, y dado que el espacio del deseo está ocupado por el odio, el deseo está desactivado y la persona no tiene otra alternativa que obedecer y someterse. El deseo en el ser humano es una fuerza motivante que, al asociarse a las creencias, significaciones y sentidos sociales, produce la acción, el acto. En el psiquismo arcaico esta fuerza motivante del deseo no produce actos, pero cuando el lugar del deseo es ocupado por el odio, los efectos para el sujeto son devastadores; en otros términos, si el odio toma el lugar del deseo, el acto deviene mortífero. Una de las consecuencias graves de la ausencia del deseo es la perturbación del afecto; el afecto es reemplazado, pulverizado, por una angustia incontrolable (Castoriadis, 1997, p. 119). El amor y el odio en el espíritu arcaico pueden coexistir y ninguna de estas emociones atenuará la fuerza del otro.

El deseo es un elemento fundamental para las relaciones humanas, para la relación con el mundo (cosmos) y la sociedad en su conjunto. Si el deseo está activo es posible entrar en negociación, plantear acuerdos y convenios con los otros, con lo diferente, con la alteridad. Si el deseo está inactivo en el sujeto, los otros también aparecen sin deseo y se convierten en una fuerza implacable que exige, somete sin discusión, negociación ni posibilidad de replantear lo dicho o exigido. La lógica de esta construcción es la obediencia ciega y el sometimiento incondicional: “la obediencia

es la esclavitud sin placer” (como se citó en Castoriadis, 1997, p. 120)²⁷. Es importante precisar que la intención del presente análisis no es extender de manera simple a la sociedad la dinámica psíquica del fenómeno psicopatológico. Para el caso del tema que nos ocupa sobre los orígenes psíquicos del odio, interesa resaltar el hecho de que esta emoción arcaica, cuando se vuelve dominante, puede producir efectos devastadores en el individuo y la sociedad.

La representación originaria de sí mismo

Piera Aulagnier, psicoanalista notable, cuya práctica clínica se centró en la psicosis, considera que la actividad psíquica está constituida por el conjunto de tres modos de funcionamiento que, a su vez, corresponden a tres procesos creadores de representaciones psíquicas: el proceso originario, el primario y el secundario. Cada uno de estos procesos produce una representación psíquica. El proceso originario produce la *representación pictográfica*; el proceso primario, la *representación fantasmal*; y el proceso secundario, la *representación de ideas o la representación obra del “yo”*, es decir, *la puesta en sentido*. Estas representaciones son creaciones de formas implicadas en el proceso de creación de la subjetividad humana. Así, por ejemplo, la representación que le da sentido y coherencia al mundo es un producto del “yo” constituido. Los tres “procesos-funciones” descritos no están de entrada presentes en la actividad psíquica; estos tienen una secuencia temporal que los actualiza y es la necesidad que se impone al psiquismo de tener conocimiento de una propiedad del objeto exterior a este. Si entendemos este proceso como una secuencia temporal, aparece la idea de un proceso originario arcaico antes de los procesos primarios y secundarios postulados por Freud. *Este proceso originario*, ligado al cuerpo, sería “origen de procesos”: actividad arcaica de representación. Es la creación de una nueva categoría, de otra instancia que profundiza y complejiza el psiquismo humano.

Esta actividad originaria del psiquismo es inseparable del cuerpo, es decir, que no hay ninguna actividad inseparable del cuerpo, de las emociones consideradas en un sentido psico-físico: imagen primera de sentido y de significación. Esta imagen primera es una representación de afecto, y al mismo tiempo, afecto de la representación.

27 Esta afirmación recoge las tesis de Castoriadis y Aulagnier concerniente a la psicosis. La metapsicología que proponen ambos autores se inspira en las formas sociales totalitarias creadas a partir del siglo XX (ver la novela *1984* de George Orwell, 1950).

Una primera imagen de sentido, matriz de toda imagen²⁸, en término de Aulagnier (1975): un pictograma. En este estadio arcaico estaríamos en el campo de la percepción sensorial, en el terreno de lo neurobiológico propiamente dicho y del psiquismo arcaico: los órganos de los sentidos son estimulados por parte de ciertos objetos exteriores que tienen esta propiedad. Esta actividad psíquica arcaica, en principio, es privilegiadamente sensorial; es el inicio de la puesta en actividad de los órganos de los sentidos. Estos no serían simples receptores biológicos pasivos (actividad perceptiva simple), sino una especie de puesta en acto creador de imágenes a partir de la matriz originaria de toda imagen y representación. Para Aulagnier (1975) la actividad psíquica arcaica correspondería temporalmente a una experiencia de satisfacción de una necesidad biológica. Sería la creación, en el campo de lo sensible, de una especie de “expectativa” de la excitabilidad producida por los objetos capaces de activar la sensibilidad. En este sentido se puede postular la existencia de una actividad sensorio-psíquica que pone en relación las diferentes zonas sensoriales activadas. Esta actividad sensorio-psíquica correspondería al inicio de su erogenización o, en términos psicoanalíticos, el origen de un placer erógeno arcaico²⁹.

La estimulación de los sentidos sería equivalente a la erogenización de las zonas estimuladas. Dicha erogenización se convierte en una actividad productora de la excitación de los órganos sensoriales (vista, oído, gusto, olfato, tacto)³⁰, y es esta actividad (no solo el órgano) la que es apropiada por la libido: la fuente de placer para el psiquismo arcaico. Es decir que la fuente de placer no es el órgano mismo, sino la actividad de excitación de los órganos de los sentidos. Esta sería la base de lo

28 Como ya lo había expresado, en el pensamiento de Piera Aulagnier (1975) la actividad originaria representativa o “pictograma” sería la imagen fundamental, matriz de lo que seguirá siendo para el sujeto lo que tiene sentido.

29 Si bien la teorización de Aulagnier es compleja y de difícil acceso, considero de la mayor importancia tratar de seguirla, porque es en esta actividad arcaica, como lo venimos desarrollando, donde está el origen del amor y el odio en sus raíces primitivas.

30 El recién nacido humano es capaz de traducir una “lengua sensorial” en todas las lenguas sensoriales posibles; puede reconocer por la vista lo que ha tocado, es decir, tiene un principio de unificación y un poder de diferenciación. La idea de los cinco sentidos tradicionales se podría replantear, pues habría otros sentidos para las intensidades, por ejemplo, para los ritmos, el calor, el frío, la frescura, la humedad, el peso y la ligereza y, probablemente, muchos otros. El mundo humano sería más de correspondencias que de separaciones. Ver: Stern, D. (1989). *Le monde interpersonnel du nourrisson*. Paidós.

que posteriormente será una de las características centrales de la sexualidad humana según Castoriadis: *la predominancia del placer de representación sobre el placer de órgano*. Esta apropiación erótica de la actividad sensorial arcaica es la condición de la existencia de una vida psíquica. Como he insistido a lo largo de estas reflexiones, la vida psíquica es la apropiación libidinal de la actividad de representación.

La exploración minuciosa de este espacio psíquico arcaico, muy ligado a la sensorialidad, nos aproxima a una de las características de los seres vivos en general: la atracción hacia lo positivo, placentero, no amenazador, y el rechazo de lo negativo, amenazador, displacentero. Sobre estos dos movimientos se “apoyaría” lo que en el ser humano aparecerá como una emoción de signo contrario: el amor y el odio. Una emoción constitutiva de lo humano implicada en el proceso de creación de la subjetividad. Todo movimiento positivo hacia el mundo es representado en el universo psíquico arcaico como un deseo de incorporación; por el contrario, todo movimiento negativo es representado en el psiquismo arcaico en forma de rechazo y deseo de aniquilación de lo rechazado (Aulagnier, 1975). Este deseo arcaico de aniquilación de lo rechazado está en la base de las formas sociales e individuales que toma el odio en su componente destructivo y separador.

La reflexión de Aulagnier explora el universo arcaico sensorial-corporal (lo que antecede a la palabra). Según ella, se diría que la imagen primera, la matriz de sentido del psiquismo arcaico, tiene como material exclusivo la imagen de la representación corporal.

Este psiquismo arcaico, esta actividad originaria de representación, siempre estará presente en el sujeto humano y constituirá una especie de *núcleo representativo originario* que persistirá en paralelo con los otros dos procesos psíquicos dilucidados por Freud: el proceso primario y el secundario.

Esta base representativa de la actividad originaria del psiquismo, ligada al cuerpo, nos permite comprender tanto las formas de expresión destructivas como las creativas. El lenguaje mismo está cargado de expresiones afirmativas de este componente creativo de la corporalidad, así como de expresiones negativas ligadas a este psiquismo arcaico-corporal: sensaciones y expresiones de fragmentación del cuerpo, sensaciones de plenitud y de integración corporal (“sentirse bien con su cuerpo”, “sentir que su cuerpo no existe”, “sentir que su cuerpo no le pertenece”, “sentir que está en un cuerpo extraño”, “sentir que su cuerpo se corresponde armónicamente con el cosmos”), todas estas son formas de presentación del psiquismo arcaico en

el lenguaje y las emociones. Es la presencia constante de este psiquismo originario inseparable del cuerpo.

Odio y erotismo

Este estadio arcaico originario que Aulagnier dilucida nos permite aproximarnos a una de las intuiciones del pensamiento freudiano sobre el carácter erótico del odio. Con el descubrimiento de la pulsión sexual Freud asocia las pulsiones de vida al amor, y al retomar la tradición filosófica griega, la pulsión sexual haría referencia al *Eros* griego como fuerza que tiende siempre hacia la unificación y complejidad. A este *Eros* posteriormente le opondrá una fuerza contraria separadora y destructiva que la denominará pulsión de muerte, cuyas manifestaciones clínicas se presentarán en forma indirecta como autoagresividad, desprecio, abandono de sí mismo, conductas de alto riesgo que ponen en peligro la identidad física y psíquica del sujeto: negligencia del cuerpo y del espíritu.

En el análisis de la psicopatología de la vida amorosa Freud observa con frecuencia el cambio de las pulsiones de vida en su contrario y del amor en odio.

Cuando la relación de amor a un objeto determinado se rompe, no es raro ver que el odio la reemplaza; estamos entonces frente a la constatación de la transformación del amor en odio. Pero si queremos ir más allá de esta descripción, debemos pensar que el odio, expresado en la realidad de la relación, es reforzado por una regresión al estado sádico originario, de tal forma que el odio adquiere un carácter erótico permitiendo y garantizando la continuidad de la relación amorosa (como se citó en Lauru, 2015, p. 35).

En este caso podríamos hablar de continuidad del lazo odioso. El odio se puede sexualizar, erotizar y paradójicamente contribuir al mantenimiento del lazo amoroso.

La regresión al estado sádico de la que habla Freud se refiere a una etapa del desarrollo del psiquismo, donde el propósito de este es hacer mal a los otros, lo que se ha llamado el lado destructivo del odio. Sin embargo, desde mi punto de vista, lo más importante para resaltar en la intuición freudiana es el descubrimiento de la posibilidad de la erotización del odio y su capacidad de mantener la unión amorosa. Esta inquietante observación de Freud muestra que el movimiento fundamental del odio no es tanto la separación o la destrucción, sino su eroticidad. Siguiendo a Freud, la pasión de los amantes en su aspecto amoroso está lleno de incertidumbres y dudas. Cuando en la pasión predomina el odio cesa la incertidumbre: “lo odio o la odio”

se vuelve una certeza absoluta, una sensación de totalidad, de plenitud, opuesta a la ruptura con el objeto amoroso. El odio se convierte en una especie de garantía de la continuidad de la relación. La promesa de un “amor eterno” e incondicional es frágil e inestable; el odio eterno hacia el otro se vuelve más intenso y de mucha más duración que el lazo amoroso. En el psiquismo arcaico inconsciente el odio acaba siendo determinante de las relaciones humanas. En el sujeto que odia es el componente erótico el que anima su pasión y mantiene la relación con el otro³¹.

La ruptura de los lazos eróticos amorosos puede revelar fallas en la estructura psíquica del sujeto y abrir una vía conducente a la debilitación de la relación del individuo con la realidad simbólica social. Estas líneas de fractura del psiquismo del sujeto son las que posibilitan la transformación del amor en odio. El odio hace presencia como emoción básica, también su lado destructivo, y el “pasaje al acto” agresivo es una opción real que, en muchos casos, en especial en los adolescentes, termina imponiéndose: agresión contra sí mismo y/o contra los otros. La violencia encuentra allí su germen. Sin embargo, el reconocimiento del odio, de sus aspectos destructivos y de la fragilidad de la estructura psíquica del sujeto es, en esencia, una toma de conciencia, un reconocimiento de esta emoción arcaica. A partir de allí se puede iniciar un proceso de elaboración psíquica que terminará favoreciendo la transformación positiva del sujeto.

En la línea del pensamiento freudiano, poco explorada en la dirección que acabo de anotar, el reconocimiento y la aceptación del carácter erótico del odio como generador de relaciones humanas permite pensar los efectos de su presencia en la crisis de las sociedades contemporáneas. Volveremos sobre esto más adelante.

31 Quizá es en este punto donde radica la diferencia fundamental entre el odio y la pulsión de muerte freudiana: la eroticidad del odio.

CAPÍTULO 3



Orígenes sociales del odio

¿De dónde viene que ustedes estén tan firme y triunfalmente persuadidos de que *sólo* lo positivo y lo normal – en una palabra, el bienestar- son los verdaderos intereses de los hombres?

¿Su razón no se equivoca con tales conclusiones?

¿Y si los hombres no amaran solamente el bienestar?

¿Y si estos amaran de la misma manera el sufrimiento?

¿Si el sufrimiento les interesara con la misma intensidad que el bienestar?

(Dostoievski, 1992).

El análisis expuesto sobre los orígenes psíquicos del odio y sus consecuencias para el psiquismo individual y las relaciones interpersonales es un aspecto fundamental para pensar la problemática del odio en las sociedades contemporáneas, sin embargo, la exploración del componente social del odio se impone. No es posible entender los fenómenos sociales solamente a partir de la elucidación del componente psíquico; el aporte de la reflexión psicoanalítica es esclarecedor, pero no es suficiente. La sociedad y el individuo son creaciones inéditas cuya complejidad no se puede entender solo a partir del psiquismo. Así mismo, el psiquismo humano no lo podemos entender o deducir a partir de la sociedad. Para Castoriadis (1975) hay una polaridad, una codeterminación constitutiva *psiquismo-sociedad* en la base del fenómeno humano.

El lazo que uniría los orígenes psíquicos y sociales del odio es el proceso mismo de socialización del psiquismo arcaico, cuyo producto es el individuo social. La materia prima utilizada por la sociedad para crear un ser humano socializado es justamente el psiquismo arcaico, y en este psiquismo la emoción amor-odio genera una economía psíquica siempre presente en el proceso de socialización (Castoriadis, 1997, p. 26).

En el origen, en el espíritu arcaico, la dinámica pulsional es sobre todo un movimiento, una actividad que puede solamente devenir objeto de la conciencia mediante la creación de una representación. El movimiento pulsional es transformado en representación inconsciente y es por esta vía que se abre la posibilidad de la representación consciente. Se trata de un verdadero proceso de mutación, de elaboración o de pasaje de la moción pulsional arcaica a la representación inconsciente, luego pre-consciente y finalmente consciente. El movimiento pulsional arcaico sería previo al lenguaje y solipsista; sin embargo, este movimiento puede establecer un pasaje hacia la representación y al lenguaje. Esta es la interpretación de Green de la psique arcaica. Se trata en esencia de una concepción abierta de la moción de actividad mental arcaica³². Desde mi punto de vista, la introducción del concepto de moción pulsional y el situar las emociones (pasiones) en el centro del proceso psíquico del *ello* (la noción de afecto inconsciente) son pasos decisivos para profundizar y reconocer el rol de las emociones en los procesos de constitución de la subjetividad. Según esta perspectiva, la moción pulsional arcaica hace un trabajo de ligación (de unión) y como he resalado, el odio, en tanto moción pulsional arcaica, al erotizarse también puede cumplir una función de ligamiento³³.

Amor de sí y amor propio

En este apartado sigo a Jean-Pierre Dupuy (2002), quien para realizar su análisis sociológico del sentimiento moral se apoya en Fiodor Dostoievski, Jean Jacques Rousseau, Adam Smith y Alexis de Tocqueville.

32 Green introduce el concepto de desligamiento (*déliasion*) para caracterizar el trabajo de la pulsión de muerte. Si la moción pulsional no puede efectuar el trabajo de ligamiento (*liaison*), esta terminará por descargarse en actos, alucinaciones o somatizaciones. Volveré más tarde sobre este tema.

33 Para Castoriadis, en la actividad mental arcaica no hay una separación bien diferenciada entre las tres determinaciones esenciales constitutivas de lo humano: afectos, intenciones y representaciones. Esta idea estaría cercana a la unidad arcaica de las emociones y pasiones, así como a las representaciones y los actos humanos. Ver: Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Seuil.

Rousseau en su *opus magnum*, *El contrato social*, considera el deseo humano como la fuerza que los mueve y al mismo tiempo engendra todos los vicios. A esta fuerza la llama “amor propio”, de signo contrario al “amor de sí mismo” que todos los seres humanos tienen en su estado de naturaleza pura. El amor propio sería un estado de degradación producido por la sociedad y la cultura. En el primer diálogo de *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, Rousseau (2015) escribe:

Las pasiones primitivas, que normalmente tienden a nuestro bienestar, solo se ocupan de los objetos relacionados con este; su principio es el amor de sí mismo y por lo tanto son amorosas y dulces por esencia. Pero cuando son *desviadas* de su objeto por los obstáculos, se ocupan más del obstáculo, para descartarlo, que del objeto como finalidad productora de bienestar; entonces se produce un cambio de naturaleza de las pasiones ligadas al amor de sí mismo y se convierten en irascibles y odiosas. (p. 38)

En este momento el amor de sí, un sentimiento bueno y absoluto, se convierte en amor propio, un sentimiento relativo que introduce la comparación con los otros y busca las preferencias: el placer; el disfrute es puramente negativo, que no busca satisfacerse para nuestro propio bien, sino solamente a partir del mal de los otros. El amor propio sería una fuerza destructiva. Como escribe Rousseau (2015) en *Lettre à Christophe de Beaumont*: “Cuando [...] los hombres comienzan a posar sus ojos sobre sus semejantes [...] sus intereses se cruzan [...] y el amor de sí en proceso de fermentación se vuelve amor propio” (p. 33). Esta mutación del amor de sí al amor propio se produce cuando aparece el bienestar de los otros como un obstáculo y surge la envidia de lo poseído por el otro, con lo cual se abre paso al odio destructor, cuyo único objetivo es el de eliminar el obstáculo en apariencia opuesto a su bienestar. El amor propio se expresaría en las voluntades particulares y el amor de sí en la voluntad general de la sociedad del *Contrato social*. En la posición de Rousseau está claramente expresado cómo la voluntad general es fundamentalmente la primacía de la razón sobre los sentimientos y las pasiones pertenecientes a las voluntades particulares.

En esta misma dirección, Jean Pierre Dupuy (2002) examina *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith. En este texto Smith describe un sujeto fragmentado entre sí mismo y el otro, en permanente desgarramiento y sometido a la mirada aprobadora o desaprobadora del “espectador”. Un sujeto cuya mirada del mundo y de sí mismo se constituye a través de la mirada de los otros. Cuando este otro es nuestra conciencia, no hay mucho problema: la obligación moral de comportarnos a la altura de la aprobación del otro se realiza a partir de nuestra propia aprobación.

De acuerdo con Adam Smith (como se citó en Dupuy, 2002), la teoría de la sociedad -la economía política- no comienza únicamente cuando el otro es mi propia conciencia como espectador imparcial, sino cuando el espectador es el ser humano de carne y hueso (el sujeto efectivo) que admira en nosotros lo menos digno de ser admirado: nuestros bienes, nuestra riqueza. Smith se pregunta: ¿qué es la riqueza y por qué la deseamos? La riqueza -responde- no es lo que asegura nuestro bienestar -pequeñas cosas nos serían suficiente para obtenerlo-, la riqueza en esencia es lo que los otros, nuestros rivales, desean. En este sentido la riqueza no sería el deseo propio de tener objetos, sino realizar imaginariamente el deseo de los otros³⁴. Cuando estos nos admiran por nuestras posesiones, su aparente “simpatía” se confunde con la envidia. En la lógica del análisis de Adam Smith, si bien el mercado y los intercambios crean lazos sociales, esto tiene el costo de la *corrupción de nuestros sentimientos morales*, resultado de nuestra disposición a admirar a los ricos y a los grandes poseedores de bienes tangibles e intangibles, y el consecuente desprecio o negligencia frente a las personas pobres y miserables³⁵.

Para Alexis de Tocqueville (como se citó en Dupuy, 2002), “el individualismo” que caracteriza al hombre democrático está atravesado por una tensión entre la tendencia a replegarse sobre sí mismo y la tendencia hacia los otros, entre un aislamiento tranquilo y la fiebre competitiva:

Este odio inmortal, cada vez más intenso, que anima los pueblos democráticos contra los menos privilegiados, favorece especialmente la concentración gradual de todos los derechos políticos en las manos del único representante del Estado. El soberano, al estar necesariamente por encima de todos los ciudadanos y sin una oposición verdadera, *no excita la envidia de ninguno de ellos*, y cada uno cree sustraer a sus iguales todas las prerrogativas concedidas por el soberano. El hombre de los ciclos democráticos solo obedece con extrema repugnancia a su vecino considerado como su igual; él rechaza reconocer las otras capacidades superiores a las suyas; desconfía de su justicia y ve con celos su poder; como consecuencia de esto le tiene temor y lo desprecia al mismo

34 Esto estaría en la base de lo que llamaríamos la pobreza. No es tanto tener los objetos, en apariencia productores de la riqueza de los otros, sino ser como los otros que poseen la riqueza, realizando imaginariamente su deseo. En este sentido ser pobre no es carecer de los objetos emblemas de la riqueza, sino desear realizar el deseo del otro admirado como rico.

35 Ver: Smith, A. (1999). *Théorie des sentiments moraux*. PUF.

tiempo; a este individuo le encanta hacerle sentir al otro a cada instante la común dependencia de los dos con relación al mismo amo³⁶. (p. 37)

Jean Pierre Dupuy (2002) concluye que para estos autores citados la política solo se concibe en sus relaciones con *el problema del mal*:

El mal jalona la política como problema, como dominio y como respuesta. Si la filosofía política contemporánea da con frecuencia una impresión de irrealidad o de ingenuidad, si su lectura produce más bostezos que deseos de actuar, si esta filosofía política es impotente para ayudarnos a comprender el mal cuando este surge bruscamente una bella mañana de septiembre en un cielo perfectamente azul (*out of the blue*), estaríamos ante una filosofía desconocedora de lo trágico de la condición humana y sus análisis solo tendrían en cuenta a seres “rationales” y “razonables”. Esta condición sería suficiente para permanecer unidos, sin despedazarse entre ellos. (p. 39)

En la tradición de la filosofía política se ha asociado el mal a la violencia y el control de esta sería el creador del orden político; esta concepción se le atribuye a Thomas Hobbes. Para Rousseau (como se citó en Dupuy, 2002) no es la violencia -en el sentido del asesinato del otro- lo que está en la base del mal en la sociedad, sino la ofensa: “Los hombres incapaces de apreciarse o compararse pueden producirse mucha violencia mutua, cuando esta les da alguna ventaja, sin llegar jamás a ofenderse recíprocamente” (Nota XV del segundo *Discours*) (p. 38). La violencia se puede generar entre personas incapaces de reconocerse y valorarse sin mediar una ofensa entre los dos. La ofensa, el deseo de hacerle daño al otro, sería la verdadera amenaza a la estabilidad del orden social. El amor a sí mismo de Rousseau sería el egoísmo en el sentido fuerte y filosófico del término. Cuando la persona deja de ocuparse de sí misma, de amarse, para ocuparse de los otros y desear sus posesiones y su deseo, surge la envidia, el amor propio, el deseo de hacer daño al otro y la ofensa. Este es el mecanismo que estaría en la base del surgimiento del odio, el mal y la descomposición social, de acuerdo con el pensamiento de Rousseau.

Dostoievski (como se citó en Dupuy, 2002) en *Les carnets du sous-sol* (Memorias del subsuelo) hace una introducción teórica, considerada como una crítica a las doctrinas utilitaristas:

36 Ver: De Toqueville, A. (1835-1840). *De la démocratie en Amérique*. C. Gosselin.

Oh, dime ¿quién ha sido el primero en enunciar la idea según la cual, si los hombres cometen acciones para hacerle daño a los otros es porque estos no conocen sus verdaderos intereses? En consecuencia, bastaría con esclarecerlos, abrirles los ojos sobre sus verdaderos intereses y de esta manera suspenderían instantáneamente el deseo de hacerles mal a los otros [...] pues se conoce bien la imposibilidad de los hombres para actuar contra su propio interés, por lo tanto, estos harían el bien, por así decirlo, por necesidad. (p. 41)

El personaje del subsuelo creado por Dostoievski es justamente alguien que ha escogido, de manera obstinada, vivir no a partir de sus verdaderos intereses, o de intereses bien comprendidos, sino a partir de una libertad absoluta pero abstracta y vacía, una especie de derecho a vivir según su propio capricho. Es un personaje cuya vida se desarrolla en el sufrimiento y fracaso constante, elegidos ambos conscientemente. En la lógica del pensamiento freudiano sería alguien que ha escogido vivir (inconscientemente) en la miseria psíquica, metáfora de la enfermedad mental. En el campo de la creación literaria dostoievskiana, afirma Dupuy (2002), este héroe subterráneo es “un ser fascinado por el obstáculo. Un ser chocando todo el tiempo, religiosa y trágicamente contra todos los obstáculos que encuentra en su camino, a la manera de una mariposa nocturna, en choque constante frente a la lámpara produciéndose de esta forma al quemarse, la muerte, sin saberlo [...]” (p. 42). Para Dupuy esta metáfora del hombre del subsuelo esclarecería los atentados del 11 de septiembre en Nueva York. Los fundamentalistas islámicos al estrellar los dos Boeing contra las Torres Gemelas, símbolos de la potencia y el poder capitalista, actuaron en la lógica del brillante análisis de Rousseau y Dostoievski: *se concentraron y se ocuparon más del obstáculo que del objeto*. El orgullo sin límites del hombre del subsuelo -concluye Dupuy- lo lleva a rebajarse de la forma más abyecta posible. Es el *orgullo* y no el egoísmo, es el odio y no el amor de sí mismo.

En este punto nos encontramos con la reflexión psicoanalítica sobre el odio destructor del otro como proyección del odio a sí mismo. Desde el punto de vista ético-moral, aparece el orgullo como la manifestación social de este odio hacia sí mismo. La ofensa, el orgullo y el resentimiento serían las manifestaciones características de lo que Rousseau llama el amor propio, o la mutación de las pasiones primitivas amables, amorosas, en pasiones odiosas. Esto estaría en la base de las teorías fundamentalistas y los actos destructores de la coherencia y cohesión social. Dupuy (2002) termina con una extraordinaria cita de Nietzsche: “Temámosle a aquel que se odia a sí mismo, pues seremos las víctimas de su venganza” (p. 42).

En el maravilloso poema en prosa *Así habló Zaratustra*, Federico Nietzsche (1885) formula de manera poética lo que podría ser una superación del resentimiento y del odio. En el capítulo *Las transformaciones del espíritu* propone una tipología de mutaciones del espíritu humano que van desde lo que él llama “la transformación del espíritu del camello” (la masa obediente indiferenciada y pasiva), al “espíritu del león” (el espíritu opositor al orden y a las normas establecidas). Espíritu que se desgasta en la mera oposición sin formular ninguna propuesta de cambio, y finalmente la transformación en “el espíritu del niño”; esta última transformación del espíritu sería la superación del odio y el resentimiento hacia sí mismo y hacia los otros. En la metáfora nietzscheana el niño es inocencia más no en el sentido ingenuo, sino en el sentido fuerte, sin resentimiento³⁷.

Dolor y odio

Veena Das (2016) en su libro *Violencia, cuerpo y lenguaje* (p. 92), al analizar el acontecimiento del 11 de septiembre del 2001 en Nueva York, introduce la perspectiva socioantropológica para tratar de dar cuenta de este hecho público de destrucción masiva y las innumerables manifestaciones privadas de dolor, miedo e incertidumbre.

La distinción entre un “adentro” (la civilización occidental) creador de los valores de la democracia y la libertad, y un “afuera” (las otras civilizaciones o culturas que no se reconocen y no están preparados para estos valores), ha generado una política de intervención violenta a estas civilizaciones. Esta sería la única manera de reformarlas y transformarlas o, en otros términos, “sacarlas de la barbarie”. Esta significación ha marcado las intervenciones colonialistas de parte de las llamadas democracias occidentales.

Frente a estos hechos aparecen dos perspectivas interpretativas opuestas, basadas en las diferencias entre las sociedades y las culturas. Una de estas posiciones centra su análisis en el antagonismo de las culturas humanas y desde esa perspectiva busca interpretar los hechos del 11 de septiembre como un choque de civilizaciones o de culturas; y la otra posición intenta buscar las aproximaciones a partir de las identidades socioculturales y la permeabilidad de sus límites. Para Veena Das ambas posiciones están basadas en la suposición de que las culturas y las sociedades humanas

37 Ver: Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra* (Andrés Sánchez Pascual, traductor). Alianza Editorial.

son traducibles (p. 91). Desde mi punto de vista, la discusión se focalizaría en la problemática del reconocimiento del otro diferente, de la alteridad y la diversidad o, dicho de otra manera, la posibilidad de construir un referente común posibilitador de un diálogo y encuentro.

En la manera como se han presentado los acontecimientos está la idea de una guerra librada, por un lado, a nombre de la “civilización occidental”, y por otro lado, se trataría de una confrontación a nombre del islam puro y ortodoxo, cuyas brutali-dades y masacres están justificadas por esto mismo³⁸. La paradoja reside en el hecho de que estas fuerzas levantadas contra la civilización occidental son las mismas orga-nizadas, entrenadas y movilizadas por parte de los Estados Unidos para combatir al enemigo de la libertad y los valores de la democracia occidental: el comunismo mar-xista. En palabras de Veena Das: “En esta guerra no hay colectividades inocentes, a pesar de la fuerte utilización de la figura de las muertes de “inocentes” a ambos lados de la línea divisoria” (p. 93).

Castoriadis (2005), a propósito de la guerra del Golfo Pérsico y el fin del socialismo realmente existente -a partir de la caída del muro de Berlín-, se refiere a la pregunta sobre el valor del modelo democrático, base del ordenamiento político y social de la civilización occidental. A la pregunta de si la crisis del Golfo Pérsico y del comunis-mo representa el fracaso del supuesto alcance universal de los valores occidentales, Castoriadis responde que la identificación masiva de los árabes y los musulmanes con Sadam Hussein, un tirano de pacotilla corrupto y opresor del pueblo iraquí, muestra la existencia de una corriente de fondo cuya fuerza es cada vez más intensa y donde su esencia es el integrista o “fundamentalismo” islámico³⁹. Fundamentalismo exten-dido a regiones donde la influencia del islam no es tan fuerte, como África del Norte, Pakistán y los países al sur del desierto del Sahara (Castoriadis, 1997, p. 75). Castoriadis describe esta corriente como una forma en la que se expresa un odio visceral hacia Occidente. Odio sustentado en un rasgo esencial de la civilización occidental, el cual es la separación entre la religión y la sociedad política (p. 76). Para Castoriadis la religión en general se considera una institución total y absoluta en la que no es posible distinguir lo religioso y lo político. Esta característica de la religión fácilmente se convierte en un discurso ideológico político, cuyo sentido es el de considerar al otro

38 Tal es el caso de las decapitaciones públicas contra los enemigos del fundamentalismo islámico o las agresiones de los talibanes contra las mujeres a nombre de un islam puro.

39 Ver: Castoriadis, C. (1991, diciembre). La decadencia de Occidente [en persona].

diferente (la sociedad laica) como una amenaza, un invasor, un “colonizador”. Este análisis no justifica, de ninguna manera, el colonialismo y los crímenes de las sociedades occidentales y de los árabes musulmanes. El colonialismo y el desconocimiento del otro diferente han existido de parte y parte. Castoriadis cuestiona la mistificación ideológica según la cual los pueblos musulmanes son presentados como mártires que han sufrido pasivamente la opresión de la civilización occidental. Su posición es esencialmente ética y política: asumir la responsabilidad de los actos y de la historia, tanto en el terreno individual como en el colectivo⁴⁰.

De acuerdo con Castoriadis (2005), una de las sociedades emblemáticas de la cultura occidental, los Estados Unidos, se encuentra en un proceso de debilitamiento y deterioro interno, conducente a una erosión del tejido social, representada en la apatía, el cinismo y la corrupción en todos los estamentos de la vida institucional y colectiva, que abarca no solo la educación, sino también y fundamentalmente la economía.

Veena Das llama la atención a las declaraciones sobre los sucesos del 11 de septiembre según las cuales el ataque de los fundamentalistas islámicos a las Torres Gemelas fue un ataque a la civilización occidental o a los valores de la libertad, la autonomía y los derechos humanos. Este tipo de enunciados consideran a los Estados Unidos como la sociedad encarnadora, de manera privilegiada, de estos valores y por eso mismo es la elegida para el ataque del fundamentalismo religioso. A partir de esta idea surge una nueva significación, que podríamos llamar el terrorismo como categoría universal configurada en un representante privilegiado de este: el terrorismo islámico. Las diferentes formas del terrorismo vividas por muchos países antes del ataque del 11 de septiembre quedan englobadas en esta nueva significación. Para muchos analistas el 11 de septiembre marca un antes y un después en la historia de la humanidad, algo semejante a lo ocurrido con el llamado holocausto nazi. Estos fenómenos son interpretados como un ataque a la humanidad misma. Este “gran terrorismo” contemporáneo, amenazador de los valores americanos considerados como la encarnación de los valores de la civilización occidental, tiende a crear un enemigo único, un representante del mal a ser derrotado por el bien de los valores universales encarnados en los Estados Unidos. Este “choque” de civilizaciones se convierte en un choque entre el bien y el mal. Y esta misma lógica del análisis se puede apreciar del otro lado. Los talibanes, por ejemplo, se sienten los elegidos para encarnar históricamente el destino islámico. El fundamentalismo religioso talibán se

40 Esta es la ética contenida en el pensamiento de Hanna Arendt: ser responsable del acto, sin disfrazarse, sin escudarse en una cierta intencionalidad psicológica que antecede al acto.

presenta como una civilización, la buena, que entra en choque con otra civilización (los valores de Occidente), la mala. El “choque” de civilizaciones es el nuevo escenario de la confrontación entre dos fuerzas cósmicas, el bien y el mal (Eros y Tánatos, pulsiones de vida y pulsiones de muerte, amor y odio).

El análisis de Veena Das (2016) apunta a un aspecto fundamental develado por las guerras y las masacres de las sociedades contemporáneas: la vulnerabilidad de la vida humana (p. 96). Este aspecto es, a mi juicio, el punto nodal de su análisis sobre los acontecimientos del 11 de septiembre: la dificultad o la incapacidad de la sociedad americana para reconocer esta vulnerabilidad o, dicho en otros términos, la incapacidad de abordar el tema del dolor humano. Veena Das cita a Nietzsche (1972):

[...] se quiere *adormecer* un dolor torturante, secreto, progresivamente intolerable, mediante una emoción más violenta, sea de la especie que sea, y expulsarlo, al menos por el momento, de la conciencia- para lo cual se necesita un afecto, un afecto lo más salvaje posible, y para excitarlo, el primero y mejor de los pretextos. (p. 148)

Y esta “emoción más violenta” y este “afecto lo más salvaje posible” es el odio destructor de sí mismo y de los otros. La incapacidad de aceptar el dolor y la vulnerabilidad son condiciones que pueden desatar el odio mortífero. Una vez hace presencia el odio contra el otro surge la profunda necesidad de mostrar el cuerpo destrozado del “enemigo”: “el lugar del castigo como espectáculo” (Das, 2016, p. 97).

La respuesta a los ataques del 11 de septiembre es una sustitución de la política por la violencia. La violencia de la respuesta a los ataques serviría para reemplazar u ocultar la incapacidad para reconocer la vulnerabilidad y el dolor humano. En esta situación la política desaparece. La política es posible desde el reconocimiento del dolor y no desde su ocultamiento mediante actos más violentos, como lo intuye magistralmente Nietzsche. Cuando el dolor es reemplazado con otro afecto más violento y salvaje (el odio), la sociedad no puede implicarse de manera diferente con este dolor. En ese terreno no surge la civilidad, y la única manera de implicarse con la soportabilidad del dolor es la violencia, la venganza ciega (Das, 2016, p. 97).

La cohesión y la coherencia social están sustentadas en la oferta de sentidos positivos de la sociedad y en la instauración de normatividades reconocidas por las colectividades como propias y base de su ordenamiento. Esto produce lo que llamaríamos una identidad colectiva, un afecto y un reconocimiento de sí mismo y de los otros. La muerte y la manera como las sociedades se relacionan con ella hacen parte de esta unidad social.

Narcisismo y mortalidad

La cuestión de la mortalidad está vinculada estrechamente tanto a la vida psíquica como a la institución de la sociedad. Como he expuesto, los individuos sociales son producto de un proceso de fabricación mediante el cual un núcleo psíquico arcaico termina constituyéndose en un sujeto social. Este proceso de creación de la subjetividad individual pasa por la capacidad de la sociedad para crearle un sentido, incluido el sentido y el gusto por la vida. Respecto a este sentido, el individuo debe apropiárselo positivamente y la sociedad debe darle los elementos para que pueda hacerlo mediante procesos educativos, artísticos, identificatorios, políticos, instituciones, la ciudad en general. La realización adecuada de este proceso de apropiación libidinal del sentido y la significación dada por la sociedad requiere, precisa Castoriadis (2002) poder darle al individuo “un mínimo soporte narcisista que le va a permitir mantenerse en vida” (p. 143). Este mínimo soporte narcisista es el reconocimiento y valoración de sí mismo, inseparable del reconocimiento y valoración de los otros; en una palabra, el amor hacia sí mismo y el amor de los otros.

El soporte narcisista, la valoración y el amor de sí mismo y de los otros pasa por la aceptación de la mortalidad: “Vivir sabiendo que se va a morir” (Castoriadis, 2002, p. 142). El enigma y la dificultad de la aceptación de la mortalidad residen en la apropiación de este reconocimiento en la vida efectiva. La sociedad creadora de los individuos debe lograr que acepten su mortalidad. Esta es una condición necesaria para el logro del soporte narcisista de los individuos y a su vez es la condición que los mantiene en la vida al lograr amarla. La afirmación narcisista adquiere consistencia con el reconocimiento de la mortalidad: un sujeto autónomo y libre capaz de diferenciarse y autolimitarse, de romper con la repetición de lo mismo (metáfora de la muerte) y reconocerse en sus actos de forma deliberada y responsable⁴¹. Para que algo tenga consistencia debe apoyarse en algo consistente. Si el soporte narcisista se apoya en algo frágil e inconsistente, dicho soporte también lo será. La muerte real

41 Esta dificultad para aceptar la mortalidad y la relación con la consistencia de las apropiaciones narcisistas se puede ver cuando en la persona aparece la posibilidad de la muerte real en algún momento de la vida. De cara a la muerte el sujeto se hunde, puede perder la valoración de sí mismo, el sentido de su vida, y no logra apropiarse de sí mismo. Es el reconocimiento y la aceptación de la mortalidad lo que le permite a Iván Ilich, el protagonista de la novela *La muerte de Iván Ilich* de Tolstoi (1886), encontrarle un sentido a su vida y adquirir la distancia irónica para ver en los seres que lo rodean y visitan (esposa, familia, amigos) la fragilidad de sus apropiaciones narcisistas y su incapacidad de reconocer y aceptar la muerte.

es algo consistente y sólido: somos mortales. Amar la vida y a sí mismo en tanto sujeto mortal les confiere un valor a ambos en la medida en que la muerte no es un dato contingente o accidental, sino que es una verdad constitutiva del ser humano. Si la muerte no existiera, fuera desconocida o efímera (un estado transitorio), la afirmación narcisista “yo soy un sujeto mortal” pierde su valor y deja de ser un soporte narcisista sólido; en otros términos, no será posible un reconocimiento o una apropiación constitutiva de la mortalidad. El reconocimiento de la mortalidad nos permitiría verdaderamente valorarnos a nosotros mismos y a los otros, el amor hacia sí mismo y hacia los otros (Castoriadis, 2002, pp. 143-144). La mortalidad apoyada en el reconocimiento de la muerte real adquiere un carácter imaginario-simbólico y se vuelve metáfora de la transformación y del cambio tanto individual, como social.

Jonathan Lear, un notable psicoanalista americano, al referirse a los acontecimientos del 11 de septiembre, piensa que estos rompieron con la creencia alimentada desde las diversas disciplinas humanistas y científicas, según la cual estábamos cerca de poder explicar de manera satisfactoria los actos y las motivaciones humanas. De los dos lados de la confrontación, las argumentaciones utilizadas para justificar los hechos eran presentadas como actos de seres racionales: “Lo que la América vive hoy solo es una copia de lo que nosotros hemos vivido” declaró Ossama Bin Laden después del atentado, y agregó: “Nuestra nación islámica ha padecido la misma cosa desde hace 80 años: la humillación y la vergüenza”. Por lo tanto, según esta lógica, la sociedad americana merece ser atacada y humillada y este es un acto de justa venganza por los padecimientos infligidos a la sociedad islámica (Lear, 2006, p. 20).

Lear se pregunta si no habría en estos actos otro tipo de motivaciones no tan evidentes y racionales, sino aspectos más profundos y oscuros del psiquismo humano. Los análisis de los hechos parten de la aceptación de que ningún ser humano quiere ser humillado. El psicoanálisis cuestiona esta evidencia. A propósito, Lear, al ser entrevistado después de los acontecimientos del 11 de septiembre, en su anonadamiento y dolor solo se atrevió a formular esta pregunta: “¿por qué nos odian tanto?”.

El llamado terrorista piensa justificar sus actos por las constantes humillaciones sufridas por su pueblo. Sin embargo, podría pasar exactamente lo contrario: la satisfacción y el placer al desencadenar un odio destructor hace que el individuo se ligue con más fuerza a su sentimiento de humillación. En apariencia el acto se expresa y justifica como producto de la venganza, pero en una apreciación más profunda, puede suceder que el terrorista interiorice y se ate a su sentimiento de humillación para poder justificar ante sí y ante los otros la continuación de las masacres. La pareja

placer y odio estaría en la base del acto terrorista: un deseo inconsciente de perpetuar su sentimiento de humillación y envilecimiento; un lazo erótico ligado a este sentimiento. Estaríamos en una situación donde el soporte narcisista del individuo es justamente su sentimiento de humillación y de vergüenza. Al analizarlo desde el punto de vista psicoanalítico, el acto terrorista aparece como una forma de la irracionalidad humana. Formas de irracionalidad apoyadas en sus razones de ser que se le escapan en todo, o en parte, al sujeto productor del acto. Este es uno de los aportes centrales de la reflexión psicoanalítica: se intenta interpretar el comportamiento y los actos de los seres humanos, sus motivaciones y sus satisfacciones, sin atribuirles, por lo tanto, una racionalidad (Lear, 2006, pp. 22-23).

Sociedad y relación con la muerte

La guerra es un espacio privilegiado de confrontación con la muerte real. Es un escenario donde los sujetos humanos fantasean y se ilusionan con la idea de la muerte. La persona inmersa en la guerra adquiere validez como sujeto cuando se postula como alguien que muere por algo: por la patria, por la bandera, por Alá, por Cristo.

Frente a la muerte las sociedades buscan responder de diferentes formas. Una de ellas, y la más frecuente, es la utilización del proceso psíquico llamado denegación, mediante el cual se termina afirmando la inmortalidad: la muerte solo sería un estado transitorio hacia una vida eterna. Si el cuerpo es mortal, el alma no lo es; y en la versión cristiana, algún día se resucitará en cuerpo y alma. La religión resuelve el problema de la muerte creando una promesa de inmortalidad o de vida eterna⁴².

Sobre la manera como las sociedades se relacionan con la muerte, se podría establecer su pertenencia o no a las llamadas sociedades humanas. Ciertos actos relacionados con la muerte pueden ser considerados “inhumanos” o sin pertenencia a la sociedad humana. A partir de estos actos se considera que esa “otra” sociedad no hace parte de la sociedad humana, porque tiene una relación completamente diferente con la muerte.

42 Para las personas y las sociedades no religiosas, por ejemplo la Grecia antigua, el problema de la muerte real, física, del cuerpo, no es fuente de conflicto: “el cadáver de Sócrates no es Sócrates”. La discusión se centra en el reconocimiento de la mortalidad como la posibilidad de cambiar y transformarse, como dejar de ser. Esto, que se encuentra en la base de la aceptación de la mortalidad, es el eje de la propuesta psicoanalítica. El cambio, la transformación del sujeto, es, en esencia, la aceptación de la mortalidad.

A propósito del suicidio, en su libro *Violencia, cuerpo y lenguaje* Veena Das (2016) retoma a Émile Durkheim, quien diferencia entre el suicidio altruista y el suicidio egoísta; en los dos casos la sociedad interviene, pero su intervención no se lleva a cabo del mismo modo: en el primero, la sociedad hace presión sobre el suicida para que se destruya a nombre de un bien social y se conforma con usar un lenguaje que le desligue de la existencia. En el segundo le prescribe formalmente que la abandone. Allí sugiere o, todo lo más, aconseja; aquí obliga, y ella es la que determina las condiciones y circunstancias que hacen exigible esta obligación⁴³.

Según el análisis de Durkheim (1897), se establecería una diferenciación entre una “moral vulgar” y una “ética refinada” de las sociedades con suicidio altruista y egoísta; en el caso de las sociedades con moral vulgar, estas no le asignarían ningún valor a la vida humana. Este sería el caso de sociedades con individuos sin una sólida afirmación narcisista. Para el caso del suicidio altruista, el soporte narcisista sitúa la persona humana en un nivel tan alto, especie de omnipotencia originaria, que lo vuelve indiferente hacia la vida de los otros: “donde reina el suicidio altruista, el hombre está siempre dispuesto a dar su vida, en desquite, no hace caso de la vida del otro” (Durkheim, como se citó en Das, 2016, p. 99).

La complejidad del fenómeno del suicidio se resalta en el análisis de Das: matarse para matar a otros por una causa mayor, y establecer una diferenciación entre formas de morir fanáticas (terroristas) y otras de valor supremo (patrióticas), no permite comprender cuándo, cómo y en qué circunstancias la vida individual deja de tener valor. Los actos desesperados, tanto individuales como colectivos, son considerados el final de la política. Es un acto cuyo resultado es el fin de la posibilidad de diálogo. Así esto sea correcto desde el punto de vista de la teoría política contemporánea, de acuerdo con Veena Das este punto de vista se puede convertir en una invitación a aumentar la violencia y exacerbar el odio, formas de reconocimiento negativo, creándose una circularidad de violencia y de odio cada vez más intensa⁴⁴.

43 Ver: Durkheim, E. (1897). *Le suicide : étude de sociologie*. Félix Alcan. Citado por Veena Das en *Violencia, cuerpo y lenguaje* (2016).

44 El atentado terrorista cometido en Bogotá, Colombia, el jueves 17 de enero 2019, en la Escuela de Policía General Santander (un carrobomba explotó y dejó un saldo de 21 muertos y 68 heridos), atribuido al Ejército de Liberación Nacional (grupo guerrillero alzado en armas contra el Estado y en conversaciones de paz en la mesa de negociaciones de La Habana, Cuba) generó de manera inmediata la interrupción del diálogo y la reactivación de las órdenes de captura de los delegados del grupo guerrillero para las conversaciones de paz. El clima de violencia y odio se ha exacerbado en el país y

La batalla cósmica entre el bien y el mal (Eros y Tánatos, pulsiones de vida y pulsiones de muerte) se reactiva, no solo como oposiciones metafísicas, sino esencialmente como oposiciones maniqueas. Esta confrontación maniquea entre las fuerzas del bien y del mal no posibilitan un espacio de reflexión política y, por esto mismo, queda por fuera la realidad de las violencias de la vida cotidiana. El resultado de esta postura es caer en la ilusión nefasta de poder eliminar la violencia por medios bélicos. Esta fue la respuesta de los Estados Unidos al ataque del 11 de septiembre. Los efectos de esta salida militar fueron la radicalizaron el fundamentalismo islámico, el aumento de la espiral de violencia en el mundo y la presencia determinante del odio en las sociedades contemporáneas.

Odio y proceso de socialización

La relación entre las raíces psíquicas y sociales del odio es el proceso mismo de socialización del psiquismo arcaico (Castoriadis, 1999, p. 187). Como lo he señalado con anterioridad, en la ontología castoridiana el proceso de humanización-socialización es en esencia una imposición de la “realidad social” al psiquismo. La condición necesaria y suficiente de este movimiento creador de la subjetividad humana es la capacidad que tiene la sociedad de darle sentido al psiquismo⁴⁵. En la línea de la reflexión freudiana esto generará una oposición-tensión que acompañará toda la existencia del ser humano. Siempre habrá un núcleo del psiquismo arcaico opuesto al individuo socializado. En una frase, a la sociedad. Allí se encontraría el núcleo arcaico de la pasión del odio, del odio contra sí mismo y contra la sociedad.

Cada sociedad crea un mundo propio, el cual será la base del sentido que esta le ofrece al psiquismo arcaico para constituirlo como subjetividad. Este mundo de sentido social es esencialmente imaginario: “Los dioses, los espíritus, los mitos, los tótems, los tabús, la parentalidad, la soberanía, el ciudadano, el Estado, la justicia,

las voces que piden la continuidad de la guerra y la liquidación y/o sometimiento real de los grupos armados cada vez gana más adeptos. El lenguaje bélico de los partidarios de esta salida empieza a identificar un enemigo colectivo común (la izquierda comunista), generando un clima de terror y de persecución política de forma indiscriminada, a todas las personas que, real o imaginariamente, comparten esta tendencia.

45 Para Castoriadis la necesidad primordial del psiquismo es el sentido. El hambre y, en general, las necesidades fisiológicas, no son las fundamentales para la socialización del psiquismo. El proceso es posible a partir de un mundo amable y dador de sentido.

la mercancía, el capital, el interés, la realidad [...]” (Castoriadis, 1999, p. 187). Este mundo de sentido imaginario, creado por cada sociedad, será apropiado positivamente por el psiquismo arcaico, y el producto es la fabricación social de un individuo que corresponde al tipo de sociedad donde fue creado. Castoriadis llama a este conjunto social dador de sentido como “significaciones imaginarias”. Estas son las que constituyen la realidad de los seres humanos. “La realidad es con toda evidencia una significación imaginaria, y su contenido particular para cada sociedad está fuertemente codeterminado por la institución imaginaria de la sociedad” (p. 187).

En la complejidad de este mundo creado por las sociedades, el lenguaje es una de las dimensiones más importantes en la creación del sentido: el lenguaje no es simplemente un instrumento de comunicación, así esta sea una de sus características. El lenguaje permite crear y establecer los “objetos” (reales e imaginarios), los “procesos”, los “estados”, las “cualidades” y todo tipo de relaciones y lazos que se establecen entre estos en la dinámica social (Castoriadis, 1999, p. 187).

Cada sociedad se constituye en una cierta “clausura” de sentido⁴⁶. Esta “clausura” puede ser entendida en lo territorial geográfico (las fronteras físicas más o menos bien determinadas de las diferentes sociedades), en el campo socio-antropológico (diferentes culturas y formas de ser, vivir, pensar, amar, odiar), lo que en últimas Castoriadis engloba con el término *clausura de sentido*. Lo que para una sociedad determinada es lo “otro”, “extraño”, “extranjero”, es su pertenencia a otra sociedad y cultura. Lo “extraño”, cuando es apropiado negativamente, es rechazado, y cuando es acogido positivamente, es familiar e incluido. La “clausura de sentido” en términos sociales está referida a la unidad y coherencia del mundo creado por dicha sociedad; lo que no corresponda con este universo de significaciones no tiene ningún valor o está privado de sentido. Para Castoriadis esto establecería la diferencia entre una sociedad “cerrada” (las sociedades arcaicas, primitivas o tradicionales) y las sociedades modernas, con cierta apertura⁴⁷.

46 Castoriadis utiliza el término “clausura”, en analogía con el sentido matemático del término al compararlo con el álgebra; un campo cerrado se da cuando todas las ecuaciones escritas, con los elementos de ese cuerpo poseen las soluciones dentro de ese cuerpo. En este sentido, un mundo de significaciones sería cerrado si toda cuestión susceptible de ser formulada en este mundo, o bien encuentra una respuesta en los términos de las significaciones dadas, o bien es planteada como privada de sentido.

47 Los trabajos de los chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela (1999) en biología de la cognición proponen el concepto de “cerco cognitivo” para caracterizar al ser vivo en general; para ellos el ser vivo sería un sistema cognitivo con una “organización autopoietica”. Los componentes moleculares

En la ontología de Castoriadis las sociedades se instituyen mediante una clausura dentro de estas. Las sociedades en dicha clausura ocultan o recubren el hecho de su autoinstitución. Las sociedades son producto de sí mismas, se autoinstituyen, y por lo tanto, no existe una fuente del sentido por fuera de ellas. Las sociedades creadoras dan un origen extrasocial al sentido instituyente; Castoriadis las llama sociedades “heterónomas”. Estas sociedades, cuya característica es la de no poder cuestionar el sentido (Alá, Cristo, Jehová), estarían en una “clausura” del sentido. En las sociedades heterónomas predomina la imposibilidad de aceptar al otro y los otros diferentes⁴⁸. Ahí estaría la raíz social de la presencia determinante del odio: lo extranjero, extraño, diferente, tanto individual como colectivo, amenaza la identidad, coherencia y cohesión social.

El individuo humano en el proceso de socialización debe efectuar el pasaje de un estado inicial, cerrado (clausura de sentido), sentido omnipotente, centrado sobre sí mismo. El pasaje sería de un sentido privado a un sentido social. El núcleo psíquico arcaico originario rechaza y no acepta “lo extranjero”, lo “exterior”. Esta estructura ontológica del ser humano estaría en el origen de las dificultades y sin salidas de un proyecto político común entre las diferentes sociedades.

de una unidad *autopoietica* deben estar ligados dinámicamente en una red de reacciones recíprocas continuas. Estas transformaciones químicas específicas, los bioquímicos las llaman “metabolismo celular”. En términos de la organización biológica del ser vivo se hablaría de una clausura “operativa”. Para el sistema nervioso no hay exterior ni interior, solo existen correlaciones e interacciones en continuo cambio, cuyo resultado es la modulación de la dinámica de esos estados. Al mismo tiempo, es la organización y la estructura del sistema nervioso la que define o selecciona cuáles perturbaciones son posibles y el tipo de cambio que estas desatan. Esto quiere decir que el sistema nervioso es una unidad constituida por esas relaciones internas, que permiten los cambios a partir de modulaciones de su estructura, conservando su unidad operativa. De esta manera el organismo vivo hace emerger un sentido, una información, un mundo. Debemos comprender la metáfora de la “clausura”, de “cierre”, de “cerco”, en términos de conservación de una unidad operativa, porque en la realidad, el sistema nervioso es origen de nuevas determinaciones desde el punto de vista biológico, y en ese sentido es una verdadera apertura. La analogía entre la “clausura cognitiva” y la “clausura de las sociedades” no se debe tomar en términos literales. El proceso creador de significaciones y sentidos de las sociedades es constante. Ver: Maturana, H., y Varela, F. (1999). *L'Arbre de la Connaissance*. Addison-Wesley.

48 Si bien la división entre sociedades cerradas y abiertas puede ser didáctica, en la realidad esta separación no existe. Todas las sociedades humanas son abiertas, es decir, están en continuo cambio. La diferencia sería la temporalidad y manifestación de estos cambios. El hecho de que los cambios no sean visibles no quiere decir que no existan.

Elevar a la categoría de estructura ontológica del ser humano un núcleo monádico, asocial, raíz del odio de sí mismo y del otro, significa interrogar la ilusión de un proyecto político de reconciliación universal, amorosa, inmediata y permanente, así como la ilusión de la transparencia tanto social como individual. De acuerdo con la ontología castoridiana, la indivisión inicial de esta estructura del ser humano debe sufrir un proceso de ruptura, cuya función es la de sustituir el sentido inicial, sentido de unidad total del psiquismo arcaico. La sociedad es la encargada de ofrecer este sentido para posibilitar la socialización del individuo. El sentido dado por la sociedad debe ser apropiado eróticamente por el psiquismo, de la misma forma como lo fue el psiquismo arcaico. “De cierta manera, probablemente no fácilmente comprensible para las sociedades modernas, el salvaje *es* su tribu, el fanático *es* su iglesia, el nacionalista *es* su nación, el miembro de una minoría étnica *es* está minoría- y recíprocamente” (Castoriadis, 1999, p. 190).

Lo anterior es algo análogo del proceso de identificación de los individuos con las personas cercanas. Para el caso del proceso de socialización sería una identificación con el mundo de las significaciones imaginarias creadas por el colectivo social. Esta identificación social con los líderes o las colectividades ha sido analizada por Freud (1968) y Elías Canetti (1977).

La omnipotencia del psiquismo originario, donde su ruptura es condición del proceso de socialización, vuelve a ser recuperada en la identificación con la omnipotencia de los líderes o de las masas que dirigen: “venceremos porque somos los más fuertes”. Alá, Cristo, Jehová o las masas, los hacen invencibles.

Esta identificación [al colectivo y/o a sus líderes] también tiene un efecto desculpabilizante y desinhibidor posibilitador del despliegue sin freno de una destructibilidad asesina en la guerra y, sobre todo, en los movimientos de masas, como se ha constatado a lo largo de la historia. Como si, en tales momentos, los individuos volvieran a encontrar, sin saberlo, la certeza de que la fuente, el origen de la institución es el colectivo anónimo capaz de plantear nuevas reglas y de suprimir las antiguas prohibiciones. (Castoriadis, 1999, p. 190)

Las dos expresiones psíquicas del odio, a saber, el odio de sí mismo y el odio del otro, nunca se presentan totalmente diferenciadas, pero como lo afirma Castoriadis (1999), la dos tienen un origen común: el rechazo del psiquismo arcaico hacia todo lo vivido como *extranjero, extraño* y cuya forma se condensa en el individuo socializado (p. 195).

El componente social del odio, como lo hemos explorado, está muy ligado a la heteronomía de las sociedades y la fuerte tendencia de estas a la “clausura del sentido”: la búsqueda de certezas últimas y las formas de rechazo al otro diferente expresadas en el racismo, la xenofobia, los nacionalismos y, en general, la imposibilidad de reconocer la diversidad humana⁴⁹.

49 Volveré sobre esto más adelante.

CAPÍTULO 4



Pulsión de muerte, amor y odio: en los orígenes de la constitución de la subjetividad

La muerte es el conjunto de funciones que conducen al final de la vida. Pero la muerte es también la destrucción de las funciones que resisten a la muerte. ¡Bellas tautologías! ¿Podemos decir algo más sobre esto?

(Castoriadis, 2002, p. 16).

Retorno a Freud

En la ontología de Castoriadis no hay un examen detallado de la hipótesis sobre la pulsión de muerte de Freud. Para Castoriadis no habría más allá del principio del placer equivalente a la pulsión de muerte. En una conferencia dictada en la Universidad Libre de Bruselas el 13 de febrero de 1992, hace referencia a la pulsión de muerte de Freud a propósito de la guerra:

[...] tal parece que es casi imposible hacer una teoría general de la guerra, o construir una concepción general de las causas y los procesos conducentes a esta. La mayoría de los enunciados no pasan de ser trivialidades o son tan generales (como los de Freud) que nos dejan completamente desarmados, tanto en el plano teórico como en el práctico [...]. No es suficiente con postular la existencia de una pulsión de muerte en el origen del impulso de la gente a matarse. (Castoriadis, 2005, p. 109)

Castoriadis piensa la agresividad humana (el lado negativo) a partir de la ambivalencia afectiva de la relación niños-padres: el objeto amado es necesariamente, y al mismo tiempo, el objeto odiado. El odio del otro diferente y de sí mismo es la raíz de la agresividad humana. Considero que pensar la agresividad humana tomando en consideración la pasión del odio sería más cercano al psicoanálisis, en lugar de tomar en consideración una pulsión de muerte enraizada en la biología⁵⁰. Freud introduce la hipótesis de una *pulsión de muerte* justamente en el célebre ensayo titulado *Más allá del principio del placer*. Allí presenta la hipótesis de la pulsión de muerte como un concepto especulativo, que, poco a poco, se va convirtiendo en un concepto central de la evolución metapsicológica, para terminar produciendo un replanteamiento de la teoría psicoanalítica desarrollada hasta el momento.

Las patologías llamadas *neurosis de guerra*⁵¹ cuestionan la reflexión freudiana sobre el sueño. Las personas afectadas por esta perturbación se despiertan aterrorizadas durante la noche, pues en sueños reproducen las mismas atrocidades vividas durante la guerra. Este tipo de sueños (pesadillas) no pueden seguir siendo interpretados de acuerdo con la teoría clásica de Freud, como la satisfacción disfrazada de un deseo infantil. En esos casos no es posible seguir viendo en el fenómeno patológico la consecuencia de un conflicto entre el principio del placer y el principio de realidad, lo que, según Freud, es el origen de la neurosis en general, es decir, formas patológicas donde prima el principio de placer, y por lo tanto solo se repiten las experiencias de placer. Tampoco se puede seguir hablando en este tipo de patologías de una negación o insoportabilidad de la realidad.

Al analizar los sueños traumáticos Freud (1981) observa que la función normal del sueño -la satisfacción de un deseo- ha sufrido una grave perturbación:

50 La hipótesis de la pulsión de muerte de Freud atraviesa todo su pensamiento y la sostuvo hasta el final de sus días.

51 La Primera Guerra Mundial (1914-1918) propuso a los clínicos de la medicina mental el desafío de pensar las *neurosis traumáticas*. Al mismo tiempo se introduce la pregunta sobre el poder destructor de la guerra, la cuestión de la agresividad humana y la destructividad en las formas ligadas a la patología depresiva (la melancolía) y en el masoquismo. Freud (1981) observa en esos cuadros clínicos una tendencia a la repetición de experiencias vividas, que no están asociadas ni en el momento ni más tarde, a ninguna experiencia de satisfacción. En todas estas formas el fenómeno del sueño traumático está en el centro de la pregunta que Freud se plantea.

Lo primero en ser afectado es el principio del placer, este queda fuera de acción. Ya no se trata de impedir que el aparato psíquico quede sumergido por grandes cantidades de excitación. Esta vez el psiquismo busca dominar (ligar psíquicamente) las cantidades de excitación que han logrado penetrar y romper la protección del psiquismo, para liquidarlas inmediatamente. (p. 72)

La actividad psíquica arcaica es una unidad inseparable de representaciones, afectos e intenciones⁵², y es el núcleo del principio del placer. La experiencia traumática, la excitación desbordante, al quebrar la protección del psiquismo, rompe esta unidad.

Para Freud (1981) el sueño traumático repetitivo devela otra función de la actividad onírica, otra tarea del sueño: *dominar la excitación, ligar psíquicamente las cantidades de excitación* en un espacio psíquico originario más allá de “la búsqueda del placer y el evitamiento del displacer (pp. 74-75). Este espacio psíquico originario no es independiente ni contrario al principio del placer.

En el mecanismo de repetición del sueño traumático Freud ve una fuerza mental esencial, otro principio hasta el momento oculto a la investigación psicoanalítica, al que llama la *compulsión de repetición*. El descubrimiento de este nuevo principio cuestiona la idea según la cual los sueños son, esencialmente, cumplimiento de deseos infantiles; esto no quiere decir que los sueños no cumplan también esta función. El sueño traumático aparece como una excepción a la teorización psicoanalítica expuesta ampliamente en la *Interpretación de los sueños* (1899). Esta excepción, la *compulsión de repetición*, se convertirá en la teorización psicoanalítica de una función originaria arcaica, anterior al principio del placer. Por lo tanto, la satisfacción ligada al cumplimiento de un deseo por medio del sueño será una característica de este, adquirida mucho más tarde. La satisfacción de un deseo producida por el sueño sería una función derivada o secundaria de la actividad onírica (Freud, 1981, pp. 74-75). A partir de esta constatación Freud hizo un replanteamiento de aspectos centrales de la teoría psicoanalítica y postuló que lo fundamental de la actividad del psiquismo arcaico es la *compulsión de repetición*. Esta fuerza, este principio, no sería transitorio o producto de un estado patológico particular, sino una fuerza (después de la instauración del principio del placer) que sigue activa, en trabajo continuo, silencioso e inconsciente. Freud habla de un “más allá”: una fuerza activa capaz de anular el principio del placer; esta fuerza destructiva arcaica, anterior al principio del placer, es lo que Freud llamará la pulsión de muerte.

52 Esta es una hipótesis nuclear de la ontología de Castoriadis.

Después de la postulación de este nuevo principio ligado a los sueños traumáticos, Freud dio un paso más al afirmar que muchos de los procesos de la vida mental se producen independientemente del principio del placer; incluso llega a considerar muchas de las experiencias displacenteras en la primera infancia como repeticiones bajo la presión de una *compulsión de repetición*⁵³. La pregunta relativa a este nuevo principio de funcionamiento psíquico, y su consecuencia, el concepto de pulsión de muerte, es en esencia una pregunta filosófica y psicoanalítica bastante compleja: “¡sagrado debate!”, como diría Michel de M'Uzan⁵⁴. Las conclusiones de Freud sobre este nuevo principio no proceden directamente de la observación clínica del fenómeno del sueño traumático. La hipótesis de un principio de funcionamiento psíquico arcaico originario, algo sustancial más allá del principio del placer, me permitirá, de un lado, volver sobre la concepción del psiquismo que he expuesto hasta el momento, y de otro, profundizar el análisis sobre la presencia del odio en las sociedades contemporáneas.

Repetición y compulsión a repetir

Surge una primera pregunta, desde el punto de vista filosófico: ¿por qué habría necesidad de buscar un *principio* de funcionamiento del psiquismo, considerado como un valor universal a partir de un fenómeno patológico particular, como las neurosis de guerra? ¿Por qué considerar la compulsión de repetición como una compulsión a repetir algo? O mejor, ¿por qué el objetivo de la compulsión es producir una repetición? A partir de la clínica psicoanalítica se puede constatar que el espíritu perturbado de la persona afectada por el traumatismo produce un deterioro de la

53 Varios psicoanalistas han propuesto darle un sentido clínico a la hipótesis freudiana de un retorno hacia un estado de muerte o desintegración de la unidad psíquica arcaica. “La hipótesis freudiana apunta a mostrar que en las edades precoces el sujeto ha reencontrado estados agonísticos, estados de muerte psíquica especialmente en las situaciones traumáticas. Esos estados de muerte vividos no pueden ser integrados en la subjetividad y tienden a retornar en la vida psíquica actual del sujeto” (Roussillon, 2009, p. 174). Desde mi punto de vista esta hipótesis es pertinente y se podría constatar en algunos casos clínicos, pero la discusión sobre un principio “más allá” sigue abierta.

54 Para una discusión sobre “las contradicciones y ambigüedades inherentes a las ‘posiciones altamente especulativas’ de Freud concernientes a la pulsión de muerte” ver: De M'Uzan, M. (1977). *De l'Art à la mort* (p. 56). Gallimard. M. de M'Uzan al situarse más allá de la alternativa clásica de validación y reconocimiento, o refutación de la noción de pulsión de muerte, propone que es preferible “desprenderse” de esta noción, cuando se trata de pensar “el hecho clínico”, para no “perder el contacto con la realidad” (De M'Uzan, como se citó en Froté, 1998, p. 242).

actividad del sueño. El resultado de este deterioro es justamente la reproducción repetitiva del sueño traumático: una especie de fuerza compulsiva repetitiva del evento traumático, la cual se expresa en una persona con un psiquismo perturbado en una situación muy singular (la guerra) o en las diferentes formas de la violencia cotidiana. En este sentido, ¿por qué no se podría pensar en un grave daño del espíritu, preludio de un derrumbe total del psiquismo? El sujeto perturbado no podría, en consecuencia, funcionar según los principios del funcionamiento psíquico normal. En este caso, la grave perturbación le impediría funcionar según el principio del placer. Los sueños traumáticos plantean preguntas complejas y son un verdadero desafío para pensar el fenómeno de la repetición constante del evento traumático. Pero la conclusión del análisis de Freud al postular otro principio de funcionamiento más primitivo que el funcionamiento psíquico, no es clara desde el punto de vista filosófico. Todo lo contrario, si, como Freud afirma, el mecanismo puesto en acción por el sueño traumático trata de ligar, de manejar una excitación perturbadora de la función normal del sueño; esta capacidad de ligar y controlar el exceso de la excitación es la que permite la recuperación de la función normal del sueño: el restablecimiento del funcionamiento del principio del placer. Pero si esta tentativa de restaurar la función normal del sueño fracasa, el sueño traumático se repite indefinidamente. La *compulsión de repetición* no sería un fenómeno psicológico constitutivo del psiquismo arcaico e independiente, sino el fracaso de un proceso psíquico en una situación muy particular: la neurosis de guerra o la neurosis traumática. En la lógica de esta argumentación la compulsión de repetición no sería un nuevo principio de funcionamiento psíquico, sino un epifenómeno ligado a un caso clínico singular.

El sueño traumático repetitivo no sería un sueño, sino una incapacidad de soñar, por lo cual revive constantemente la escena traumática. La repetición no se debería a una fuerza psíquica esencial, desde el punto de vista psíquico, sino al fracaso de la defensa protectora del psiquismo mediante el sueño. El psiquismo no logra darle sentido a la perturbación sin sentido (un traumatismo grave externo o una perturbación propia interna). Se puede afirmar que una vez se instaure una perturbación inmanejable para el psiquismo (incapacidad para darle sentido), el espíritu se perturba a sí mismo, reproduce el horror de la experiencia vivida, y en este estado de autoper perturbación no puede funcionar según el principio del placer. En otros términos, no logra crear una unidad representacional, un campo de acción mental conducente a la restauración de la unidad psíquica amenazada. El mecanismo de la repetición sería una respuesta a la perturbación, pero es una respuesta fracasada al no poder crear un

sentido, soñar un sentido o articular esta perturbación sin sentido en la estructura compleja de la vida y de la experiencia del sujeto. El movimiento de repetición de la experiencia traumática, el esfuerzo fallido por darle sentido, es una actividad psíquica que, como tal, hace parte del principio del placer.

Por otro lado, el hecho de encontrar fenómenos de repetición en la clínica psicoanalítica de las neurosis no significa que dichas repeticiones sean producto de un impulso o una fuerza fundamental en la base de todos los actos repetitivos en dichas patologías. En el mismo sentido, se puede plantear la pregunta a propósito de las patologías de la clínica moderna, cuya estructura no corresponde a las de las neurosis clásicas dilucidadas por Freud y ligadas a la problemática del complejo de Edipo y al conflicto psíquico entre las diferentes instancias: los estados límites, los estados donde hay presencia de un masoquismo mortífero, la patología llamada psicósomática, la reacción terapéutica negativa, las adicciones en general, la agresividad y la violencia contra sí mismo y contra los otros, las patologías donde se evidencia una autoperturbación continua del funcionamiento psíquico, los trastornos de personalidad, la sintomatología clínica repetitiva, resistente a los cambios, los estados clínicos cuya tendencia es “el pasaje al acto” (violencias contra el cuerpo, violencias contra los otros, intentos de suicidio, suicidio); todas estas manifestaciones patológicas, de acuerdo con Green (2010), nos remiten a universos inteligibles de otra manera⁵⁵. Pensar estas nuevas manifestaciones patológicas es el desafío de la clínica contemporánea. Sin embargo, desde el análisis que he venido desarrollando, no parece necesaria la hipótesis de “fuerzas oscuras, destructivas y esenciales”, orígenes del mal, y “más allá del principio del placer”. No existiría una “fuerza primaria” para explicar la diversidad de las manifestaciones patológicas citadas. La complejidad de los fenómenos patológicos descritos exige la creación de nuevas formas de pensamiento e interpretación, y no la postulación de fuerzas o principios explicativos⁵⁶. Estas manifestaciones patológicas

55 Para André Green el replanteamiento teórico de Freud al formular la segunda tópica y la postulación de un principio “más allá del principio del placer” permite la apertura del psicoanálisis a las nuevas patologías mencionadas. Ver: Green, A. (2010). *Vie et mort de l'inconscient freudien. L'Inconscient : Recherche, écoute, métapsychologie* (p. 156). PUF. Ver también: Richard, F., y Urribarri, F. (2005). *Autour de l'oeuvre d'André Green, enjeux pour une psychanalyse contemporaine* (p. 121). PUF (discusión del artículo de N. Zaltman, *Entre Freud et Dostoievski: la question du mal* [p. 109]).

56 Ver: Lear, J. (2000). *Happiness, death, and the remainder of life*. Harvard University Press y Lear, J. (1998). *Open minded: working out the logic of the soul*. Harvard University Press.

del odio en las sociedades contemporáneas hacen parte de la crisis y problemática de la salud mental: formas patológicas que expresan un sufrimiento psíquico y social⁵⁷.

Desde mi perspectiva, el fenómeno de la repetición es un proceso, una actividad psíquica completamente compatible con la hipótesis del principio del placer como base fundamental del funcionamiento psíquico. La repetición es un movimiento tendiente a restaurar la unidad del psiquismo; en este sentido, es un proceso restaurativo, pero no en el sentido de intentar restaurar un estado de cosas anteriores, una tendencia hacia la muerte biológica o un retorno a un estado inorgánico. La vía de análisis que propongo es diferente a la de Freud (1981), quien afirma que:

Si el objetivo de la vida fuera llegar a un estado nunca vivido, se estaría frente a una contradicción con la tendencia conservadora de las pulsiones. El objetivo de la vida sería ante todo el de retornar a un estado antiguo, arcaico, originario; un estado inicial abandonado por el ser vivo y al cual él tiende a regresar durante toda su vida. Si me es permitido admitir como un hecho sin excepción de la experiencia que todo ser vivo muere, retorna a lo inorgánico por razones internas, entonces podemos afirmar que el *objetivo de toda vida es la muerte* [...]. (p. 82) (cursivas del autor)

Se impone así, en el pensamiento de Freud, la noción de una “pulsión de muerte”, consecuencia lógica de su reflexión⁵⁸.

Pulsión de muerte o fracaso del principio del placer

La pulsión de muerte produciría la desintegración de la unidad representativa creada por el psiquismo a partir del principio del placer. Esta intuición lleva a Freud afirmar que el objetivo de toda vida es la muerte, y a proponer, como fin último de las pulsiones, volver a un estado de cosas anterior. Una pulsión “sería un impulso inherente del organismo vivo hacia el restablecimiento de un estado anterior que ese

57 El sufrimiento psíquico y social sería una nueva categoría que permitiría entender las nuevas formas en que la sociedad intenta mantener una coherencia y cohesión social: el tejido social se mantiene en el sufrimiento y la demanda de una salud mental que lo resuelva.

58 En la concepción freudiana de las pulsiones, estas son fuentes constantes, internas, de presión sobre el ser humano, que lo impulsan a vivir. Pero el fenómeno de la repetición, que para Freud sería el objetivo de *la compulsión* (una fuerza “más allá”), lo conduce a pensar que la naturaleza de las pulsiones es conservadora (retornar a un estado anterior) y esta naturaleza es, en esencia, lo que él llama *la pulsión de muerte*: una impulsión biológica a retornar a un estado inorgánico.

ser vivo debió abandonar bajo la influencia perturbadora de fuerzas exteriores [...]” (Freud, 1981, p. 82). La pulsión sería una impulsión inherente de la vida orgánica. A mi modo de ver, Freud cae en la ilusión de haber descubierto un principio, algo oculto “más allá del principio del placer”. Se trata de la formulación de un principio, es decir, de una afirmación teleológica sobre el funcionamiento de la compulsión: el objetivo de la compulsión es producir una repetición y esta es una presión inherente y biológica hacia un estado inorgánico. Desde el punto de vista filosófico sería un *telos* como predestinación predeterminada hacia un fin. Al *telos* de la metafísica aristotélica (un *Eros* que sería forma-formante hacia la perfección) Freud le opone la pulsión de muerte; un retorno del cuerpo a lo inorgánico. La metafísica construida por Freud opone dos fuerzas cósmicas, pulsión de vida y pulsión de muerte, en una lucha en la que al final triunfará la muerte⁵⁹.

No es este el lugar para profundizar la discusión -bastante compleja- sobre el proceso de reflexión que condujo a Freud, a partir de la postulación de una *compulsión de la repetición*, a defender, hasta el fin de su vida, la existencia de una pulsión fundamental, de una fuerza diferenciada esencial: la pulsión de muerte. Tampoco pretendo tomar una posición en el debate sobre la hipótesis de la pulsión de muerte y considerarla como una simple especulación metafísica sin fundamento en la clínica, frente a los que consideran esta intuición como el descubrimiento de algo muy profundo e inasible del espíritu humano. La complejidad y profundidad de la discusión no da lugar a escoger. Desde el punto de vista clínico, pese a los importantes desarrollos teóricos sobre la agresividad humana, no se puede afirmar que la pulsión de muerte tenga un sustento en la clínica, como la tiene la pulsión sexual, ampliamente desarrollada por la teoría psicoanalítica.

En 1914 Freud comprende el psiquismo humano como una creación psíquica, parte de un proceso que no está asegurado de antemano. La “realidad psíquica” es la emergencia de una nueva complejidad, cuya forma es irreductible a lo biológico. En este sentido se podría identificar el fenómeno de la repetición psíquica como una actividad del espíritu que busca sobrepasar y darle sentido a la perturbación (no necesariamente patológica), pero que no tiene una dirección predeterminada. Es una actividad conducente a la restauración de la unidad psíquica amenazada, o al fracaso

59 Esta posición ha sido interpretada por muchos analistas como un pesimismo ontológico de Freud.

y al hundimiento irreversible del psiquismo⁶⁰. Como mencioné, el psiquismo se puede autoperturbar.

Igualmente, Freud utiliza la noción de pulsión de muerte para dar cuenta de la agresividad humana; piensa la pulsión de muerte como una tendencia interna presente en cada una de las células del organismo biológico, pero también como una tendencia interna del espíritu. La agresividad sería esta tendencia dirigida hacia el exterior. Freud (1914) denomina *proyección* al proceso psicológico causante de este movimiento: el psiquismo puede expulsar hacia el exterior una perturbación. En la lógica de este análisis la agresividad es un medio para aplazar el momento de su autodestrucción, de su muerte. La agresividad sería un destino trágico del ser humano: una solución inevitable que aplaza la muerte. La ilusión de haber encontrado un principio inherente a la condición humana conduce a Freud a la ilusión de un principio explicativo originario, una fuerza oscura esencial, metáfora del mal⁶¹.

Podemos preguntarnos la razón por la cual Freud intentó buscar un principio originario de la actividad psíquica, en lugar de dirigir su pregunta sobre la capacidad del psiquismo de autoperturbarse activamente. Freud habla de un estado de tranquilidad psíquica, que, de acuerdo con Castoriadis (1975) es un estado psíquico existente como representación y cuya ruptura por la necesidad interna provoca el cuestionamiento de esta representación. De la misma manera, la restauración de este estado de tranquilidad psíquica es también el producto de una actividad de representación; el psiquismo puede autoalterarse, pero de esta autoalteración no se puede deducir un principio “más allá del principio del placer”. La actividad psíquica de autoalteración y de restauración de la

60 Una ilustración de esta actividad creadora del psiquismo es la reflexión de Freud sobre el juego de la bobina: Freud observa que un niño de 18 meses crea un juego en respuesta a la angustia producida por la ausencia de la madre. Dicha ausencia produce una fisura en la estructura de la vida del pequeño. El juego muestra el mecanismo de la repetición, pero también es un espacio de creatividad: sonidos de oposición, *lejos-aquí* (*fort-da* en alemán); actos imaginarios (la creación del juego mismo); elaboración de la angustia y el anonadamiento de la separación de la madre. Se trata de la creación de un campo imaginario y simbólico donde el niño logra darle sentido a la perturbación. El fenómeno de la repetición está presente en el mismo acto creador del niño. Por momentos el acto repetitivo se vuelve compulsivo y generador de angustia, instaurándose una dialéctica que expresa la complejidad de la actividad del psiquismo.

61 La línea de reflexión y de discusión con Freud se apoya en los trabajos de Jonathan Lear y Hans Loewald. Ver: Lear, J. (2000). *Happiness, death, and the remainder of life*. Harvard University Press y Lear, J. (1998). *Open minded: working out the logic of the soul*. Harvard University Press.

alteración es una actividad de representación. La agresividad surgiría a partir de esta actividad del psiquismo, que intenta crear un sentido y no lo logra. La agresividad sería un fracaso en la producción de una representación dadora de sentido.

Como se anotó, el análisis freudiano se mueve en una metafísica discutible. Postular un principio inherente fundamental, por fuera del fenómeno a dilucidar, es caer en el terreno de la explicación teleológica: la ilusión de un principio englobante capaz de aprehender la totalidad y la dirección del fenómeno. Desde el punto de vista filosófico es un error ontológico⁶².

Si como afirma Castoriadis (1975) el psiquismo es forma, en tanto que es formante (“la entelequia” de Aristóteles, no en términos de su metafísica como predestinación predeterminada a un fin), podemos igualmente tomar distancia de la metafísica negativa de Freud y proponer una actividad psíquica formante con capacidad de alterarse y autoalterarse, sin ninguna dirección predefinida: la actividad mental se hace sin ningún propósito. La única “dirección” de la actividad psíquica sería la creación de nuevas formas, y esta afirmación, desde el punto de vista filosófico, significa “creación y destrucción” (Castoriadis, 2002, p. 15). Thomas Mann (como se citó en Jaccard, 2006) consideraba el psicoanálisis como una “sabiduría adquirida gracias a la comprensión de la enfermedad mental” (p. 306), pero recurrir a la patología mental para intentar elucidar la actividad psíquica “normal” tiene límites. En el caso de las neurosis traumáticas, o en los casos extremos de neurosis obsesivas, histerias, e igualmente en los casos de reacciones psíquicas catastróficas, donde hay alteraciones graves de la actividad del pensamiento, no se encuentra un movimiento dirigido del espíritu claramente identificable.

Partir del análisis de lo patológico para pensar la normalidad no es metodológicamente inapropiado. Desde mi punto de vista, podemos aprender sobre el modo de ser del psiquismo humano a partir de lo patológico, de las excepciones, de las situaciones límites; pero también, y quizás es más importante, a partir de lo normal, de las situaciones habituales. Sin embargo, pensar dichas situaciones (podríamos preguntarnos si algunas “neurosis” hacen parte, de cierta manera, de las llamadas

62 Freud no fue filósofo, incluso desconfiaba de la filosofía y le reprocha la fantasía de poder ofrecer una representación continua y coherente del mundo. Sin embargo, su formación académica era de alta calidad científica y humanística. En 1875-1880 realiza sus estudios en la Universidad de Viena: zoología con Carl Claus (discípulo de Darwin), fisiología con Ernst Brücke y filosofía de Aristóteles con Franz Brentano.

situaciones habituales) es completamente diferente al hecho de pensar las situaciones extremas o excepcionales. Ciertos rasgos esenciales del psiquismo humano solo pueden ser reconocidos en algunas situaciones patológicas, pero no siempre podemos construir generalizaciones categóricas a partir de estos hechos. Parafraseando a Jacques Monod (como se citó en Ameisen, 2010), autor de *Ce qui est vrai pour la bactérie est vrai pour l'éléphant*, “lo que es verdadero para la patología mental, no es forzosamente verdadero para el funcionamiento psíquico normal” (p. 152), por lo menos no en todos los casos. No se pueden deducir, a partir de la patología en general, “principios” universales e incontestables.

Freud (1981) concluye su ensayo *Más allá del principio del placer* con la esperanza puesta en la ciencia. Para él esta será la encargada de dar respuesta a las preguntas planteadas por la reflexión psicoanalítica:

[...] la biología es verdaderamente un dominio con posibilidades ilimitadas: debemos esperar recibir de ella las luces más sorprendentes; y no alcanzamos a adivinar cuáles serán las respuestas que dará en algunos decenios a las preguntas que planteamos. Probablemente se tratará de respuestas que derrumbarán todo el edificio artificial de nuestras hipótesis. (pp. 121-122)

A propósito de la muerte, en la actualidad la investigación científica muestra que todas las células vivas poseen, en todo momento, la capacidad de activar su autodestrucción. Pero este movimiento no es una elección, aunque la biología utilice el concepto de “suicidio celular”; el inicio de este acto “suicida” está bajo la dependencia del medio externo e interno de la célula. La autodestrucción puede comenzar desde el interior de la célula, a partir de una ruptura de los equilibrios metabólicos internos. Este fenómeno de autodestrucción biológica se llama apoptosis y describe el proceso de transformación celular en el curso de su autodestrucción (Ameisen, 2010, p. 157)⁶³.

Creo que la capacidad de las células de los seres vivos para autodestruirse ha sido interpretada con cierta ligereza y precipitación, como la constatación científica o prueba contundente de la existencia, en lo biológico, de la pulsión de muerte freudiana. En este caso no se trataría de una analogía entre la dinámica de los procesos biológicos y los psíquicos, sino de la “demostración científica” de la existencia de un

63 Para las observaciones que presentaré a propósito de esta discusión, me apoyo en el ensayo de Ameisen. Las interpretaciones y conclusiones que haré no coinciden necesariamente con el pensamiento del autor.

principio “más allá”. A mi manera de ver, esta conclusión no se puede extraer del concepto biológico de apoptosis, muerte celular programada y suicidio celular. Así mismo, tampoco se podría afirmar que la autodestrucción celular estaría al servicio de la supervivencia del organismo viviente y utilizar este argumento como refutación de la teoría de la apoptosis ligada a la pulsión de muerte freudiana.

Para nosotros la verdadera revolución consiste en la aceptación, por parte de la comunidad científica, de la idea según la cual las células de los seres vivos pueden desatar su autodestrucción. Idea considerada desde hace mucho por la comunidad científica “como una noción *contraintuitiva y paradójica*”⁶⁴. Por esta razón, cada vez que esta capacidad de autodestrucción ha sido descubierta en un contexto biológico particular, ha sido considerada como una excepción en el mundo de los seres vivos, como “un precio muy particular pagado a la complejidad del ser viviente” (Ameisen, 2009, p. 158). La investigación actual sobre la muerte celular parece llegar a un punto de acuerdo: la capacidad de autodestrucción hace parte de la estructura y la organización del ser vivo. Según la hipótesis de Jean-Claude Ameisen (2009), “el poder de autodestruirse podría ser, desde el principio de la vida, una consecuencia ineluctable del poder de *autoorganización que caracteriza la vida*” (p.158).

Lo más importante para considerar en este fenómeno de autodestrucción celular, desde el punto de vista biológico, es reconocer que la vida y la muerte dependen solamente de la presencia de cuatro moléculas, cuatro proteínas fabricadas por las células a partir de cuatro genes: un ejecutador, un activador, un protector y un antagonista del protector (Ameisen, 2010, pp. 151-152). Estas proteínas interactúan dinámicamente: la vida y la muerte de cada célula del embrión depende “en todo momento de las modalidades de interacción entre esas cuatro moléculas, es decir, de las cantidades respectivas que *fabrica cada célula*, y del lugar donde ellas se localizan, en función de su *historia particular* y de sus interacciones con su medio” (pp. 151-152). Las proteínas comprometidas en la autodestrucción celular igualmente contribuyen, según las circunstancias, en las interacciones moleculares esenciales a la vida de la célula, pero en otras circunstancias, por el contrario, participan en la muerte celular. La investigación científica obsesionada con encontrar un programa genético específico,

64 Según Castoriadis, el pensamiento científico y filosófico tradicional siempre ha negado la creación, pero también la destrucción (*nada se crea, nada se pierde, todo se transforma*). De acuerdo con esta manera de pensar, la destrucción verdadera no existe, únicamente existe “la descomposición” de entidades compuestas.

cuya única función sería la muerte, hace parte de esa “otra ilusión” del ser humano de encontrar principios últimos explicativos.

Del análisis de estos aportes de la investigación científica sobre la muerte podemos plantear la hipótesis de que no existirían ni pulsiones de vida ni pulsiones de muerte, especie de *telos* “más allá” de la complejidad autocreativa y autodestructiva del ser vivo. Una complejidad productora de nuevas formas: vida, juventud, vejez, muerte, no como una consecuencia lógica de etapas inexorables, sino como estados de la existencia del ser humano que no se dejan reducir a lo meramente biológico. La muerte hace parte de la complejidad y autoorganización del ser vivo; esta no es una fuerza exterior a lo viviente. Las nociones, en biología, de *clausura operacional* y *autoorganización*, utilizadas para el análisis del ser viviente en general, toman dimensiones mucho más complejas: el ser vivo puede autocrearse y autodestruirse en una dialéctica sin dirección teleológica y en un proceso creador constante: “Nada’ es la fuerza que renueva el mundo”, escribía Emily Dickinson (citada por Ameisen, 2010, p. 151-152). Está intuición poética condensa lo que he venido desarrollando.

A esta altura del desarrollo traigo una digresión necesaria. En el *Proyecto de una psicología científica* Freud (1956) piensa que el sistema nervioso en general trabaja para difundir y descargar energía. En principio este modelo se puede considerar parecido al modelo fisiológico de la homeostasis, cuyo objetivo es mantener un estado de equilibrio del ser vivo. Pero si se observa más atentamente el modelo propuesto por Freud, constatamos que “el principio del placer” funciona solamente hacia la descarga. Ahora bien, la descarga total de las tensiones conduce a la muerte; esto le permite a Freud afirmar que el principio del placer está al servicio de la pulsión de muerte.

La interpretación de Jacques Lacan respecto al “más allá del principio del placer” como el goce (*jouissance*) corresponde a la idea freudiana de una descarga de tensión acumulada displacentera. El ser humano estaría caracterizado por el exceso y la búsqueda compulsiva de un supuesto placer: una invasión antinómica de placer que se convierte en displacer. Según mi interpretación, el goce sería un movimiento que impulsa al individuo más allá de las vías que normalmente siguen el principio del placer: “el goce pasa por el exceso, es producto del exceso y produce el exceso; es lo antinómico al placer” (Ansermet y Magistretti, 2010, p. 14)⁶⁵.

65 En el mismo sentido los autores citan a J.A. Miller: “el goce en Lacan sería la libido más la pulsión de muerte”.

En esta interpretación el placer y su “más allá” harían parte del mismo principio. Son inseparables pero antinómicos: el “más allá” no está separado del principio del placer en el inconsciente y puede terminar por imponerse sin ser consciente de esto, “este placer puede no ser representado ni vivido como tal” (Ansermet y Magistretti, 2010, p. 74). En la concepción lacaniana, el “más allá” no sería un principio trascendente, una fuerza oscura esencial, sino otra cara; una que es de alguna manera el fracaso del principio del placer. Pero en este “más allá” placer y displacer están íntimamente ligados. No se trataría, entonces, de la oposición placer-displacer, sino de algo completamente antinómico al placer, que incluso está más allá de la fisiología, lo que en otros términos sería la pulsión de muerte freudiana.

En la concepción de Lacan, según mi interpretación, la pulsión de muerte no es ni violencia -origen de la agresividad-, ni tendencia efectiva hacia la muerte. La pulsión de muerte sería el modo esencial como se presenta en el ser humano la negatividad implicada por el significante. “La pulsión de muerte ligada al deseo deviene voluntad de destrucción, pero en el sentido de voluntad de recomenzar a partir de nuevos elementos existenciales, voluntad de creación a partir de *un nada* que el significante inflige a lo que es” (Jurenville, 2003, p. 228) (cursivas del autor)⁶⁶.

Un examen detallado de la teorización de Lacan sobre la pulsión de muerte exigiría entrar en la complejidad de su sistema de pensamiento y en las categorías propias a este, pero tal examen no está en el propósito de esta investigación.

Para Castoriadis (2002) la pregunta sobre la muerte es un tema central para entender tanto la vida psíquica como la institución de la sociedad (pp. 142-149). La sociedad debe suministrar al individuo un mínimo de soporte narcisista, un reconocimiento, una identidad o especificidad propia, posibilitadoras de apropiación del gusto por la vida. Este placer de vivir ligado a una valoración narcisista choca con “un obstáculo inmenso insuperable: la dificultad de vivir sabiendo que se va a morir” (Castoriadis, 2002, p. 42). Dicho problema se convierte, de este modo, en la dificultad, y en muchos casos, la imposibilidad para el sujeto respecto a aceptar su mortalidad.

El reconocimiento y la aceptación de la mortalidad son “desplazados a las fronteras -más allá- del conocimiento de sí mismo” (Castoriadis, 2002, p. 142). Para Castoriadis

66 Esta idea de creación a partir del vacío, de nada, condición de la emergencia del sujeto, es muy cercana a la idea castoridiana de la creación de una representación originaria de sí mismo a partir de nada: momento originario y enigmático creador del sujeto.

la pregunta fundamental consiste en saber y reconocer que la aceptación de la mortalidad puede, en la vida del sujeto efectivo, convertirse en otra cosa distinta de la repetición patológica, una especie de sublimación como otra salida posible del sujeto:

No es nunca con la muerte física como tal con la que tenemos que contar todo el tiempo durante nuestra vida, sino con las *muertes parciales*... se trata de una dialéctica imposible de explicitar; al no querer renunciar a ciertas *apropiaciones libidinales*, el sujeto continúa viviendo en la *repetición*, es decir, en la *muerte*. (p. 143) (cursivas del autor)

En la ontología castoriadiana no conozco una reflexión detallada de los conceptos de la pulsión de muerte y de la compulsión de repetición en Freud. La aproximación de Castoriadis sobre la problemática de la muerte y la mortalidad no procede del psicoanálisis, sino del análisis de la Grecia del siglo V, en particular de la Atenas democrática, una sociedad que aceptó y reconoció la mortalidad como parte constitutiva de la institución social e individual condensada en el poema *La oración fúnebre de Pericles*. Su reflexión sobre la muerte procede esencialmente del arte, y más precisamente de los poemas trágicos.

Castoriadis habla de apropiaciones libidinales a los cuales el sujeto no puede renunciar, estas apropiaciones tienden a persistir en la repetición. La repetición, no la compulsión, sería una metáfora de la muerte. Se trata siempre del principio del placer como representación de la unidad psíquica, incluso en la repetición. Estamos en la problemática del duelo cuando el sujeto no puede o no quiere abandonar las apropiaciones libidinales. La separación, la pérdida del ser amado, produce una situación en la cual el psiquismo termina por perturbarse o autoperturbarse, no puede lograr una elaboración como salida de la repetición y, por lo tanto, cae en una depresión grave mortífera. El reconocimiento de la mortalidad, el abandono de las apropiaciones libidinales del objeto perdido y el duelo de la pérdida van juntos. Comprender el duelo en el ser humano conduce a Freud a ver en este un elemento fundamental en la base de la constitución de la subjetividad humana.

Duelo, depresión y melancolía

Freud descubre el proceso de la identificación al reflexionar sobre la distorsión de la imagen de sí en algunos procesos patológicos, sobre todo en los casos de pérdida de estima de sí mismo o de autocrítica implacable permanente, y en especial en las formas depresivas cuyo contenido es esencialmente psíquico (para Freud es clara la existencia de ciertas manifestaciones depresivas de origen puramente orgánico).

En *Deuil et mélancolie* (*Duelo y melancolía*, 1968) este autor hace la anotación de la existencia de una semejanza entre la patología melancólica y las emociones ligadas al duelo. En ambos casos hay un afecto depresivo, una pérdida de interés por el mundo, una inhibición de toda actividad y una pérdida manifiesta de la capacidad de amar. Pero en el duelo no se encuentra una pérdida grave de la valoración de sí mismo ni una constante autocrítica agotadora. El duelo es la reacción a la pérdida de un ser querido; la persona en duelo sabe que su sufrimiento se debe a una pérdida insoponible para ella. El melancólico no es consciente de una pérdida: la pérdida de un ser querido en la melancolía no es claramente visible como un hecho real. El melancólico (depresión grave en términos modernos) expresa de forma dramática una disminución profunda de los sentimientos acerca de sí mismo, que no se encuentran en el proceso del duelo⁶⁷.

Las diferencias entre esas dos manifestaciones no son simétricas: “En el duelo el mundo se vuelve pobre y vacío; en la melancolía, es el *yo* mismo del sujeto” (p. 264). Karl Abraham (citado en Hassoun, 2008) había escrito: “En la melancolía la sombra del objeto se retira del *yo*; en el duelo la sombra del objeto se posa sobre el *yo* para invadirlo”. Con esta aguda observación Freud descubre que las emociones pueden orientarse hacia el exterior (el mundo se ha vuelto pobre y vacío) o hacia el interior (es el *yo* el que se ha vuelto pobre y vacío); ahora bien, si las emociones se pueden orientar hacia el interior, esto quiere decir que debe existir un mundo interior⁶⁸.

La pregunta planteada por Freud a propósito del melancólico está dirigida sobre el mecanismo de evaluación del *yo*: ¿cómo el *yo* puede asumir el rol de juez y el rol de ser juzgado al mismo tiempo? Para Freud (1968), en el interior del ser humano hay un clivaje: una parte del *yo* “se confronta a la otra, la evalúa de manera crítica, y la toma por así decir como objeto” (p. 266). El *yo* juez se llamará el *superyó*, es decir que en el origen de la patología melancólica se encuentra una fractura de la personalidad (el *yo*), en la cual una parte de ella misma (el *superyó*) se vuelve contra otra parte de ella misma (el *yo*): las quejas de los melancólicos son *dirigidas contra* algo o alguien, según el viejo sentido de la palabra alemana *Anklage*:

67 Este es un caso clásico de la clínica psicoanalítica, donde Freud, al intentar comprender el fenómeno patológico de la melancolía, descubre un proceso psíquico (la identificación) y la estructura del psiquismo.

68 Sigo el brillante análisis de Lear sobre el ensayo de Freud. Ver: Lear, J. (1995). *L'Amour et sa place dans la nature : une interprétation philosophique de la psychanalyse freudienne* (p. 139). PUF.

[...] ellos no tienen vergüenza y no se ocultan, pues todas las palabras despreciativas pronunciadas contra sí mismos son en el fondo pronunciadas al encuentro de *otro*; y no se preocupan de expresar frente a su entorno social la humildad y la sumisión convenientes a personas de tan poca dignidad; todo lo contrario, ellos son agresivos y ofensivos de palabra al grado más alto, como si hubieran sido *víctimas* de una gran injusticia. Todo esto solo es posible entenderlo en la medida en que las reacciones de su comportamiento provienen de una constelación psíquica: la de la protesta, la del desacuerdo; constelación producto de un proceso que fue evolucionando hacia la precariedad melancólica. (p. 266) (cursivas del autor)

He citado extensamente a Freud para mostrar cómo ese mundo interior descubierto por él, hacia donde se pueden orientar las emociones, es de cierta manera una re-creación del mundo exterior⁶⁹. El rol de las emociones en este proceso es fundamental. Freud observa que las quejas del melancólico dirigidas contra sí mismo, en realidad son contra el ser amado; pero no pueden ser directamente dirigidas contra este, sino contra el acusador. Beatriz, la mujer melancólica presentada por Hassoun (2008), manifiesta ser la más culpable entre todos los otros juntos: más culpable que su madre misma. Ella es como habría sido su madre: esta madre indigna, inconsistente, psiquiatrizada, obscena. La identificación del *yo* de Beatriz -precisa Hassoun- con el objeto *abandonado*, parece ser el profundo secreto de la melancolía (cursivas del autor). Los melancólicos adoptan los rasgos de personalidad, las manías, los comportamientos y los aspectos relevantes de quienes fueron sus objetos de amor. Es una manera de incorporar el odio contra el ser amado. El odio hacia el otro se vuelve contra sí mismo en la depresión melancólica.

“De esta manera, se tiene a la mano la clave del cuadro clínico”, al reconocer que los autorreproches del melancólico son reproches *contra un objeto de amor*, vueltos contra sí mismos (el *yo* propio). Los reproches y las acusaciones son dirigidos hacia sí mismo porque el amante ha *integrado psíquicamente en sí mismo* al ser amado, concluye Freud (1968, p. 268) (cursivas del autor). El ser amado (odiado) se vuelve parte integrante del *yo* del melancólico. No se trata de un duelo en este caso, sino de una apropiación narcisista arcaica, origen del proceso de identificación con el otro: el mundo interno psíquico se construye a partir de estas identificaciones. Si bien Freud descubrió el mecanismo psíquico de la identificación en el análisis de la patología

69 Este punto es muy importante, a propósito de la construcción de la realidad social y de la codeterminación constitutiva psiquismo-sociedad.

depresiva, la importancia de este descubrimiento no se reduce a la singularidad de un proceso psíquico en un estado patológico. El verdadero movimiento creativo de la reflexión freudiana es la identificación, como un proceso fundamental del psiquismo en el devenir-constitución de la subjetividad humana: la identificación es el proceso primario de actividad mental por el cual el *ello* se transforma en *yo*, o mejor, el *yo* viene a la existencia⁷⁰. En este proceso psíquico la economía del amor y el odio siempre está presente.

Castoriadis (1975) califica ese momento inaugural como un momento de ruptura impuesto al psiquismo arcaico por el “objeto”, el otro (la sociedad) y el propio cuerpo del niño. A partir de esta ruptura el psiquismo humano quedará “excentrado”⁷¹ con relación a él mismo, orientado por lo que él ya no es y no puede volver a ser. “*El psiquismo es su propio sujeto perdido*” (p. 433) (cursivas en el texto original). Este *prototyó* arcaico deja de ser el centro, lo cual es el inicio de una verdadera alteración de la actividad psíquica. En este punto, la “ficción teórica” de Freud de una actividad psíquica arcaica que funciona según el principio del placer y desconoce la realidad del mundo exterior adquiere profundidad y fecundidad. La intuición freudiana permite conceptualizar la actividad psíquica originaria como un proceso dinámico de alteración y autoalteración donde el devenir del sujeto se sitúa en un proceso de cambio con el otro (realidad social).

Castoriadis profundiza la intuición freudiana. Estamos ante la primera posición del sujeto -radicalmente imaginaria- donde se encuentra la primera “identificación”, el *Ich bin die Brust (yo soy el seno)*⁷² de Freud en el sentido arcaico: identidad simple, no mediatizada, del sujeto al seno. Para la actividad mental arcaica el “objeto” (el seno) no está separado ni es diferente de sí mismo: no hay una relación transitiva o atributiva entre los dos. Lo que se va a convertir en una identificación atributiva (A es B, *yo soy ese objeto*) se apoya en esta identidad primera, originaria, arcaica, llamada por Castoriadis (1975) *identificación autista* (p. 434).

70 Freud introduce la noción del *ello* en su escrito *Le Moi et le Ça*. El *ello* es concebido por Freud como la sede de la actividad pulsional arcaica.

71 En español existe el sustantivo excentración para referirse al cambio de posición del centro de un sistema. Este es el sentido del término excentración.

72 Nota de Freud del 12 de julio 1938 en el libro *Gesammelte Werke* (vol. XVII), traducido al francés en *Résultats, idées, problèmes II* (1992, p. 287). Citado por Castoriadis (1975).

Para Freud, en las formas primarias de identificación las vivencias de los procesos psíquicos están ligadas al cuerpo mediante los movimientos de ingestión, incorporación y devoración: desde el inicio el niño está ligado libidinalmente al mundo por su boca: ingiere y absorbe activamente el objeto amado⁷³. Pero la madre absorbida por el niño no es un objeto real. Ella es la representación creada por la actividad mental arcaica en el universo propio de representaciones de su “realidad psíquica”. La actividad psíquica crea un mundo propio de representaciones no reductibles a un proceso neurofisiológico de percepción pasiva del medio externo.

He hablado del *niño* y *la madre*, pero en el proceso originario de *absorción* (devoración, incorporación) todavía no existe un *yo* diferenciado ni una madre diferenciada. Hay una apropiación libidinal originaria a partir de la cual el *yo* (prototyó) tomará forma, así como la existencia de un mundo separado del niño.

Freud se planteó la pregunta sobre el proceso de constitución del individuo y de su relación con el mundo: el psiquismo no es solo el producto de un desarrollo en el tiempo, una especie de maduración natural, un pasaje cronológico por etapas o fases naturales e inevitables. El proceso de constitución de la subjetividad humana es constante, no es lineal y no termina sino con la muerte. Siempre estamos en proceso de autoconstitución, y este proceso no es seguro, es perdible. Hablaríamos más bien de pasajes, momentos de un proceso.

Una condición necesaria para la constitución del psiquismo es la creación de procesos psíquicos y sociales. Estos procesos serán los orientadores y posibilitadores de la realización del psiquismo y del individuo social⁷⁴. El psiquismo no es un producto del cerebro, es una realización imaginaria, inseparable de la sociedad donde se constituye. En términos filosóficos, una codeterminación creadora psiquismo-sociedad. Anota Castoriadis (1975) que:

[...] el gran enigma, aquí y en todas partes, siempre presente, es la emergencia de la *separación*. Separación conducente (nunca acabada) a la instauración distinta y solidaria

73 Ver: Freud, S. (1968). Deuil et mélancolie. En *Métapsychologie*. Gallimard y Freud, S. (1915). Pulsions et destins des pulsions. En *OCP* (vol. XIII). PUF. Freud llega a afirmar que el niño absorbe a su madre mediante la leche materna, y es a través de esta absorción que el niño y su madre comienzan a existir.

74 El proceso psíquico de la identificación descubierto por Freud es fundamental en la constitución del individuo socializado.

para el individuo de un mundo privado y de un mundo público o común. Esta separación es creada e instituida por la sociedad. (p. 439)

Según Castoriadis (1975), la separación es el proceso mediante el cual la sociedad crea y fabrica al individuo: “La imposición de la socialización al psiquismo es esencialmente la imposición a este de la separación” (p. 434). Como ya se dijo, se trata de una verdadera ruptura, una apertura de la actividad psíquica arcaica posibilitadora de la creación del individuo. Este proceso de separación hace posible también la constitución de una realidad (social) independiente y el establecimiento de una *separación*, siempre incompleta entre lo psíquico y lo somático.

Freud piensa que el proceso de identificación es el resultado de una decepción amorosa. La persona melancólica no pudo transferir su amor perdido sobre otra persona; la solución encontrada es convertirse en esta persona amada, su *yo* se modifica por la identificación a este objeto de amor y de esta manera su pérdida se transforma en una pérdida de su *yo*. El conflicto entre el sujeto y la persona amada deviene en un conflicto interno entre el *yo* del sujeto (modificado por la identificación al otro amado) y otra instancia crítica. Se trata de una escisión interna del *yo*. Desde mi punto de vista, la interpretación freudiana de la creación del estado melancólico es fundamental para comprender el proceso de constitución de la organización psíquica: la realidad psíquica es el producto de una dialéctica, de una tensión, de una economía, de amor y pérdida. El psiquismo se desarrolla a medida que el niño aprehende el objeto de amor (el mundo, la realidad social, los seres humanos) como independientemente de él y, sobre todo, que este objeto de amor no responde inmediatamente, ni todo el tiempo, ni de manera incondicional a sus deseos.

En esta primera identificación arcaica (no atributiva) si bien no hay un sentimiento preciso de sí mismo y del otro, el mundo y el otro existen independientemente del sujeto; por lo tanto, el individuo humano nace de una frustración y de decepción a partir de una pérdida: la ruptura de la identificación arcaica, la pérdida de un estado indiferenciado. El proceso posibilitador de la creación de la subjetividad es el duelo. El duelo es el proceso psíquico privilegiado para elaborar la pérdida y por esta vía acrecentar progresivamente la complejidad del sujeto humano.

La aceptación y el reconocimiento de la pérdida y su elaboración en el proceso psíquico del duelo le permiten al ser humano una ganancia en la complejidad psíquica. Es la apertura al Eros a la incertidumbre, a la inestabilidad, a la creación y auto-creación constante. Por esta vía la presencia del odio no se vuelve dominante: aceptar

la mortalidad, aceptar la pérdida y elaborarla es una manera de salir de la omnipotencia infantil originaria. La estabilidad, la certeza, la omnipotencia narcisista está del lado del odio. El odio no acepta la pérdida, ni el duelo de esta.

CAPÍTULO 5



Del odio de sí mismo al odio del otro y al odio social

La violencia primaria (arcaica) ha retornado con una fuerza insospechada y reforzada por el hecho de que todos los individuos son percibidos como potencialmente peligrosos (Enriquez y Haroche, 2002, p. 87).

El odio como cohesionador social

El odio hacia sí mismo y el odio hacia el otro tienen la misma raíz psíquica: el rechazo y la inaceptabilidad de parte de la actividad psíquica arcaica de lo extranjero, la alteridad, lo otro. El proceso de socialización del psiquismo arcaico exige de parte de la sociedad una oferta de sentido a este psiquismo. Sentido quiere decir, lo he afirmado, polos de identificación sólidos, coherencia, afecto, valoración, reconocimiento y posibilidades de creación de un mundo propio, una singularidad compatible con el mundo social o su representación en el individuo socializado.

La sociedad debe ofrecerle sentido, cohesión y coherencia al psiquismo arcaico so pena de la pérdida o perturbación de la socialización. Pero esta sociedad debe también tener en cuenta estas dos dimensiones del odio que hemos considerado, y sobre este punto los estudios socio-antropológicos muestran la importancia de derivar las tendencias destructivas arcaicas hacia fines sociales cuyo objetivo es una cierta elaboración de la agresividad y destructividad humanas. Según Giorgio Colli (2004), un claro ejemplo es la fuerte tendencia agonística de las sociedades griegas

clásicas. La dialéctica misma se origina en una confrontación entre dos oposiciones en apariencia contradictorias que debe conducir al triunfo de una proposición sobre la otra. El buen dialéctico debe ser capaz de demostrar, en la confrontación, la validez de las dos proposiciones contradictorias. Este agonismo constante de la sociedad griega lo encontramos también en la competición deportiva, con la creación de los juegos olímpicos, en las obras de los grandes poetas trágicos, en los relatos míticos (Edipo confronta y derrota a la esfinge) y en el desciframiento de los enigmas: Homero muere a causa de su incapacidad para descifrar el enigma propuesto por unos jóvenes pescadores (Colli, 2004). En la vida cotidiana se perciben diversas formas de derivación y manejo de la agresividad: el gusto por hablar mal de los otros sin que esto genere graves daños, los chistes de doble sentido, la ironía, el humor y los actos agresivos directos e indirectos contra los otros, sometidos al control social: competencias deportivas como el boxeo, por ejemplo.

Estas formas de “control” y derivación del odio y la destructividad humanas por parte de la sociedad muestran la fuerza de su presencia constante, pero al mismo tiempo indican la fragilidad, precariedad y, en muchos casos, fracaso de estos intentos sociales de derivación del odio. Las competencias socialmente establecidas son un buen ejemplo de actos agresivos sometidos al control social. La destructividad y la agresividad se pueden desatar en diferentes campos y salirse del control social: las barras bravas, los *hooligans*; en el plano socio-político, el surgimiento de los fundamentalismos, el fortalecimiento de las tendencias totalitarias excluyentes, el aumento del individualismo apolítico, la privatización creciente de los individuos; en el terreno de la vida cotidiana, el incremento de las violencias intrafamiliares contra los niños, la diversidad sexual, las mujeres (feminicidios), los pobres, la vejez, el amor, la sexualidad y el cuerpo; en la dimensión socio-antropológica, la creación de individuos enfocados en el consumo, alienados y aislados en las redes sociales, indiferentes y centrados en una especie de narcisismo autosuficiente en un universo virtual, con un gran temor a las relaciones reales y efectivas; en la dimensión social propiamente dicha, el odio a la sociedad. En todas estas manifestaciones sociales podemos intuir la presencia del odio como emoción determinante.

Castoriadis (1999) se pregunta si esta canalización o derivación del odio por parte de la sociedad se hace con la condición de conservar (especie de “negociación” con el psiquismo arcaico) una parte de odio y destructividad para ser utilizada y transformada en actividades destructivas a intervalos regulares e irregulares, incluso institucionalizadas, contra otras colectividades o sociedades. Formas destructivas a pequeña escala, localizadas, o en gran escala, como la guerra (p. 191). Esto no quiere decir,

precisa Castoriadis, que el odio psíquico sea la causa de las guerras⁷⁵; pero el odio es una condición necesaria y esencial presente en ellas. Cuando Castoriadis afirma que el odio es una condición esencial, señala una relación intrínseca entre el fenómeno producido y la condición: “el odio condiciona la guerra y se expresa en la guerra (p. 192). Si utilizamos la intuición freudiana sobre el carácter erótico del odio, podemos afirmar que la guerra sería una de las formas en la que el odio erotiza la destructividad del otro. Si esto no fuera así, no podríamos comprender cómo es posible que millones de seres en la historia de la humanidad estén dispuestos a matar personas desconocidas y a ser asesinadas por estas. La movilización de este reservorio de odio psíquico en la historia de la guerra ciega y aniquiladora haría parte de lo trágico de la condición humana, no como una fatalidad inexorable sino como una condición de lo humano para tener en cuenta en el análisis de la agresividad.

Cuando estas reservas de odio psíquico no son movilizadas en las formas de la guerra o de las violencias colectivas, se manifestarán en las otras formas sociales donde se identifica claramente el odio del otro: racismo; xenofobia; violencias contra la mujer (feminicidios), los niños, el pobre, el cuerpo, la sociedad, entre otros, como lo he descrito ampliamente. La tesis de Castoriadis es bastante provocadora y radical. El análisis desarrollado hasta el momento muestra el odio como constitutivo de la subjetividad humana. En principio la tesis de Castoriadis se apoya en el análisis de la realidad social-histórica de las sociedades humanas. En este sentido no se vuelve un principio ontológico ni una explicación universal de la destructividad humana.

Las tendencias destructivas y auto destructivas del individuo se corresponden con la institución de la sociedad en tanto unidad coherente y cohesionada, con una valoración de sí misma y considerándose como única y superior a las otras. Su normatividad, las creencias, los dioses, los mitos, la cultura, su lengua son considerados como los mejores y únicos posibles. Se genera así una extraña ecuación en las relaciones entre las diferentes sociedades. Cuando una sociedad se encuentra con otra sociedad diferente, casi siempre una de las dos se considera superior y, por lo tanto, la tendencia es al sometimiento de la otra. En la misma lógica, si en el encuentro una de las sociedades se siente inferior, la deriva es hacia el sometimiento ante la otra. En la historia nunca se ha registrado un encuentro entre dos sociedades que se consideren iguales y decidan realizar intercambios recíprocos de enriquecimiento mutuo. Esta institución

75 Un análisis global de la historia de las guerras muestra que no en todas se puede identificar claramente como fuente primera el odio.

de la sociedad como única y superior a las otras se corresponde con las tendencias destructivas del psiquismo arcaico: el otro diferente, extranjero, es inaceptable y, por lo tanto, debe ser rechazado y destruido; el otro es inferior, falso, malo, abominable, despreciable, diabólico, deforme, etc. En el psiquismo arcaico el odio hacia el otro diferente no acepta negociación, ni modulación, solo la aniquilación absoluta y real.

Esta conjunción entre psiquismo arcaico e institución de la sociedad como clausura de sentido único es fatal, como lo afirma Castoriadis (1975)⁷⁶. La creación de la organización identificatoria del psiquismo de los individuos genera una posición con tendencia a cerrarse sobre sí misma y a valorar solo lo pertinente con el círculo de significaciones constitutivo de su unidad. Todo lo exterior a este círculo es considerado por el psiquismo como falso, malo, sin sentido. Esta tendencia no se limita al individuo singular y a su mundo; hay una extensión a los otros campos de la sociedad, a la colectividad o al conjunto de colectividades a las cuales se pertenece: la casa, la familia, el barrio, la comunidad, la ciudad, la nación, el continente, la religión. Lo claro por resaltar en esta dinámica psíquica y social es la idea de que toda amenaza a las colectividades sociales instituidas, y a las cuales los individuos pertenecen y se identifican, es vivida por estas como una verdadera amenaza contra su propia vida. La ecuación de la superioridad de una sociedad sobre las otras se convierte en una falacia referida a la distinción entre el bien y el mal, lo verdadero y lo falso: todo lo que representa nuestra sociedad es el bien, con sus formas de vivir; las formas de vivir de los otros, sus normas, sus maneras de ser no son el bien sino el mal; en la misma lógica nuestro dios es la verdad y la justicia, su dios o sus dioses, al no ser los nuestros, no son dioses verdaderos. Hay una dificultad, casi una imposibilidad, de las sociedades y los individuos para reconocer la alteridad, la diferencia radical, la otredad; y agrega Castoriadis (1999), la dificultad-imposibilidad de no considerar las sociedades diferentes ni como inferiores, ni como superiores, sino simplemente como otras, incomparables con las nuestras (p. 193).

A propósito de la guerra

La guerra la encontramos en casi todas las sociedades humanas⁷⁷; no obstante, de esta constatación no se puede deducir una teoría general de la guerra. Según

76 Se trataría de una conjunción fatal en la dinámica constitutiva psique-sociedad.

77 Hay algunas excepciones citadas por los antropólogos. en los pueblos Nuer, Trobriandais y Muria no se han encontrado trazas de la guerra.

Castoriadis (2000) se imponen dos preguntas: ¿cuáles son los procesos sociales comunes a todas estas sociedades, a todas estas formas de regímenes, que periódicamente conducen (periodicidad relativa) a guerras? Y ¿cuáles son los mecanismos o procesos psíquicos, en el sentido profundo del término, inconscientes, que impulsan a los hombres de una sociedad a matarse los unos a los otros? (p. 110). A estas preguntas Castoriadis agrega una tercera, referida al hecho de las razones por las cuales las personas aceptan matar y hacerse matar por cosas que, a primera vista, no les competen ni les importan. Dada la complejidad del problema surge una cuarta pregunta sobre el cómo articular los mecanismos psíquicos (el odio psíquico inconsciente) con los mecanismos sociales partícipes no solo en la producción de la guerra, sino también en las diferentes formas de la violencia social, la cual es igual de mortífera.

En la *Ontología de la creación* de Castoriadis (1975) la unidad social es creadora de un mundo propio; un mundo de significaciones e instituciones dadoras de unidad y coherencia para ese tipo de sociedad. El conjunto de seres humanos pertenecientes a dicha sociedad son individuos fabricados por este imaginario social a partir de un núcleo psíquico (actividad psíquica arcaica), instaurándose una polaridad psiquismo-sociedad constitutiva del individuo socializado⁷⁸. El mundo propio creado por cada sociedad es producto de la articulación de tres vectores (tres determinaciones esenciales): un componente representativo, uno afectivo y uno intencional (*impulsión*, pulsión al acto). Estas determinaciones del ser social son equivalentes -se corresponden- con el psiquismo arcaico singular.

El vector representativo de las sociedades corresponde al componente cognitivo del mundo propio de cada sociedad; este da cuenta del mundo en general y del mundo social. Para el caso de las sociedades religiosas judeocristianas, por ejemplo, el mundo es creado por Yahvé en siete días. Esta representación es al mismo tiempo una significación imaginaria dadora de unidad y cohesión a dicha sociedad. El vector afectivo social también es creado por la sociedad y está estrechamente ligado al mundo de representaciones creado por esta. En el ejemplo de las sociedades religiosas, la creación de la *fe* es la creación de un afecto social correspondiente con la creencia en

78 La polaridad psiquismo-sociedad cuestiona la oposición individuo-sociedad de la sociología clásica. Para Castoriadis (1975) no habría oposición individuo-sociedad. El individuo es un producto social, es la sociedad misma. La oposición y tensión radical que no se termina sino con la muerte es entre el psiquismo arcaico y el proceso de socialización que nunca termina. Como he afirmado en los capítulos anteriores, el odio destructor hace parte de los procesos psíquicos arcaicos. Ver: Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Seuil.

un dios supremo creador del universo⁷⁹. En el tercer vector, ligado estrechamente a los dos anteriores, el movimiento productor del acto social se puede explicitar más claramente con el ejemplo de las sociedades modernas: la representación imaginaria capitalista es una creación que incita a la sociedad a producir y consumir cada vez más, a acceder al poder por el simple hecho de tener el poder, y esta *impulsión* es determinante en los actos de las personas de la sociedad capitalista contemporánea. Esta impulsión se condensaría como el acto supremo de estas sociedades religiosas, la cual es adorar a dios todo el tiempo y sobre todas las cosas: “Hay que hacer catedrales cada vez más altas y evangelizar a cada vez más pueblos en la adoración de dios” (Castoriadis, 2005, p. 113).

En el psiquismo arcaico, descrito en los capítulos anteriores, no hay una separación neta entre estas tres determinaciones (representaciones, afectos, intenciones-actos). Es el proceso de socialización (creación de un individuo social) el encargado de producir la separación relativa entre estas determinaciones⁸⁰. Este movimiento socializador va a permitir al psiquismo la aceptación de la oferta de un mundo de sentido por parte de las sociedades. Las normas y los valores sociales dejan de ser asunto de sujetos individuales; los otros no son simples objetos del deseo de un psiquismo “cerrado” sobre sí mismo. La construcción de una especificidad-identidad subjetiva, así como los roles a jugar por cada individuo, incluso los roles marginales, son establecidos por la sociedad. En resumen, la sociedad busca romper el mundo de sentido privado del universo arcaico para, de esta manera, lograr la apropiación libidinal (erótica) de las instituciones y significaciones sociales. Esto es en esencia el proceso socializador: una respuesta social a la pregunta ¿quiénes somos? *Somos* seres civilizados, respetuosos de las normas y diferentes de los bárbaros, “*somos* una sociedad creyente, hijos privilegiados de dios, y los otros diferentes son los infieles, los ateos, los que no tienen salvación” (Castoriadis, 2005, pp. 118-119). Este *nosotros* toma significación de acuerdo con cada sociedad. El *nosotros* social es una significación imaginaria fundamental, base de la existencia de la sociedad. El contenido de este nosotros es evidentemente *arbitrario*. Imaginario y arbitrario no significa falto de

79 La definición más simple de la fe da cuenta de este afecto social: fe es creer lo que no vemos, y lo aceptamos porque Dios así lo ha revelado. Ver: Castoriadis, C. (2005). *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*. Seuil.

80 La separación de estas determinaciones esenciales nunca será completa en el psiquismo singular. Desde la perspectiva psicoanalítica, la tendencia del psiquismo arcaico es a la unificación indisociable, como origen primario del sentido que la psique siempre demandará.

determinación, banal o irrelevante. La sociedad no se puede constituir sin referencia a ese *nosotros*.

Este *nosotros* social es en realidad el mundo propio creado por cada sociedad; es la especificidad de la sociedad, origen de reconocimientos y de valoraciones:

Toda sociedad tiene un *modo* de representar una categorización del mundo, una estética y una lógica, como también un *modo* de valorizar; y sin duda también un modo cada vez particular de *ser afectada*. En esta creación del mundo siempre hay lugar de una o u otra manera para la existencia de *otros* humanos y de *otras* sociedades. (Castoriadis, 1990, p. 30)

Las sociedades -precisa Castoriadis- pueden construir otras sociedades o grupos míticos que pueden ser considerados superiores o inferiores, incluso monstruosos. Estos casos se diferencian del encuentro con otros o con sociedades reales. En este caso habría tres posibilidades: las instituciones sociales de esos otros pueden ser consideradas superiores a las nuestras, inferiores o equivalentes.

En el primer caso significaría un verdadero suicidio de la institución social que se considera inferior. En el segundo caso, los otros son inferiores, es la posibilidad más frecuente de acuerdo con la historia. Y la tercera posibilidad casi nunca se ha presentado (Castoriadis, 1990, p. 30). Allí encontraríamos uno de los elementos a considerar en el origen de las guerras: “hay un nosotros”, una historia propia, unas fronteras dadoras de unidad e identidad. En determinadas circunstancias esta unidad, estas fronteras, exigirían ser protegidas, defendidas o expandidas⁸¹. Fronteras, en algunos casos reales, pero que en esencia son imaginarias. Las fronteras geográficas reales pueden ser reguladas fácilmente mediante procesos y normativas legales; las fronteras imaginarias, las dadoras de sentido, funcionan en un orden diferente al procedimental: un comportamiento, una manera de vivir, existir y pensar de otra sociedad o de un grupo casi siempre es vivida como inferior o como algo mortífero y aniquilador. Esta puede ser una condición inicial de una guerra. La sociedad puede vivir la alteridad como una amenaza a su existencia.

81 El ser vivo en general se defiende para proteger y conservar su propio mundo, su equilibrio homeostático biológico. La muerte biológica sobreviene cuando las agresiones internas o externas rompen de manera irreversible este equilibrio. La sociedad también se defiende y ataca para conservar su universo propio de sentido y significación. Si bien la analogía entre estos dos universos propios podría ser pertinente -el ser vivo y la sociedad-, son organizaciones radicalmente irreductibles. Lo mismo podríamos decir de la organización del universo físico: su modo de ser es radicalmente otro.

La posibilidad de un encuentro equivalente con los otros no es espontánea; los otros casi siempre son instituidos como inferiores. La tendencia es a considerar lo propio como lo verdadero, auténtico y valioso. Lo otro, lo diferente, es considerado como lo falso y diabólico, y la tendencia es a excluirlo o combatirlo. La presencia de los otros como simplemente otros, o equivalentes (no iguales), es una creación histórica contraria a la tendencia espontánea de las sociedades (Castoriadis, 1990, p. 31)⁸². El reconocimiento de la alteridad externa es altamente improbable, lo cual no quiere decir imposible. La probabilidad de sociedades abiertas al reconocimiento de la alteridad está ligada a otras creaciones históricas también altamente improbables: la política, la filosofía (el cuestionamiento de lo establecido) y la democracia.

A propósito de la guerra, podemos afirmar que una de las condiciones presentes en su dinámica es la constitución misma de las sociedades. Estas se crean en un relativo cierre, o en términos sociopolíticos, en una heteronomía propia de las instituciones y las significaciones sociales. Si la tendencia dominante es considerar las otras sociedades como inferiores, esto implica estar a un paso de la discriminación, el desprecio, la rabia, el odio y la locura asesina (Castoriadis, 1990, p. 32).

La presencia del odio

La tendencia a caracterizar las sociedades contemporáneas como sociedades enfermas (patología social) data desde la década de los años 30 del siglo XX. Son varios los trabajos dedicados a pensar los modos de existencia de las sociedades: una “psicología colectiva”. Algunas de estas producciones se refieren a procesos patológicos que afectan los fundamentos mismos de dichas sociedades. Freud es, de cierta manera, uno de los pioneros de este tipo de análisis sobre las civilizaciones y las sociedades. Es en el contexto de las crisis económicas, sociales y políticas de ese periodo que surgen los análisis de Freud sobre la psicología colectiva y el yo. Freud explora los elementos intrínsecos a la cultura, la civilización y sus aspectos amenazadores no percibidos hasta entonces.

En general estos trabajos se hacen desde diferentes enfoques (histórico, político, sociológico, socio-antropológico, psicológico), con la idea de elucidar la llamada

82 Espontánea no quiere decir fatal, o una necesidad lógica. Se trata “simplemente de la extrema probabilidad, la ‘tendencia natural’ de las instituciones humanas” (Castoriadis, 1990, p. 31). Es un hecho social histórico constatable.

“barbarie colectiva”⁸³. Uno de los trabajos centrales, ya citados, en esta dirección es *El malestar en la cultura* (1930) de Freud⁸⁴:

La mayoría de las civilizaciones o épocas culturales -incluso posiblemente la humanidad entera- ¿no han devenido “neuróticas” como producto de la civilización misma? ¿Se podría agregar al catálogo psicoanalítico de estas neurosis propuestas terapéuticas con algún interés práctico? No sabría decir que una tal tentativa de aplicación del psicoanálisis a la comunidad civilizada sería absurda o condenada a la esterilidad. Pero se debería proceder con bastante prudencia y no olvidar que en este caso se trata únicamente de analogías [...] además, el diagnóstico de las neurosis colectivas se enfrenta a una dificultad particular. En el caso de una enfermedad colectiva del mismo tipo no contaríamos con un telón de fondo para hacer el contraste. En ese caso tendríamos que reemplazarlo por otro medio de comparación. En cuanto a la aplicación terapéutica de nuestros conocimientos [...] ¿Para qué serviría el análisis más penetrante de la neurosis social, pues no habría nadie con la autoridad necesaria para imponer a la colectividad un proceso terapéutico? A pesar de todas estas dificultades, podríamos esperar que, algún día, alguien asuma el desafío de intervenir la patología de las sociedades civilizadas. (Freud, 1981)

Es importante anotar que la reflexión de Freud se da en un momento no solo de crisis política, social y económica (la depresión de los años de 1930), sino también en un momento de perfeccionamiento de las armas de guerra, hasta el punto de que

83 Vale la pena citar algunas de las obras significativas de la época: *Psicología de las masas del fascismo* (1933, W. Wilhem Reich), *El miedo a la libertad* (1941, E. Fromm), *Eros y civilización* (1955, H. Marcuse). En el libro *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (1956) Fromm resalta un fenómeno concomitante a la declinación de lo religioso: la libertad reconocida al individuo provoca la angustia y pone de presente los mecanismos estructurales que atentan contra la libertad: el autoritarismo, la tendencia a la destructividad, a la conformidad (rasgos de carácter y de comportamiento que Freud ha identificado en su famosa tesis “compulsión a la repetición”). Según Fromm, estos rasgos serían específicos de la psicología del totalitarismo (nazismo, opuestos a la libertad y a la espontaneidad propia de la personalidad democrática). Es importante también citar los trabajos de la Escuela de Francfort en especial los de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, sobre los efectos de la extensión de lo mecánico, de lo automático, de lo repetitivo de lo no reflexivo en los comportamientos de las sociedades.

84 Ver: Freud, S. (1981). *Malaise dans la civilisation*. PUF. En español el texto está traducido como *Malestar en la cultura* y este no es propiamente el sentido del original. En realidad, Freud habla de un malestar en la civilización contemporánea.

pueden destruir civilizaciones completas. Freud intuye en el proceso mismo de constitución de la civilización y de las sociedades, la presencia de una violencia inscrita en el núcleo arcaico del psiquismo como un sentimiento de culpabilidad colectiva exagerada. Esta culpabilidad conduce a “tensiones intolerables”, inhibidoras de la expresión de las pulsiones arcaicas. De allí la tesis freudiana sobre la represión de la civilización sobre las pulsiones: cuando estas no son tenidas en cuenta o cuando son reprimidas, rechazadas, negadas por un *superyó* colectivo excesivamente represor, se termina impidiendo el desarrollo de las facultades individuales. Freud considera este mecanismo como inherente al proceso civilizador. Si se reprime, se niega, limita u ocultan las pulsiones, la civilización corre el riesgo de hacerlas resurgir en su forma primitiva, arcaica, no elaborada, no sublimada, con una fuerza irresistible e incontenible. El análisis de Freud conduce a una sociedad donde la violencia ha invadido todo el conjunto social, es decir, una sociedad donde el *superyó* colectivo es dominante. Esta sería una sociedad cuya característica central se expresaría en la idea de fidelidad incondicional a la nación, la patria y al jefe o líder que la encarna. Este líder ofrecería una visión monolítica de la institución social y de esta manera todos los ciudadanos serían culpables ante el partido, la nación, el jefe. En la lógica de esta reflexión, la civilización se fundamentaría en el sentimiento de culpabilidad. Para este autor, entonces, las pulsiones estarían en un estado de involución y esto produciría su emergencia con una violencia desmesurada contra aquellos designados como los enemigos de la institución totalitaria.

Eugène Enriquez y Claudine Haroche en *La face obscure des démocraties modernes* (2002) retoman a Géza Róheim (1934) y Herbert Marcuse (1963), quienes concuerdan en el análisis de Freud que califica las sociedades contemporáneas como inmersas en un proceso patológico. Según Róheim cada día la humanidad tiende hacia la obscuridad; la cultura no conduce al bienestar, y se desarrolla a costa de las pulsiones sexuales y agresivas. En este mismo sentido Marcuse escribe que, según Freud, el bienestar y la felicidad no son valores culturales; el bienestar debe estar subordinado a la disciplina del trabajo como ocupación del tiempo completo, a la disciplina de la reproducción monogámica y las leyes del orden social: el sacrificio sistemático de la libido, su desviación impuesta hacia las actividades y manifestaciones sociales útiles es esencial a la civilización (Enriquez y Haroche, 2002).

Para Freud lo predominante en este malestar, en esta “patología social”, son las pulsiones no elaboradas o no canalizadas hacia su expresión adecuada. En la reflexión de Freud está implícita la idea de que la moral en general se opone al bienestar

humano; su crítica a la moral no es desde el punto de vista filosófico; él está interesado en el conjunto de prácticas y de ideas normativas reguladoras del comportamiento del individuo y la sociedad, en especial, la sociedad europea del siglo XIX. Esta moral está justificada y apoyada en los 10 mandamientos de la tradición judeocristiana, y en particular, la recomendación fundamental de “amar al prójimo como a sí mismo”. La crítica de Freud parece estar orientada en una dirección naturalista; el sentido moral tendría una estructura esencialmente darwiniana, es decir, como producto de la selección natural. El sentido moral sería un producto de la selección natural y, por lo tanto, no es el resultado de una elección o una reflexión. En la lógica de este planteamiento, el sentido moral se produciría para resolver el problema de la agresividad humana, cuyo origen es también un producto de la selección natural: las especies menos agresivas fueron extinguidas antes de reproducirse. En cierto sentido, una solución adecuada al problema de la supervivencia de la especie humana para no permanecer en constante conflicto y agresividad con las otras especies es el establecimiento de la forma sociedad capaz de proteger, de manera colectiva, a sus miembros de las agresiones de otros grupos sociales y de los desastres naturales. La sociedad también debe crear los mecanismos que reduzcan las pulsiones agresivas de sus integrantes y evitar así la confrontación de los unos contra los otros.

Esta función de la sociedad como atenuadora y/o controladora de las pulsiones agresivas es parte de la tradición filosófica de la cultura occidental⁸⁵. Freud hace énfasis en su análisis en la forma como la agresividad humana se despliega para contener o canalizar su propia agresividad: uno de los objetivos centrales de la sociedad sería contener su propia agresividad mediante formas agresivas. En *El malestar en la cultura* (1981) lo afirma claramente:

[...] la agresión es ‘introyectada’, interiorizada pero también, a decir verdad, regresada al punto mismo de donde partió: en otros términos, *vuelta contra el propio yo*. Allí la agresividad será retomada por una parte de ese *yo*, en la forma de *superyó* y se pondrá en oposición con la otra parte del *yo*. Es en calidad de “conciencia moral” como esta manifestará contra el *yo* la misma agresividad rigurosa contra individuos extranjeros que el *yo* hubiera deseado satisfacer. (pp. 79-81) (cursivas del autor)

85 Esta concepción está ampliamente desarrollada por Thomas Hobbes (1981) en *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*.

Freud considera el *superyó* (un *superyó* punitivo, prohibidor e intimidador) como un producto inevitable de la civilización. Como expuse a propósito de la discusión sobre la pulsión de muerte, Freud aproxima la agresividad humana a la pulsión de muerte proyectada hacia el exterior (hipótesis válida para todo ser vivo). Esta agresividad debe ser dominada. Si esto no ocurre, la sociedad no es posible. Freud postula un proceso psicológico (la introyección) para dar cuenta del mecanismo de control de la agresividad: la agresividad cambia de dirección y regresa al interior del individuo donde se convierte en *superyó*. La agresividad es canalizada y controlada mediante el *superyó* y de esta manera es dirigida contra el *yo* mismo. La interpretación de Freud transforma los valores, normas y significaciones de la sociedad en un medio de agresividad contra nosotros mismos, y por este hecho el “poder vivir” en sociedad pasa por una especie de *alienación punitiva*. Pero lo más complicado de esta configuración psíquica propuesta por Freud reside en una consecuencia bastante problemática, pues la crueldad del *superyó* aumenta progresivamente a medida que este castiga y limita al *yo*: cuanto más se inhibe la agresividad, más el *superyó* aumenta su poder de inhibición y de punición: [...] cuanto más un hombre restringe su agresividad hacia el exterior, más se vuelve severo y agresivo en su *ideal de yo* [...] el *superyó* excesivamente fortalecido y anexado a la conciencia ataca el *yo* con una violencia y una rabia sin piedad, como si él se hubiera apropiado de todo el sadismo disponible en el individuo” (Freud, 1981, pp. 268-269).

Esta configuración psíquica elaborada por Freud se encuentra con relativa frecuencia en la patología mental -una solución neurótica de un conflicto inmanejable- o en la autocrítica patológica de la melancolía depresiva (depresiones graves modernas); también hace parte de ciertas estructuras religiosas, en particular en las sociedades de tradición judeocristiana; pero esta estructuración psíquica no es la única configuración posible. El “error filosófico” de Freud sería deducir de esta configuración psíquica una ontología ineluctable: la sociedad, la civilización, es productora de neurosis. Se podría afirmar que en las diferentes sociedades se producen configuraciones psíquicas neuróticas, e incluso podríamos estar de acuerdo con la hipótesis según la cual las sociedades judeocristianas son en gran parte una fábrica de neuróticos; pero de allí no se pueden considerar las sociedades y las civilizaciones esencialmente como productoras de patología mental.

En esta misma dirección, se podría criticar la hipótesis de Freud -de la herencia filogenética- sobre el asesinato original del padre primordial, expuesta en el mito científico descrito en *Tótem y tabú* (asesinato presente también en los relatos bíblicos

de Moisés y Jesús). Según esta hipótesis, la memoria de una agresividad primordial quedó inscrita en nuestro espíritu (en los genes, si Freud hubiese tenido el concepto de genes), transmitida de generación en generación e independiente de los rituales y los mitos de la cultura⁸⁶. El judaísmo y el cristianismo serían respuestas sociales a la agresividad primitiva y cuya consecuencia inevitable sería la *culpa*. Si seguimos a Freud en esta argumentación, no muy sólida, esta dejaría de lado lo que para nosotros es la contribución más importante del psicoanálisis para la comprensión de la subjetividad humana: el poder creativo del psiquismo para crear nuevas formas: de vida, artísticas, sociales. Si la agresividad y la culpa proceden de un acto fundamental (el asesinato *real* de un padre primordial), estaríamos frente a un determinismo histórico, base de la institución social.

Considerar las sociedades contemporáneas como patológicas o productoras de patología social es discutible, pues limita el análisis y la comprensión de la complejidad de dichas sociedades. En las sociedades contemporáneas hay formas patológicas tanto individuales como sociales, pero su patologización se puede convertir en una imposibilidad de pensarlas en el momento actual.

El odio es parte constitutiva de la subjetividad humana. Su presencia como odio al otro es la forma más problemática: es derivada del odio a sí mismo. La agresividad humana es fuente de *displacer* y debe ser proyectada hacia el exterior del sujeto⁸⁷. La proyección al exterior de la agresividad y el odio es dirigida hacia la sociedad, a los “otros”, de allí procede el elemento agonístico y competitivo de algunas sociedades. Sin embargo, como he anotado, estas cantidades de agresividad interna derivadas hacia el exterior bajo la forma de la competitividad no son suficientes para limitar o elaborar la agresividad humana. Una gran parte de esta agresividad no toma la forma de la competencia, sino de la exclusión y la eliminación del otro.

Esta agresividad interna que no entra en un proceso de elaboración social es el profundo odio inerradicable de cada sujeto sobre sí mismo. Es un odio dirigido al

86 Para Castoriadis el recurso de Freud a la filogénesis (hoy diríamos a la neurobiología, la genética, la neuropsicología) es a la vez superfluo y vano.

87 El psiquismo arcaico solo acepta la lógica de la exclusión: el placer excluye el *displacer*, la identidad excluye la alteridad. Esto será el inicio de la creación de un “espacio exterior” donde el psiquismo va a expulsar lo que no quiere. En el psiquismo arcaico solo tiene lugar el placer y la identidad indiferenciada. En términos psicoanalíticos el psiquismo inventa, figura un exterior para poner allí el *displacer*. Ver: Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société* (p. 442). Seuil.

individuo creado por la sociedad y considerado por el psiquismo arcaico como lo “extranjero” e inaceptable. Según Castoriadis (2005), las consecuencias de esta dinámica de la constitución psíquica serán un odio y rechazo de todos los momentos del proceso de socialización que progresivamente van sedimentándose en torno al sujeto y se oponen a las aspiraciones más fuertes del psiquismo arcaico: omnipotencia, egocentrismo, narcisismo ilimitado (p. 121). Se trata de una transferencia masiva del odio de sí contra la alteridad, contra lo otro radicalmente diferente. Este odio no admite ninguna negociación: el psiquismo arcaico solo acepta la lógica de la exclusión o de la eliminación.

En el proceso de socialización, el egocentrismo omnipotente, inerradicable (narcisismo originario, narcisismo primario en términos de Freud) sufre una primera elaboración, transformación, conversión: nadie vale más que yo, el otro no vale y, por lo tanto, es inferior. Este componente del odio está implicado en la vida corriente de una sociedad y se expresa en las rivalidades propias de la vida cotidiana en los espacios laborales, académicos y sociales en general. Se puede decir que hay una primera forma psíquica del odio que hace parte de la institución de la sociedad. En esta primera forma está todo lo concerniente a la competitividad y el agonismo propio de las sociedades. Un segundo componente del odio correspondiente a capas más profundas del psiquismo lo vemos manifiesto cuando el otro diferente es aceptado solo en la medida de su semejanza o igualdad a mí. Esta es la base del movimiento de conversión religiosa, política y en las épocas modernas, en el campo del deporte (el color de una camiseta los hace iguales): el otro solo es aceptado si se convierte en lo que soy, de lo contrario es considerado como inferior. Su condición de inferioridad es una forma del odio excluyente que conduce a la esclavitud, el vasallaje, el sometimiento y, en el límite, a su eliminación simbólica o real⁸⁸.

La presencia del odio bajo las formas más terroríficas de la exclusión y muerte de lo odiado se vuelve comprensible cuando reconocemos la parte arcaica del odio a sí

88 Esto se puede ilustrar, de manera general, cuando se analizan los procesos de colonización y conquista de una sociedad por otra. La colonización y conquista de América por parte de Europa es una muestra clara de esta hipótesis. Para los colonizadores, los indígenas no solamente eran inferiores, sino que además no tenían alma. Su aceptación y reconocimiento pasaba por la “conversión” forzada a sus doctrinas y creencias. Una vez convertidos, a pesar de que conservaban su estatus de inferioridad y eran sometidos al vasallaje o a la esclavitud, eran aceptados. En términos psicoanalíticos el narcisismo secundario acepta al otro diferente solo si es igual a mí: el odio toma una forma inclusiva pero discriminatoria al mismo tiempo.

mismos⁸⁹. El odio de sí mismo (el *yo* psíquico y el *yo* corporal) siempre está presente y activo, pero de manera imperceptible, contenida, oculta, silenciosa (Castoriadis, 2005, p. 122)⁹⁰. Para el psiquismo singular, el objeto, el otro, es apropiado eróticamente con un doble signo, positivo o negativo (ambivalencia afectiva). La parte negativa de la apropiación libidinal del otro entra en resonancia con el egocentrismo y la omnipotencia originaria del psiquismo. Este egocentrismo omnipotente en sus capas más profundas es asocial, y este es uno de los embriones del odio de acuerdo con la reflexión freudiana. El resultado de esta resonancia es la cristalización del odio hacia la sociedad, la alteridad, el “otro”, los “otros”. Este odio de sí mismo, componente constitutivo del ser humano en constante elaboración psíquica, es parte del núcleo arcaico donde se nutren las manifestaciones más crueles e insoportables del odio inerradicable del otro.

Desde el punto de vista psicodinámico, en esta forma del odio arcaico se produce una transferencia del deseo y del afecto de sí mismo hacia el objeto exterior odiado. Para el psiquismo originario este odio a sí mismo (el otro de mí mismo creado por la sociedad) es proyectado sobre el otro. Así, es sobre el otro donde se realizará el odio a sí mismo. Es una forma arcaica de guardar el afecto y el deseo sobre sí mismo cambiando de objeto. El sujeto guarda este odio imposible de satisfacer y en lugar de dirigirlo contra sí mismo, lo vuelve contra otros individuos sociales (la sociedad misma) u objetos para destruir o eliminar: “No soy yo el bandido, es el negro, el indio, el judío, el musulmán, el cristiano, [...] es el otro; no soy yo quien debe ser destruido, es el otro” (Castoriadis, 2005, p. 121). Allí se encuentra la raíz psíquica de la inconvertibilidad del otro y su consecuente destrucción: el sujeto no quiere reconocerse ni identificarse en el objeto odiado a destruir. Este odio arcaico no es el simple rechazo o desvalorización del otro. Este odio es producto de la dinámica del inconsciente originario que solo acepta la eliminación de lo odiado.

Los brotes monstruosos de este odio arcaico registrados en la historia de la humanidad dejan ver una de sus características fundamentales, ya resaltadas: el otro, los otros, la sociedad, deben ser eliminados, extinguidos. Estos son esencialmente inconvertibles. Lo odiado no se deja transformar ni cambiar: “La inconvertibilidad del otro corresponde a su eliminación, independientemente de toda consideración real o racional [...] y es esta inconvertibilidad la predominante en los casos de la

89 Más adelante dedicaré una reflexión a las diferentes formas que toma la exclusión radical del otro diferente: racismo, xenofobia, odio al pobre, a la diversidad, etcétera.

90 Para Freud la pulsión de muerte es también silenciosa, oculta, imperceptible.

eliminación, sin ningún tipo de consideración del otro” (Castoriadis, 2005, p. 122)⁹¹. Pero el odio no solo hace presencia en sus brotes monstruosos, asesinos u obscenos⁹². El lado silencioso, imperceptible, contenido (reprimido) se manifiesta también de forma constante en los individuos y sociedades. Esta sería una cuarta forma de presencia del odio arcaico en las sociedades modernas, cuya manifestación ha sido y sigue siendo teorizada como el signo de una decadencia.

La superación o elaboración de las formas del odio excluyentes de sí mismo o de los otros exigirían la puesta en acto de procesos psíquicos y sociales muy profundos. Elaboraciones en la lógica del reconocimiento, no eliminación, de nuestro psiquismo arcaico, y al mismo tiempo, transformaciones sociales radicales.

Para Castoriadis este proceso de superación del odio arcaico hace parte del proyecto de autonomía social e individual; de la creación de una verdadera democracia donde todos los ciudadanos tengan un lugar legítimo articulado con la autonomía individual: un pensamiento, deseo, afecto propio y una relación con el inconsciente, no de represión, sino de reconocimiento de la alteridad en nosotros mismos. Desde el punto de vista del sujeto, esta superación pasaría por la aceptación de nuestra mortalidad real y total:

[...] de esta segunda muerte ineluctable, después de nuestra muerte a la totalidad imaginaria, a la omnipotencia real imaginaria arcaica y a la inclusión del universo en nosotros. Es necesario aceptar esta mortalidad para cesar de odiarnos a nosotros mismos como también para cesar de odiar a los otros, y tratar de encontrar allí (en la aceptación de nuestra mortalidad) un punto donde situar o desplazar este odio de sí mismo. (Castoriadis, 2002, p. 237)

La articulación (codeterminación) psiquismo-sociedad se evidencia en las manifestaciones del odio analizadas. La sociedad crea la transformación y el cambio, ella misma es una creación y, a su vez, es creadora del individuo social. El odio hace parte de este proceso creativo. El reconocimiento de la presencia del odio tanto individual como colectivo sería un primer momento de la elaboración de la agresividad, de la exclusión del otro y de la desintegración individual y social.

91 Ver también: Castoriadis, C. (1990). *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III* (p. 34). Seuil.

92 Lo obsceno en este caso está referido a lo insoportable e inadmisibile; algo que el psiquismo no puede elaborar.

SEGUNDA PARTE



**EL ODIO FRENTE A LA VIDA
QUE QUEREMOS VIVIR**



CAPÍTULO 1



El totalitarismo o la banalidad del mal

Auschwitz no debió producirse. Allí pasó algo que todavía no logramos comprender y manejar. Los movimientos totalitarios son organizaciones de masas de individuos atomizados y aislados

(Arendt, 2002, p. 634) (traducción del autor)⁹³.

La creación totalitaria, un producto de la modernidad

He querido abrir esta primera parte con el -a mi manera de pensar- lúcido análisis de Hannah Arendt sobre el totalitarismo y su pregunta sobre el mal. Me parece que su reflexión filosófica sobre el mal y las consecuencias de dicha reflexión para pensar la ética en las sociedades contemporáneas, después de Auschwitz, es una referencia obligada. La presencia del odio, del mal, de lo insoportable, de lo terrible, no podemos comprenderla en su verdadera profundidad sin el aporte de la reflexión de dicha autora.

El totalitarismo es una creación socio-histórica sin precedentes. Arendt lo caracteriza como internacional en su estructura organizativa, universal en sus objetivos

93 Entrevista con el periodista Günter Gaus difundida en la cadena 2 de televisión de la República Democrática Alemana el 28 de octubre de 1964. El texto de esta entrevista titulado “¿Qué permanece? Permanece la lengua materna” apareció por primera vez en el libro de Günter Gaus, *Zur Person. Porträts in Frage und Antwort* (1964) (traducción del autor).

ideológicos y planetario en sus aspiraciones políticas. Es una máquina de guerra cuyo objetivo es la dominación total. Tres aspectos lo caracterizan: el gran volumen de participantes (una masa numerosa); un conjunto de personas despolitizadas o reacias a la política, así pertenezcan a partidos o sindicatos; y un odio hacia los débiles, desamparados, pobres, marginados, todos ellos aislados, excluidos, desintegrados de la sociedad.

Una de las tendencias centrales del totalitarismo es transformar la sociedad en masa. Cualquier tipo de organización sea partidista, sindical o comunitaria termina siendo convertida en un movimiento de masas, cuyo objetivo es la propagación de su ideología, la extensión espacial y la dominación universal.

El totalitarismo es un movimiento de masas unidas que no busca un interés común, tampoco tiene objetivos precisos, limitados y accesibles. Las masas, apoyo del totalitarismo, están “unidas” y cohesionadas por la indiferencia, la apoliticidad y la ausencia de responsabilidad ante sus actos. La paradoja reside justamente en la apoliticidad, la indiferencia y la apatía de las masas totalitarias. Estos elementos los vuelven masa y en esta forma social encuentran reconocimiento y valoración. En estas condiciones el odio hace presencia en una de sus formas más terroríficas y tenebrosas: el racismo y la exclusión radical del otro diferente, vivido como una amenaza. Una derivación actual del odio racista la encontramos en el odio a la diversidad: homofobia, xenofobia, misoginia. Odios cuya dinámica psíquica y social es la misma del racismo: son inconvertibles y el odio es una proyección del odio arcaico a sí mismo.

El totalitarismo es una creación de la modernidad, cuya base, según Hannah Arendt (1958), se encuentra en la crisis de la filosofía y el pensamiento: un abandono progresivo de la acción pública y la política. Uno de los puntos centrales de su crítica se dirige a la tendencia academicista y cientifista de la filosofía contemporánea. Es una filosofía aislada⁹⁴ del mundo, de los sujetos reales y efectivos y de la sociedad en

94 En la Alemania nazi, en los años de 1930, casi todos los filósofos académicos universitarios se pusieron al servicio de la dictadura nazi. El caso de Heidegger, uno de los filósofos más notables del siglo XX, es un ejemplo: él adhiere abiertamente a la ideología totalitaria nazi, decisión que no solo es política, sino también filosófica (ver: Rastier, F. (2007). *Sciences de la culture et post-humanité. En Actes du séminaire du sujet – théorie et praxis* (vol. 7). Recuperado desde [www.lutecium.fr\(stp\)rastier.html](http://www.lutecium.fr(stp)rastier.html)). En una época de desprecio por la política, gusto y fascinación por el poder, oportunismo y servilismo frente a la dominación totalitaria, el debate filosófico y político, en el sentido fuerte del término, era inexistente o se limitaba a espacios cerrados o clandestinos (ver: Arendt, H. (2016). *Les origines du totalitarisme. Philosophie Magazine, Hors-Série, 28, 27*).

general. Una filosofía cada vez más cerca de la metafísica (onto-teología), la ciencia y la tecnología:

La convicción general de que todo lo que sucede en la tierra debe ser comprendido por el ser humano puede conducir a interpretar la historia a partir de la identificación de los lugares comunes. Comprender no significa negar lo insoportable, deducir a partir de precedentes lo sin precedentes, o explicar los fenómenos por medio de analogías y de generalidades tales que el impacto de la realidad y el choque de la experiencia no sean percibidos o sentidos por la sociedad. Esto significa y exige la necesidad de examinar y asumir conscientemente la carga que nuestro siglo (siglo XX) ha puesto sobre nosotros; sin negar su existencia, ni someterse sin crítica, a su peso. Comprender, en resumen, significa hacerle frente con atención y sin premeditación a la realidad y resistirle -no importa cuál sea esta realidad. (p. 202)

Arendt reclamaba mirar de frente la realidad no solo para comprenderla, sino esencialmente para resistirle. Las sociedades contemporáneas evitan mirar la realidad de frente. En general la sociedad tiene muchas dificultades o es incapaz de reconocer lo nuevo en la historia, o incluso reconocer su existencia. Frente al totalitarismo, a lo monstruoso, al mal, se podría postular una especie de punto ciego involuntario (inconsciente) en el psiquismo, incapaz de aceptar que en la sociedad se pueda producir el *sin sentido*, *lo monstruoso*, *la exclusión radical de la alteridad*.

El totalitarismo se alimenta de la degradación de las estructuras políticas, del debilitamiento de la cohesión y la coherencia social, del aislamiento progresivo de los individuos y de su creciente despolitización. Este proceso los va convirtiendo en masa, es decir, un conjunto sin ninguna organización política, cuya única posibilidad de existencia social y colectiva es la adhesión a una ideología unificadora, donde la propaganda y la utilización de los medios de comunicación masiva –manipulación– son los elementos dadores de sentido y de unidad a la masa constituida. Según el análisis de Hannah Arendt, estas son las condiciones que instauran el terror y la ideología como los elementos esenciales del proceso de dominación totalitaria. A diferencia de los regímenes autoritarios o terroristas, el terror totalitario no es arbitrario, tampoco es producto de los caprichos del dictador, es un terror ligado a la ideología y al proyecto del régimen.

El análisis de Arendt muestra un elemento fundamental, condición de los sistemas de dominación total: la ruptura con las tradiciones, mitos, leyendas, relatos y saberes populares; es una falsificación y eliminación de la historia. Esta desvalorización

y desconocimiento radical de la historia se expresa en la exterminación de grandes capas de poblaciones, apoyadas en la fantasía delirante de eliminarlos como sujetos históricos sociales. Pero esta tendencia a la exterminación masiva no es una manifestación de los regímenes totalitarios, todo lo contrario, es una consecuencia de la ruptura de los nexos simbólicos, de las significaciones constitutivas de la sociedad, de la civilización. Para Arendt (1958) el fenómeno del nazismo se origina en un rechazo a la modernidad. El totalitarismo odia la modernidad y por esto busca unos orígenes míticos arcaicos, inmodificables en los cuales enraizarse.

Una pregunta central en la reflexión sobre el totalitarismo como producto de la modernidad interroga los fundamentos mismos de la democracia: ¿cómo pensar el surgimiento del totalitarismo en las sociedades democráticas? La mentira sistemática, la falsificación y creación de relatos e historias falsas, así como la corrupción, son características no solo del totalitarismo. En las organizaciones democráticas también encontramos estas formas. Y estas formas, presentes en las sociedades democráticas y totalitarias, cumplen una misma función: neutralizar e impedir la capacidad de juicio y acción deliberada de los ciudadanos⁹⁵.

De acuerdo con Arendt (1958) el totalitarismo es engendrado en la historia de la cultura occidental. Incluso lo considera como un punto de llegada, cuyas raíces se encuentran en la empresa colonial europea del siglo XIX. Allí estaría el germen del totalitarismo, verdadera nueva creación del siglo XX. La intuición de Arendt se centra en el análisis de la filosofía de los derechos del hombre, uno de los productos más significativos de la modernidad. Para ella la política en la modernidad se funda sobre una versión universal de la humanidad desconocedora de la diferencia y la alteridad. Los derechos humanos son en realidad concebidos a partir de una ciudadanía que no depende de la pertenencia a la humanidad sino a un Estado. De aquí surge la idea del *paria*, no solo como el judío excluido por el Estado nazi o el ruso, sino el conjunto de las poblaciones marginadas y sin Estado, producto del hundimiento de los grandes imperios del siglo XIX, motivo por el cual quedaron por fuera del estatuto político de ciudadanos. Cuando el Estado de derecho queda subordinado al Estado-nación

95 [...] Una de las lecciones que se pueden extraer de las experiencias totalitarias, y de esta impresionante confianza de los dirigentes totalitarios en el poder de la mentira es su actitud, por ejemplo, de reescribir sin cesar la historia, de adaptar la reinterpretación del pasado a la 'línea política' del presente, o eliminar todos los datos que no encajan con su ideología [...]. Cualquiera que sea la amplitud de la trama mentirosa, presentada por el mentiroso experimentado, esta nunca llegará, incluso con el concurso de la tecnología informática, a recubrir la textura entera de lo real. (Arendt, 2016, p. 36)

se crea una humanidad superflua. Es ahí donde Arendt ve una de las fuentes del totalitarismo. En este sentido el totalitarismo nace de una crisis de la democracia. Esta creación de la modernidad es la fusión, como nunca se había vivido, entre la ideología y el terror⁹⁶.

¿El mal existe?

Arendt señalaba la sociedad totalitaria, cuya perspectiva es la de una sociedad de trabajadores sin trabajo: una sociedad donde grandes masas de la población quedan privadas de la única actividad dadora de sentido a sus vidas. La parte viviente de la humanidad de una persona empieza a declinar cuando pierde el sentido de su vida y renuncia al pensamiento. Para Arendt (1958) el germen del mal es la falta de pensamiento en el ser humano. Esta autora ve con claridad que el totalitarismo confronta a la sociedad humana a algo que supera no solo las “teorías de la historia” heredadas, sino también a *toda* “teoría” (Castoriadis, 1986, p. 202). De acuerdo con Castoriadis el totalitarismo, desde este punto de vista, es básicamente la ejemplificación extrema, monstruosamente privilegiada, de lo que se puede constatar en el conjunto de la historia y en los diferentes tipos de sociedades.

Arendt (1996) señala que el totalitarismo nos confronta a algo más profundo y difícil de aprehender: una sociedad capaz de crear *el sinsentido* como –paradójicamente- dador de unidad y coherencia a una sociedad: la sociedad totalitaria.

Todo comenzó cuando asistí al proceso de Adolf Eichmann en Jerusalén. En mi informe hablo de la ‘banalidad del mal’. Esta expresión no pretende ser una tesis ni una doctrina, a pesar de haber sentido confusamente cuando la formulé que expresaba algo contrario al pensamiento tradicional -literario, teológico, filosófico- sobre el fenómeno del mal. (p. 18).

96 Enzo Traverso anota que en 1938 Carl Schmitt consagra a Hobbes un libro, donde el III Reich aparece como una figura posible del leviatán moderno, que pondría fin al caos del estado de naturaleza e instauraría el orden. Plantea la tesis de una reconstrucción de un estado soberano y absoluto, fundado sobre la distinción entre el amigo y el enemigo. Algunos autores, en especial Neumann (1942), han resaltado que la presentación del nazismo como algo monolítico, compacto y homogéneo solo es una fachada. En la realidad el totalitarismo lo que hace es sembrar el caos y el desorden. La aparente radicalidad hasta el paroxismo lo que en realidad produce es una atomización y fragmentación incontrolable. Ver: *Philosophie Magazine, Hors-Série*, 28, 41.

Esta formulación no es fortuita, pues está contenida en el conjunto de su reflexión sobre el totalitarismo: el mal extremo no es ni demoníaco ni radical:

A propósito del mal: a) no es demoníaco y no crea el bien; b) no es el resultado de la mala voluntad radical, porque probablemente no hay en él una mala voluntad que busque el mal por el mal, sino una voluntad egoísta; c) el malestar procede de la banalidad: el mal corresponde al malestar de estar *organizado* como masa. (Arendt, 2005, p. 817)

De acuerdo con Arendt, normalmente se cree posible escoger voluntariamente entre el bien o el mal. El mal sería una especie de tentación surgida espontáneamente frente a un hecho o una situación. Por el contrario, el bien sería algo no deseado por sí mismo. En esta concepción popular del mal subyace la idea de una fuerza prevalente sobre el bien. Cuando alguien se siente *tentado* a hacer el bien, este se resiste a hacerlo, justamente porque es una tentación asociada al mal.

Siguiendo la lógica de Arendt, vemos que su objetivo consciente es destruir la leyenda popular de la grandeza del mal, de su origen demoníaco y su omnipotencia indestructible. Al poner en duda esta significación imaginaria central de las sociedades, esta autora busca romper la fascinación y admiración producida por los personajes que encarnan el mal.

Hannah Arendt considera el pensamiento totalitario como creador de una significación eliminadora de lo imposible. La ecuación *todo es posible* equivale a todo *puede ser destruido*.

Sin embargo, al esforzarse en probar que todo es posible, los regímenes totalitarios han descubierto, sin saberlo, la existencia de crímenes que la humanidad no puede ni castigar ni perdonar. Cuando lo imposible se vuelve posible, *lo imposible se convierte en el mal absoluto*, incastigable e imperdonable, mal que ya no puede ser comprendido y explicado acudiendo a las malas motivaciones producidas por el interés centrado sobre sí mismo, a la avidez, la envidia, al resentimiento, al deseo de poder y a la cobardía; por esta razón la cólera no podría vengarlo, ni el amor soportarlo ni la amistad perdonarlo. (Arendt, 2002, p. 203)

Es el germen de un proceso de “deshumanización”, que incluye a las víctimas y criminales en el Estado totalitario. En las fábricas de la muerte, los campos de concentración del totalitarismo, los verdugos consideran que las víctimas han sido olvidadas por la sociedad y han perdido su carácter humano. Los verdugos son un nuevo tipo

antropológico creado, especie de nuevos criminales, situados más allá de los límites, donde la solidaridad humana se puede ejercer en el crimen.

Según Arendt (2002), en nuestra tradición filosófica no nos es posible concebir un “mal radical”: “Esto también es válido tanto para la teología cristiana (al diablo se le atribuye un origen divino) como para Kant, el único filósofo que sospechó la existencia de un mal radical posible de racionalizar a partir del concepto de una ‘voluntad perversa’, explicable como motivaciones inteligibles” (p. 811) (traducción del autor). De esta manera no tendríamos ninguna referencia para comprender un fenómeno de tal radicalidad, *el mal*, cuya realidad agobiante no deja de confrontarnos e inevitablemente quiebra todas las normas y referentes. Hannah Arendt designa a este fenómeno como el mal absoluto, mientras que Castoriadis lo llama lo *monstruoso*: el ser humano es capaz de crear lo sublime y lo monstruoso. “Podemos comprender el *Partenón* o *Macbeth*; pero no podemos ‘comprender’ Auschwitz o el Gulag” (Castoriadis, 1986, p. 203).

En el momento del juicio a Eichmann, Hannah Arendt no conocía la historia real de este personaje; su imagen era la de un burócrata anodino, incapaz de tomar en cuenta sus actos ni sus consecuencias.

Cuanto más se le escuchaba, más se notaba con evidencia que su incapacidad para hablar estaba estrechamente ligada con su incapacidad para *pensar* [...] Era imposible comunicarse con él, no a causa de sus mentiras sino por la utilización eficaz de mecanismos de defensa contra las palabras y la presencia de otros, desconociendo la realidad como tal. ¿Se trata de un caso de mala fe, de automistificación mentirosa combinada con una extrema estupidez? O ¿es simplemente un criminal incapaz de arrepentirse o de permitirse afrontar la realidad, porque su crimen hace parte integrante de esta? [...] He hablado de la banalidad del mal ateniéndome a los hechos, y poniendo en evidencia un fenómeno que saltaba a los ojos durante el proceso [...] *simplemente, él nunca se dio cuenta de lo que hacía* [...] él no era estúpido. Es la pura ausencia de pensamiento -que no es lo mismo que la estupidez- lo que le ha permitido convertirse en uno de los más grandes criminales de su época. Y si esto es “banal” e incluso, con la mejor voluntad del mundo no se llega a descubrir en Eichmann la mínima profundidad diabólica o demoniaca no se puede decir, por lo tanto, lejos de ello, que esto es ordinario. (Arendt, 2002, pp. 1067-1808 y 1295-1296)

La tesis de Arendt sobre la *banalidad del mal* ha generado múltiples interpretaciones y críticas, muchas de ellas contradictorias y confusas, en especial por los

estudios históricos hechos sobre la figura de Adolf Eichmann, que lo muestran no como un hombre ordinario -“ni demoniaco ni monstruoso”-, representante típico de la banalidad del mal, sino como un verdadero criminal, todo el tiempo consciente de sus actos, incluso con escritos apoyando la ideología nazi y la “solución final”, cuya dirección estuvo a su cargo. Posteriormente, la filósofa e historiadora Bettina Stangneth, en su exhaustiva investigación historiográfica *Eichmann Avant Jérusalem; La vie tranquille d'un génocidaire*⁹⁷, lo muestra con claridad (Neiman, 2016, p. 49). El antisemitismo de Eichmann está perfectamente documentado, así como el hecho de acelerar el proceso de exterminación de los judíos en Europa de forma completamente intencional, poseído de una fiebre y urgencia por completar el exterminio, hasta tal punto de llegar a escribir y lamentarse públicamente de no haber “*podido terminar su misión*”. La investigación de Stangneth muestra claramente que la posición de Arendt, al considerar a Eichmann como un individuo incapaz de pensar, un sujeto sin ideología y sin filosofía personal, es discutible. En realidad, Eichmann era un adepto incondicional de esa funesta “filosofía” nacional socialista, dirigida contra el pensamiento “judío” universalista. Al universalismo del pensamiento, el nazismo le oponía un pensamiento “alemán” concreto, enraizado en la sangre, el territorio, la nación. En el momento de la reflexión de Hannah Arendt no se conocía la sustentación teórica del antisemitismo de Eichmann (Neiman, 2016, p. 50).

Para el historiador del holocausto judío, Christopher Browning, la expresión “banalidad del mal” contiene un concepto fundamental; sin embargo, considera que la tesis de Arendt según la cual la carencia de pensamiento es la condición necesaria para el surgimiento del mal, se funda en un mal ejemplo. Para Browning, Eichmann no era un hombre banal ni “falta de pensamiento”. Podemos preguntarnos entonces: ¿la tesis de la banalidad del mal se cae al constatar que Eichmann no era un hombre ordinario, sino un verdadero criminal? En otros términos: ¿la tesis de la *banalidad del mal* es una intuición de profundo contenido filosófico y ético, o es, parafraseando a Arendt, una tesis banal?

El mundo social y psíquico creador de una nueva institución, “el totalitarismo”, y su correlato, el racismo, aparece como una nueva forma del mal radicalmente destructiva e imposible de elaborar por las personas partícipes en esta catástrofe psíquica y social: ¿Cuáles son las características del mundo donde este fenómeno puede

97 La obra original de Stangneth se publicó en el 2011 en Alemania. O. Mannoni la tradujo al francés en 2016.

emerger? ¿Esta monstruosa creación descubre algo más allá de la comprensión humana, profundamente irracional e inaprehensible, condensado en *el mal*? Es en este punto donde la intuición filosófica de Arendt toma cuerpo. El mal es peligroso, asesino, destructivo, pero no es profundo. Este sería uno de los sentidos de su “banalidad”. En una carta a Gershom Scholem, Arendt escribe: “Hoy en día pienso que el mal es siempre extremo y nunca radical, pero no tiene profundidad como tampoco carácter demoníaco. Si es capaz de destruir el mundo entero, es precisamente porque se propaga rápidamente en la superficie, como un hongo. Lo verdaderamente profundo y radical, es el bien”⁹⁸. La intuición de Arendt al caracterizar el mal como banal, es decir, humano, es una comprensión profunda del psiquismo, desde el punto de vista filosófico. El mal es superficial, ordinario, inherente al ser humano.

El origen del mal no es exterior al ser humano. No hay una fractura metafísica del mundo, tampoco una lucha entre dos fuerzas cósmicas, el bien y el mal, cuyo triunfo de una u otra es esperado por las fuerzas en conflicto. Como lo hemos venido desarrollando, el odio hace parte del proceso constitutivo de lo humano. Si el odio es humano, si no es una “fuerza maligna” exterior y todopoderosa, podemos entenderla, neutralizarla y elaborarla. No se puede perder la capacidad de reflexión y pensamiento frente al mal y el odio, pues para Arendt (1958) la pérdida de la capacidad reflexiva sería uno de los gérmenes de la presencia determinante del odio. En ese sentido, la autora no se equivocó en su análisis de Eichmann: un criminal adicto a una ideología totalitaria es alguien que ha perdido su capacidad reflexiva y su capacidad de acción deliberada⁹⁹.

En la reflexión de Arendt sobre el mal está permanentemente la pregunta sobre el tipo de mundo, de sociedad, capaz de crear las condiciones para la presencia del mal y la manera de contrarrestarlo. En un pasaje de *Eichmann à Jérusalem* (1996) relata el caso del sargento alemán Anton Schmid, ejecutado por los nazis, por haber ayudado a resistentes judíos en Polonia. Es uno de los pasajes más emotivos del libro y quizá el más importante:

La lección de este tipo de historias es simple y fácil de comprender, en términos políticos: en condiciones de terror, la mayoría de las personas se somete, pero algunos no lo

98 Carta a Gershom Scholem, julio de 1963, citada por Susan Neiman (2016) en *La théodicée la plus radicale du XX^e siècle. Philosophie Magazine, Hors-Serie, 28, 50.*

99 Para Castoriadis (1975) *la capacidad reflexiva y la capacidad de acción deliberada* son los elementos constitutivos de la autonomía, libertad y capacidad de pensar.

hacen. Asimismo, la lección a extraer de los países situados en el círculo de influencia de la ‘solución final’, se refiere al hecho de la posibilidad de reproducirse en otros países. Pero esto no sucedió en otras partes. En términos humanos, es simplemente razonable desear que este planeta permanezca como un lugar donde los seres humanos puedan habitar. (Neiman, 2016, p. 51)

Arendt descubre que el mal no es absoluto, todo depende enteramente de los protagonistas: cuando el mal parece penetrar todas las esferas, existe, por lo menos, la posibilidad de oponérsele. Y esta oposición se debe concretar en la acción, como lo hizo el sargento Anton Schmid.

La reflexión filosófica de Arendt sobre el mal propone una explicación que permite comprenderlo como una creación propia de lo humano: el mal existe, pero no es ni necesario ni profundo. Como lo he afirmado, no es parte de una fractura metafísica o de una oposición cósmica entre dos fuerzas opuestas (el bien y el mal), en la que finalmente una de las dos fuerzas triunfará sobre la otra.

Una ética de la acción

En el centro de las preocupaciones de Hannah Arendt está encontrar una manera de reflexionar opuesta, efectivamente, al mal que nos libre de él. Susan Neiman (2006) trae a cuento una bellísima anécdota, extraída de la correspondencia entre Arendt y su amiga Mary McCarthy. Al terminar la lectura del libro de Arendt, Mary le escribe que sintió una “serenidad” similar a la sentida después de escuchar *Fíguro* de Mozart o el *Mesías* de Händel: “Los dos están relacionados con la redención”. A esta nota Arendt responde: “Eres una lectora capaz de comprender el estado de extraña euforia sentido en el momento de escribir ese libro. Veintitrés años después de haberlo escrito me siento aliviada del sufrimiento producido por todo este asunto del totalitarismo” (p. 51). La escritura del libro, la reflexión, el pensamiento del fenómeno, es una solución, una salida al problema del mal: algo podemos hacer frente a este. Es posible evitar el mal, si somos capaces de crear, pensar, actuar, tener humor e ironía. El esfuerzo de recuperación de las cosas más preciosas producto de la creatividad humana es un acto neutralizador del odio aniquilador.

El odio, el mal, no es demoníaco ni una fuerza cósmica por fuera del ser humano; no engloba todas las cosas humanas, pero hace parte de los actos humanos, y toma forma cuando se pierde la capacidad de pensar, de reflexionar y de actuar en su contra. La tesis de Arendt se aleja del personaje concreto de Eichmann: el mal es posible en una situación social donde se desdibujan las fronteras entre la reflexión,

el pensamiento, el arte, el humor y lo vil, lo abyecto, lo destructivo. En ese espacio psíquico y social, en algún lugar, se instala el mal, el odio.

En la propuesta ética de Arendt no hay una reducción del mal a las intenciones. Neiman (2016) considera el texto *Eichmann à Jérusalem* como una meditación sobre una frase de Kurt Tucholsky, a quien Arendt conocía muy bien: “Lo contrario del bien no es el mal, sino la buena intención”¹⁰⁰. En esta misma dirección Arendt trata de mostrar que a partir de saber quién ha hecho algo, cuándo y cómo, es posible hacer aparecer la estructura de la responsabilidad y de los actos individuales. La encuesta de los actos y la responsabilidad de los autores no es una acusación por parte de Arendt. Ella quiere mostrar exhaustivamente que los autores, en una medida limitada y en las condiciones del terror vividas, de todas maneras, son actores libres. No había dudas de sus buenas intenciones, pero los resultados de sus actos, a pesar de todo, eran lesivos y desastrosos la mayoría de las veces. Este es un punto central en la ética de Arendt. Incluso las buenas intenciones, o las intenciones mediocres o indiferentes, pueden conducir al mal. No es simplemente una cuestión del estado del espíritu.

En ese sentido, Arendt toma distancia de la ética kantiana sobre el estado del espíritu. Este es uno de los puntos filosóficos fundamentales del libro: se trata del deber de utilizar nuestra propia facultad de juicio y nuestra libertad de acción. Esta actitud es producto de la educación de sí mismo, idea muy cercana a la ética kantiana. Pero la preocupación principal de Arendt son los actos humanos y en este punto se acerca más a la ética de los griegos. Frente a un acto, el deseo, o la intención que se ha tenido, es relativamente indiferente. Las intenciones de los representantes de la comunidad judía en la Alemania ocupada durante la Segunda Guerra Mundial eran probablemente correctas; lo mismo se podría decir de las intenciones de Eichmann, determinadas por un banal interés por sí mismo. Sin embargo, más allá de las intenciones de los protagonistas, sus actos eran perjudiciales y lesivos. Neiman (2016) señala, a propósito de la ética de Arendt, que lo que cuenta esencialmente no son las intenciones mentales, sino los actos y sus resultados. Desde el punto de vista filosófico es una postura radical; no es solo una ruptura con la ética kantiana, sino, un movimiento, una manera de romper con el psicologismo de la introspección. Para la ética de Arendt lo único que cuenta es la acción (p. 52) (traducción del autor).

100 Kurt Tucholsky (1890-1935), periodista, político y escritor alemán, socialista y antimilitarista, fue un observador lúcido de la amenaza nazi. Muerto en exilio en Suecia. Citado por Susan Neiman (2016) en *Philosophie Magazine, Hors-Serie*, 28, 52.

La radicalidad de esta ética nos propone el desafío de la responsabilidad frente a los actos. Es más fácil demonizar el mal y concebirlo como una perturbación del espíritu de algunas personas. Si el mal es un misterio que se le puede atribuir a otros diferente a mí, esto me exonera de cualquier responsabilidad frente al mal en tanto individuo. El mal se desplazaría sobre un pequeño número de individuos demoniacos: Hitler, los nazis, los fascistas, los comunistas, los terroristas, entre otros, todos ellos cargados de malas intenciones o poseídos por una fuerza metafísica superior. Este análisis nos serviría de consuelo y de disculpa: el mal está concentrado en esos individuos, por lo tanto, no nos involucra. El giro radical de Arendt al considerar el mal como banal, fragmentado, resultado de numerosas acciones individuales, es, desde el punto de vista filosófico, mucho más radical, pero, al mismo tiempo, mucho más difícil de asumir y comprender. Esta concepción es un llamado a cada individuo, a la responsabilidad individual frente a los actos (Neiman, 2016, p. 52) (traducción del autor).

El análisis de Arendt sobre el mal es completamente actual, en una época en la cual aparecen de nuevo las tendencias a demonizar el mal y a desplazarlo por fuera de lo humano, incluso se podría afirmar la existencia de una fascinación por ese mal diabólico, satánico. El contenido erótico del mal y su energía seductora se promueve en las sociedades contemporáneas. Osama Bin Laden, Trump, Putin, entre otros, son personajes que representan “el mal” (este tipo de personajes son creaciones constantes de las sociedades) y, al mismo tiempo, son promovidos como seductores y líderes de masas.

El mal existe, los actos nocivos existen, el odio destructor existe, pero la idea según la cual esto es solo el producto de malos criminales poseídos por fuerzas demoníacas y con malas intenciones es cuestionable para poder comprender la complejidad del fenómeno. El mal no está por fuera de nosotros mismos. La ética de Arendt nos confronta a asumir nuestros actos y sus consecuencias. Es una manera de no quedarnos atrapados por el mal (Neiman, 2016, p. 52).

CAPÍTULO 2



Eroticidad del odio: amor, odio y sexualidad

El hombre es instinto animal siempre inmaduro

(Merleau-Ponty, 1954-1955, p. 50).

Psiquismo e imaginación

Los seres vivos tienen la capacidad de crear un mundo propio, es decir, son seres con autofinalidad y creadores de sentido; esto nos obliga a aceptar la existencia de un psiquismo en el ser vivo (Castoriadis, 1990, p. 197). El psiquismo sería una creación del proceso evolutivo del ser viviente. En términos filosóficos, es una nueva determinación del ser vivo. Este punto nos conduce a la reflexión que recorre el pensamiento filosófico desde la antigüedad: la búsqueda de la especificidad, de un criterio de demarcación -una especie de frontera- entre el psiquismo humano y el psiquismo animal, la idea de una distinción de la humanidad del resto del mundo animal.

No se podría afirmar que la diferencia del psiquismo humano es la gran complejidad de su sistema nervioso central con relación al de los animales superiores. A partir del descubrimiento freudiano, tampoco podríamos considerar la sexualidad (otra particularidad del psiquismo humano) como la característica definitoria de la diferencia con el psiquismo animal. Para Castoriadis (1990) es justamente la distorsión de la sexualidad lo decisivo para el psiquismo humano: “La especificidad humana no es la sexualidad sino la distorsión, lo que es totalmente otra cosa” (p. 197). Para

comprender por qué hay distorsión de la sexualidad en el ser humano debemos, ante todo, comprender su psiquismo. Para Castoriadis no es la sexualidad la explicación de la distorsión, sino el carácter “no funcional” del psiquismo humano con relación a su componente biológico: “Opuesta al carácter funcional de la imaginación animal, la imaginación humana es desenfrenada, liberada del sometimiento al funcionamiento biológico y a sus finalidades, capaz de crear formas y contenidos que no corresponden a ninguna necesidad biológica. Esta imaginación simplemente se apoya en la dimensión animal de lo humano” (Castoriadis, 1997, p. 257). Desde este punto de vista, la separación entre el ser humano y el animal es radical.

Antes de abordar el tema de la sexualidad, vale la pena reflexionar sobre las nociones de funcionalidad y disfuncionalidad -afuncionalidad- como criterio de demarcación entre el ser humano y el animal, para aproximarnos al pensamiento de la imaginación humana como la emergencia de una nueva complejidad irreductible a lo biológico.

Funcionalidad social versus imaginario social

La concepción funcionalista de la sociedad (la vía económica funcional)¹⁰¹ reduce el origen y fin de todas las instituciones sociales a la satisfacción de las necesidades vitales humanas para garantizar la existencia de la sociedad. Las instituciones serán las encargadas de satisfacer dichas necesidades. La ecuación del funcionalismo sería: satisfacción de necesidades igual a existencia de la sociedad. La funcionalidad, el encadenamiento lógico del plan general, es la categoría central explicativa de la existencia de la institución social y sus características. La concepción funcionalista reduce las funciones humanas a funciones del organismo biológico. Las funciones y las necesidades del organismo biológico hacen parte de su ser: un todo cuya condición de existencia es la de mantener constantemente su funcionamiento en tanto ser vivo. Los seres humanos y las sociedades humanas crean instituciones y sistemas simbólicos cuya función no es satisfacer sus necesidades

101 Bronislaw Malinowski en *Anthropologie, Encyclopaedia Britannica*, explica los hechos antropológicos de todos los estadios de desarrollo mediante su función, específicamente, por el rol que estos juegan en el sistema integrado de la cultura, por la manera como se relacionan dentro del sistema y por la forma como este sistema se relaciona con el medio natural. La vía funcionalista de la cultura insiste sobre el principio según el cual en cada tipo de civilización, cada costumbre, objeto material, idea y creencia cumplen una *función* vital, una tarea a realizar, y representa una parte indispensable en el centro del todo funcional (citado en Castoriadis, 1975, p. 172).

vitales. La red simbólica no es simplemente una forma al servicio de un fondo de necesidades reales y racionales.

Si, como lo sostiene la tesis funcionalista, cada uno de los elementos de los sistemas simbólicos de una sociedad es una parte indispensable, en el centro de todo lo funcional, no se comprende por qué, por ejemplo, en el caso de los rituales religiosos, se encuentra una proliferación de detalles puestos sobre el mismo plano, debido a su procedencia de los mandamientos divinos. ¿Cómo explicar, desde el punto de vista funcionalista, el sentido y la función de toda esa infinidad de detalles, muchos de los cuáles parecen vacíos de contenido? El punto de vista funcionalista no puede explicar el sentido de todos esos detalles: un ritual religioso no es racional. Los elementos sagrados utilizados en este son en gran parte arbitrarios. Un símbolo no se impone como una necesidad total. A la pregunta sobre por qué todos los detalles del ritual son situados sobre el mismo plano, es decir, por qué no hay distinción entre lo esencial y lo secundario, el funcionalismo tampoco puede responder, puesto que en el ritual no hay modo de distinguir lo importante de lo menos importante o de aquello sin importancia. Como lo señala Castoriadis (1975) en su discusión de la tesis funcionalista, “La puesta sobre el mismo plano, desde el punto de vista de la importancia, de todo lo que compone un ritual es precisamente el índice del carácter no racional de su contenido” (p. 178). En resumen, lo simbólico cuestiona la concepción funcionalista de la sociedad. Sin embargo, ninguna sociedad pueda existir sin un componente funcional, pero no se puede reducir la sociedad a dicho componente.

La naturaleza biológica no nos instituye de una vez por todas para actuar frente a las necesidades humanas o frente a los problemas; la sociedad inventa muchas maneras para responder a estas necesidades y es también es creadora de nuevas. La controversia entre la vía funcionalista y la vía simbólica para pensar la sociedad conduce a Castoriadis (1975) a interrogarse sobre la emergencia de las instituciones humanas y a desarrollar su concepción de lo imaginario (imaginario social) como origen del sentido y significación de las instituciones sociales. Este origen no se deja reducir a las necesidades orgánicas, ni a las económicas o sociales funcionales. Estas necesidades existen, pero no son suficientes para pensar la emergencia de las instituciones humanas. En el mismo sentido, lo simbólico supone lo imaginario: lo simbólico es la forma como lo imaginario se expresa en las sociedades, pero este tampoco es suficiente para dar cuenta de las instituciones y las significaciones sociales.

Ahora bien, si la fuente de la sociedad y sus instituciones está en lo imaginario, de allí no se puede considerar que lo imaginario social es otra forma del funcionalismo. Lo

imaginario le da al simbolismo y a la funcionalidad su orientación específica según cada época histórica y de acuerdo con, por ejemplo, la manera singular como cada sociedad construye su mundo y forma de vivir: “Ninguna sociedad puede existir si no organiza tanto la producción de su vida material como su reproducción como sociedad; pero ninguna de las dos son, ni pueden ser, dictadas ineluctablemente por leyes naturales o por consideraciones racionales” (Castoriadis, 1975, p. 219). Es lo imaginario lo que da la orientación, el sentido y el lugar a los componentes reales, simbólicos y funcionales existentes en toda sociedad. De cierta manera, lo imaginario social supera su “función”. Una consecuencia filosófica de esta reflexión permite ver el componente imaginario de las sociedades como constitutivo del sentido y condición necesaria y suficiente de la existencia de dicha sociedad en tanto sociedad humana.

Una vez establecida la categoría filosófica del imaginario social como elemento esencial para comprender la historia de las sociedades humanas, se impone la pregunta sobre el imaginario individual, así como su diferencia del imaginario colectivo. La reflexión psicoanalítica toma importancia con relación a la conceptualización del imaginario individual. El psicoanálisis descubre la actividad fantasmática del sujeto como resultado de las producciones imaginarias del inconsciente, que no son reflejos ni de percepciones ni compuestos o combinatorias de experiencias vividas. Esas producciones imaginarias del sujeto son los productos de procesos psíquicos; los fantasmas producidos por el psiquismo humano no encuentran su origen en las necesidades somáticas o biológicas. Ninguna sociedad puede pretender responder a las necesidades humanas o creer que estas serán satisfechas. A propósito de esto, Jean Baudrillard (1972) dice que las necesidades son infinitas, y que a medida que una necesidad es satisfecha otra aparece, porque una necesidad no es más que una traducción limitada, instantánea de un deseo. Puesto que el deseo es esencialmente ilimitado, por lo tanto, siempre se crearán necesidades nuevas que nunca serán satisfechas totalmente (Enriquez y Haroche, 2002, p. 66). Una creación imaginaria individual (un fantasma) no es una traducción en términos psíquicos de una necesidad biológica; hay una espontaneidad representativa (imaginaria) del psiquismo humano autonomizada de la funcionalidad biológica. Para Castoriadis (1975) la estabilidad de las imágenes de la imaginación animal y la ruptura de la correspondencia rígida entre la imagen y la perturbación exterior en el ser humano constituyen las características definitorias de la especificidad de la imaginación humana. “El primer rasgo [de la imaginación humana] es la disfuncionalización de los procesos psíquicos relativos al sustrato biológico del ser humano” (p 202).

Autonomización de la imaginación humana

Para el ser viviente en general, el sentido coincide con la simple funcionalidad (de conservación/reproducción), en concordancia con la lógica creada por el viviente como estructura organizada; una estructura con cierta estabilidad, cuya modificación no es frecuente. El ser vivo deviene una especie de “clausura operacional”, autorreferencial, con una imaginación y lógica “elemental”; una forma primaria y simple de la imaginación.

Sobre este punto es necesario hacer algunas observaciones para aclarar la función de disfuncionalización. En primer lugar, Castoriadis no utiliza siempre el mismo término para caracterizar el fenómeno: algunas veces habla de una imaginación humana *afuncional*¹⁰², otras veces habla de una *distorsión* de la sexualidad. El problema, desde mi punto de vista, reside en oponer un disfuncionamiento -una perturbación de la imaginación humana- a la funcionalidad de la imaginación del ser vivo en general¹⁰³. Por otro lado, la emergencia de la complejidad del sistema nervioso en el ser vivo introduce la discontinuidad entre los organismos con una cognición relativamente restringida y los poseedores de una cognición sin límite definido (los organismos superiores incluidos el ser humano). Se puede hablar, por ejemplo, de un alto grado de rigidez e inflexibilidad en los insectos sociales (hormigas, termitas, abejas, avispas), cuyos cambios morfológicos y sus funciones son muy precisas y repetitivas. Pero las interacciones entre los miembros de la colonia consisten esencialmente en el intercambio de sustancias, es decir, se trata primordialmente de una interacción química. Lo importante a retener en este punto es la radicalidad producida por la emergencia del sistema nervioso al introducir una nueva complejidad en el ser viviente. A partir de esta creación biológica las interacciones de los organismos vivientes no serán esencialmente químicas: progresivamente se convertirán en visuales, auditivas, táctiles, representacionales, simbólicas. La discontinuidad introducida por la

102 “Lo esencial del mundo psíquico humano consiste en un desarrollo monstruoso de la imaginación, una neoformación psíquica *afuncional*. El hombre es un animal radicalmente innato a la vida” (Castoriadis, 1997, p. 261).

103 La disfuncionalización del psiquismo y del *placer*, la fuerte apropiación libidinal del placer de representación en *detrimento* del placer de órgano [...] esta monstruosidad, el psiquismo humano, es análoga (guardando las distancias), a un cáncer, una neoplasia, con la tendencia a nutrirse, en tanto psiquismo, como las células cancerosas lo hacen, en *detrimento* de todo el resto. (Castoriadis, 1997, p. 94) (traducción, cursivas y paréntesis del autor).

emergencia de un sistema nervioso complejo es la base para entender y profundizar la diferenciación entre lo viviente, en general, y la emergencia de lo humano. Desde este punto de vista, la afirmación categórica y general hecha por Castoriadis sobre la diferencia entre la imaginación del viviente y la imaginación del ser humano a partir de la oposición funcionalidad/disfuncionalidad es una afirmación cuestionable. La imaginación de los seres vivos dotados de un sistema nervioso complejo no es verdaderamente funcional, como los estudios etológicos lo han mostrado¹⁰⁴. Podemos afirmar que el ser vivo tiene una heterogeneidad e irregularidad en su estructura y organización, condiciones y base de la emergencia de formas nuevas: una complejización progresiva y estratificada. La dificultad estriba en el esfuerzo de encontrar un criterio de diferenciación o de enmarcación categórica entre el ser vivo y el ser humano. Es claro, de acuerdo con lo expuesto, que hay una diferencia entre esos dos niveles de complejidad.

Uno de los elementos claves para establecer la diferencia ser humano-animal se refiere al componente instintivo de los seres vivientes. En el ser humano podemos constatar la existencia de una *ruptura* de la regulación biológica de los instintos animales, cuya consecuencia principal es un principio de autonomización de la imaginación del ser viviente; esto significa la creación de la capacidad de formar una imagen independiente de la percepción de un objeto exterior. Otro elemento de suma importancia para pensar esta diferencia -y es una de las características fundamentales para pensar la problemática del erotismo y la sexualidad, a propósito de la erotización del odio- es la autonomización de la imaginación humana que va a permitir la predominancia del placer de representación sobre el placer de órgano. Esto trae una consecuencia radical: la separación de la sexualidad humana de la reproducción de la especie. El placer de representación será lo determinante en la sexualidad humana¹⁰⁵. Predominancia del placer de representación no significa eliminación del placer de órgano; en la sexualidad humana estos elementos están intrincados inseparablemente.

104 Los trabajos de los etólogos sobre las experiencias de aprendizaje del lenguaje humano en simios muestran que cuando son sumergidos en experiencias lingüísticas suficientemente ricas, son capaces de penetrar en el lenguaje humano, aunque los dominios de interacciones sean limitados. Sin embargo, la limitación no se debe a su imaginación funcional: es su universo propio, creado, su modo de vida, lo que hace la diferencia con el humano.

105 Esto se puede ilustrar con facilidad en algunas de las formas que toma la sexualidad, en especial el fetichismo: la representación del fetiche es dominante, incluso sobre la presencia real del objeto supuestamente amado. Volveré más adelante sobre esto.

Esta segunda característica nos muestra la emergencia de otra complejidad, una ruptura (¿disfuncionalización?) que se apoya en la creciente complejidad del sistema nervioso del ser humano. Es la emergencia de una nueva organización, de otro nivel de complejidad, no reductible a la organización biológica del ser vivo: la organización psíquica. Esta nueva organización ya no es una estructura fisicoquímica, de interacciones e intercambios constantes con el medio exterior. La relación de esta nueva organización con el medio no es solamente con un universo de objetos físicos. *El medio externo del psiquismo humano es la realidad social*, no como algo exterior que puede ejercer una influencia aleatoria, sino como realidad constitutiva del ser humano mismo. Estaríamos frente a otro nivel de complejidad, donde la codeterminación constitutiva psiquismo-sociedad toma una dimensión diferente a la codeterminación ser vivo-medio ambiente. En este punto podemos introducir la reflexión sobre las condiciones biológicas que pudieron favorecer la aparición del fenómeno humano, en particular, la cuestión sobre la ruptura de la regulación de los instintos animales y la pregunta sobre la supuesta inmadurez o incompletud biológica del ser humano.

La frase de Maurice Merleau-Ponty, epígrafe de este capítulo, “El hombre es instinto animal siempre inmaduro”, muestra la libertad y autonomía del ser humano con relación a la dimensión instintiva propia del mundo animal; a la regularidad del instinto del ser vivo se sustituye progresivamente la apertura propiamente humana: la posibilidad incesante del cambio, característica de la institución social en “verdadera transformación” continua (Merleau-Ponty, como se citó en Rea, 2011)¹⁰⁶. En el análisis de Merleau-Ponty no hay la oposición funcionalidad/disfuncionalidad entre lo biológico y lo humano. Hay a la vez continuidad y ruptura en los dos.

Digresión sobre el instinto y el lenguaje

Podríamos afirmar que la pregunta por la diferencia ser humano-animal recorre toda la reflexión freudiana. Freud comenzó por establecer la diferencia entre el instinto animal y la “pulsión sexual” humana. La opinión corriente considera el *instinto animal* como una actividad producto de la herencia biológica innata asociada a la supervivencia de la especie. En una lógica darwiniana, de selección natural, la evolución, seleccionó el instinto para contribuir a la estabilidad y

106 Ver: Rea, C. (2011). *Corporéité et inconscient. Merleau-Ponty et Castoriadis face aux interrogations de la psychanalyse*. En K. Novotný, T. S. Hammer, A. Gléonec y P. Špecián (eds.), *Thinking in Dialogue with Humanities. Paths into the Phenomenology of Merleau-Ponty*. Zeta Books.

permanencia de la especie. El instinto de reproducción es innato y produce una actividad específica con un resultado preciso. La emergencia de la reproducción entre los seres vivos acrecentó su variabilidad y las posibilidades de cambios. Las investigaciones modernas en biología han mostrado que los organismos vivientes son complejidades auto-organizadoras, por lo tanto, los comportamientos observados desde el exterior y considerados innatos o instintivos no se pueden diferenciar de los comportamientos adquiridos, ni por su naturaleza ni por su organización biológica. La complejidad del sistema nervioso humano no se reduce solamente a la capacidad de representar el mundo exterior: todas las actividades del organismo son la expresión de una relación dinámica, siempre en actividad, entre el organismo y su medio.

Desde mi punto de vista, la diferencia humano-animal no se puede reducir a la búsqueda de los fundamentos biológicos de la *ruptura* productora de la emergencia del ser humano: un ser humano con un psiquismo diferenciado del psiquismo animal. Si bien es importante examinar las condiciones biológicas de esta ruptura, *la emergencia de lo humano* no es la consecuencia de una ruptura de las regulaciones biológicas. Estas rupturas existen, no hay duda, pero el ser humano emerge en el dominio social, donde la estabilidad y la continuidad no dependen de la estabilidad genética (instintiva) de la especie.

La vida humana no es posible por fuera de la socialización. La ruptura del orden biológico animal está articulada con la dimensión social desde el origen de lo humano. La socialización humana no tiene como condición previa la carencia o la pobreza de los instintos animales: el individuo aislado, separado del contexto sociocultural, es una ficción teórica incoherente. El orden presocial o prelingüístico está ligado de manera inseparable y constitutiva al orden sociocultural. En este sentido, el ser humano no se constituye a partir de una “falta” o de una “incompletud” esencial: no hay nada a colmar o completar. Hay “algo” que se crea a partir de un núcleo de no-determinación, de donde va a surgir el sentido y la significación humana. Este espacio de no determinación no significa *incompletud*. Es la ruptura de las determinaciones biológicas, y la apertura a la creación del sentido más allá de estas determinaciones, lo que fundamentalmente rige su *ser* como ser viviente. Pero la ruptura de las determinaciones biológicas por parte del ser humano tampoco significa la creación de un vacío del funcionamiento biológico posibilitador de la creatividad de la imaginación humana.

En el caso de la creación del lenguaje, por ejemplo, no podemos hablar de una pobreza *instintiva* del ser humano necesaria para el desarrollo de la institución social del lenguaje. En primer lugar, el lenguaje no es instintivo: los comportamientos de

comunicación instintiva (el caso de las abejas, por ejemplo) no constituyen un dominio lingüístico. En la base de todo lenguaje humano hay comportamientos comunicativos aprendidos (adquiridos), pero no logran constituir un lenguaje. El lenguaje se apoya sobre esos comportamientos comunicativos aprendidos, pero estos no son idénticos a la estructura del lenguaje. Este último emerge en la sociedad y no depende de la estabilidad genética o biológica de la especie. Como afirma Castoriadis (1975), el lenguaje surge en un colectivo humano anónimo y sin plan preestablecido. La sociedad humana es una nueva creación cuya estabilidad y coherencia está por fuera del campo biológico. Los niños lobos nunca lograron hablar el lenguaje humano. El lenguaje no es del orden de lo biológico. Pero se apoya en comportamientos comunicativos aprendidos o adquiridos a lo largo de la evolución de varias especies (los comportamientos comunicativos no son exclusivos de la especie humana). Como he afirmado, el apoyo posibilitador del lenguaje no es la pobreza o ausencia de instinto en el ser humano.

El *inacabamiento* del ser humano es parte de su capacidad creadora como proceso continuo, siempre abierto: una imaginación creadora, una creatividad del psiquismo humano capaz de hacer emerger la representación y, al mismo tiempo, con la habilidad de alterarla o cambiarla. Se trata del desarrollo de la potencia imaginativa en el seno de lo biológico mismo: un proceso de complejización inacabado.

Sexualidad y pulsión sexual

Para Freud la sexualidad es el núcleo distintivo de la condición humana y es constitutiva de nuestro ser. En la lógica de la discusión planteada en este capítulo, Freud hace la distinción entre el *instinto* animal y la *pulsión* humana, distinción que funciona como dispositivo heurístico para abordar la discusión entre el ser vivo y el ser humano. La hipótesis de trabajo de Freud es considerar la sexualidad humana como una pulsión. Asimismo, la noción de pulsión se desprende de su reflexión sobre la sexualidad. Para algunos psicoanalistas, Jean Laplanche (1970) entre ellos, Freud establece la diferencia entre *Instinkt* (instinto) y *Trieb* (pulsión). Un *Instinkt* sería una estructura innata, rígida, característica del comportamiento animal; una *Trieb* no sería una estructura preestablecida y fija. De cierta manera, esta se dejaría modificar o modelar por la experiencia y sería característica del comportamiento del ser humano¹⁰⁷. Freud no tiene una teoría del instinto animal muy elaborada; en general, utiliza la noción popular de instinto animal. En la reflexión psicoanalítica la noción

107 Ver: Laplanche, J. (1970). *Vie et mort en psychanalyse*. Flammarion, Nouvelle Bibliothèque Scientifique.

de pulsión no se deja definir claramente y hasta último momento Freud (1984) resalta su carácter indeterminado: “[...] las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación. En nuestro trabajo no podemos hacer abstracción de ellas en ningún momento y, sin embargo, nunca estamos seguros de percibir las y diferenciarlas claramente” (p. 129). La pulsión tiene aspectos fisiológicos y psicológicos: del lado fisiológico, la pulsión se caracteriza por su fuente (un proceso excitador de un órgano) y empuje, su fuerza incitadora al movimiento (la presión dentro del cuerpo); del lado psicológico, las características de la pulsión son su fin y los objetos de apropiación libidinal. Pero desde el punto de vista psicoanalítico, la noción de pulsión es esencialmente psicológica y debe ser considerada desde el psiquismo humano por fuera de sus características biológicas¹⁰⁸.

En la teorización psicoanalítica la sexualidad está en el centro del proceso constitutivo de nuestro ser como humanos. Pero la concepción de la sexualidad de Freud se diferencia claramente de la concepción popular de la sexualidad¹⁰⁹. El concepto de pulsión sexual es uno de los desarrollos teóricos fundamentales de la reflexión psicoanalítica, sólidamente apoyado en la práctica clínica¹¹⁰. Este concepto empieza a elaborarse a partir de las primeras experiencias clínicas de Freud. Las referencias directas o indirectas de sus pacientes a la sexualidad era un tema recurrente. Freud, a partir de estos relatos y los síntomas de sus pacientes, intuyó que la *vida sexual* de estas personas se “expresaba” de alguna manera en sus síntomas psíquicos y somáticos. La vida sexual real que la señorita Elizabeth von R no podía vivir fue reemplazada por un dolor físico: *un dolor físico puede reemplazar un dolor psíquico*. Freud ve en esencia en el problema de Elizabeth no solo un dolor físico, sino la manera como

108 La noción de pulsión es uno de los tópicos más complejos de la reflexión psicoanalítica. Mi propósito no es hacer una elucidación completa y elaborada de esta noción. La literatura psicoanalítica sobre este tema es vasta y la reflexión sigue abierta. Para los propósitos de mi trabajo, me centraré en el concepto de pulsión sexual desarrollado por Freud.

109 Esto lo afirma claramente en la introducción a los tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad. Desde el punto de vista psicoanalítico, hablar de sexualidad no es hablar de sexología. Ver: Freud, S. (1962). *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*. Gallimard.

110 No se podría afirmar lo mismo sobre el concepto de pulsión de muerte, pues este no tiene un sólido apoyo en la práctica clínica. En la clínica contemporánea empieza a ser considerada la pulsión de muerte como un elemento fundamental para comprender los estados límites, trastornos de personalidad, perversiones, patologías del narcisismo. Ver: Green, A. (2010). *Vie et mort de l'inconscient freudien. L'Inconscient : recherche, écoute, métapsychologie*. PUF.

la vida de esta mujer se organiza alrededor de este dolor. El síntoma es uno de los aspectos de una vida perturbada psíquicamente u otra manera de representarse su vida perturbada: el dolor físico y la incapacidad para caminar son formas como Elizabeth expresa *el sentido de su vida*. Freud descubre en el dolor físico una especie de sustitución de la vida erótica que Elizabeth no se permite en la vida real; pero lo más complejo y brillante del análisis freudiano es descubrir en el síntoma la imposibilidad de pensar y asumir la vida: la vida en la incertidumbre, el amor, el erotismo, el riesgo permanente, y no en la fijeza y repetición de un síntoma.

Una comprensión más profunda y amplia de lo “sexual” empieza cuando Freud abandona la hipótesis de la seducción como causa de la histeria y neurosis adulta en general¹¹¹. En los relatos donde se narran relaciones sexuales inexistentes, Freud descubre el componente imaginario de la sexualidad. La imaginación puede crear una vida sexual satisfactoria o precaria a alguien que en la realidad nunca la ha tenido. La vida sexual, la vida imaginaria, los síntomas, los símbolos, la vida vivida se entrelazan en esos relatos y crean una verdadera complejidad y un desafío real para el pensamiento. Freud no deduce de los síntomas de sus pacientes una patología de la sexualidad (no es un sexólogo), sino que se deja interrogar por la complejidad de la problemática y no cierra la pregunta con un diagnóstico o una definición categórica. En ese momento Freud no contaba con una teorización compleja de la sexualidad humana, pero en su estilo de análisis se puede apreciar la profundidad de su mirada y por qué la reflexión sobre la sexualidad humana va a ocupar un lugar central en toda su investigación teórica: las patologías de la “sexualidad” exigen una comprensión de la especificidad de lo sexual en lo humano. En este punto Freud se separa radicalmente de la concepción popular de la sexualidad.

111 Al principio de la praxis psicoanalítica algunos de los pacientes de Freud incluían en sus relatos escenas de seducción en la infancia por parte de sus padres. Freud aceptó la realidad de estos relatos de seducción y, a partir de esta certeza, construyó la hipótesis según la cual los abusos sexuales padecidos durante la infancia eran orígenes de traumas psíquicos, y este hecho era la causa de la neurosis en la etapa adulta. En términos psicoanalíticos, Freud tomó los fantasmas de abusos sexuales como experiencias reales. Esto ha generado agrias polémicas y acusaciones injustas al psicoanálisis. Freud sabía de manera clara que los abusos realmente padecidos por los niños están en el origen de graves perturbaciones psicológicas durables, incluido el suicidio. Pero desde el punto de vista de la teorización psicoanalítica es importante definir claramente entre la fantasía de seducción y el hecho real vivido. Una cosa es la fantasía de ser abusado, otra cosa es la realidad del abuso sexual. Esto no quiere decir que la fantasía no tenga efectos sobre el psiquismo, pero la problemática psíquica se sitúa en un orden completamente diferente. Tema bastante complejo cuyo análisis no es el objetivo de este capítulo.

A esta altura de nuestro desarrollo, me parece importante seguir con cierto detalle la elaboración teórica de Freud sobre la pulsión sexual, puesto que es una de las consideraciones teóricas básicas para pensar el problema de la erotización del odio. Al principio Freud considera la pulsión sexual análoga al hambre: especie de pulsión de nutrición o de autoconservación, donde el “objeto sexual” es un objeto exterior, suscriptor de las excitaciones procedentes del interior del cuerpo. Lo que calma el hambre sería un “objeto sexual” y este se crea a partir del objeto de la pulsión de autoconservación: comer, satisfacer el hambre, es en cierta medida una “satisfacción sexual”. En este sentido el seno materno, el objeto exterior al cuerpo propio va a devenir el objeto privilegiado de la pulsión sexual. El niño succionando el seno es el prototipo de la relación amorosa y es sobre este modelo desde donde se va a constituir el ser humano. Los cuidados de la madre (o su sustituto) son una fuente constante de excitación sexual y este sería el origen de la capacidad de amar del niño. Freud introduce entonces la idea de pulsión sexual y caracteriza esta pulsión desde el punto de vista de un observador exterior. Si observamos, por ejemplo, el placer que los niños sienten al ser amamantados por su madre, la única cosa constatable en este acto es el placer producido por la satisfacción de la pulsión de autoconservación.

Desde el punto de vista del observador, no habría ninguna pulsión sexual distinta a la observada desde el inicio de la vida¹¹². Sin embargo, Freud hace una observación pertinente, verdadera inflexión de su pensamiento: los niños obtienen placer al succionar el dedo o diferentes objetos y este placer no contribuye a la autoconservación biológica. Mediante ese gesto los niños logran independizarse del seno materno como una fuente privilegiada de satisfacción, así como de su ausencia repetida. El placer producido por la succión del seno materno es tan intenso que la necesidad de reproducir ese placer sensual se separa de la necesidad fisiológica de la alimentación¹¹³. Cuando el niño succiona su pulgar u otro objeto es una tentativa de re-crear el placer de la succión del seno materno: el acto de succionar deviene placer en sí mismo. El niño puede realizar esta actividad solo, y este embrión de autonomía es una de las características de la “sexualidad infantil”, de acuerdo con la elucidación

112 Ver: Freud, S. (1962). *Trois Essais sur la théorie de la sexualité* (p. 74). Gallimard.

113 Esta anotación de Freud es clave para entender la separación y predominancia del placer de representación sobre el placer de órgano, característica fundamental de la sexualidad humana.

freudiana¹¹⁴. Las consecuencias teóricas de esta observación abren la vía de una nueva conceptualización de la sexualidad humana: la pulsión sexual se puede *separar de las necesidades biológicas*.

Freud avanza un paso más cuando considera que la naturaleza misma de la pulsión sexual humana es su capacidad de *separación* del objeto real. La pulsión sexual se separa de las pulsiones de autoconservación y esto permite considerar la pulsión sexual en su verdadera naturaleza: la succión del pulgar, la sustitución del placer de órgano por el placer de representación, así como la autonomización de la pulsión sexual, son una verdadera apertura posibilitadora de la constitución psicosocial del ser humano. La pulsión sexual hace posible lo humano. La autonomización de la pulsión sexual es una ruptura radical, origen de la irreductibilidad entre lo psíquico y lo biológico.

En la vida psíquica podemos distinguir la pulsión por su fin. El fin es invariable, equivalente a la satisfacción de esta y siempre busca cómo realizar dicha finalidad. El fin es la impulsión a la cual la pulsión tiende. Es una tendencia inherente de la pulsión que no necesita de una excitación exterior para animarla. Freud definió el objeto de la pulsión sexual como la persona o cosa de donde procede la atracción sexual. Cuando este autor definió la sexualidad infantil como una actividad autoerótica, lo hizo desde el punto de vista de un observador exterior. Esto no le permitió caracterizar la pulsión sexual como significación psíquica, o mejor, la posibilidad de tomar en cuenta la significación psíquica de la actividad sexual del niño. Es en *La interpretación de los sueños* donde Freud (1967) propone un modelo, una ficción teórica, para comprender la emergencia del espíritu humano (del alma, del psiquismo), su dinámica operativa y su proceso de constitución¹¹⁵.

En el momento del amamantamiento, el niño con hambre ingiere físicamente el alimento, pero al mismo tiempo vive una experiencia agradable en diferentes aspectos: calma del displacer que produce el hambre, sosiego por el ambiente afectivo

114 Otra característica fundamental de la sexualidad infantil es su origen. La fuente de esta sexualidad son las funciones biológicas vitales: la alimentación, la micción, la defecación; funciones básicas para la construcción de las *zonas erógenas*. En el niño estas funciones crean una tensión, un placer recreado por él a partir de estas experiencias e independientemente de su función biológica.

115 “Hemos adoptado la ficción de un aparato psíquico primitivo, cuyo trabajo está caracterizado por la tendencia a evitar una acumulación de excitaciones y a ponerse, hasta donde le es posible, al abrigo de la excitación” (Freud, 1967, p. 509).

maternal, sensaciones físicas agradables en las mucosas de la boca, sensación placentera de saciedad y, esencialmente, la experiencia en un medio humano amable y acogedor. Sobre estas experiencias satisfactorias se apoya la actividad sexual, pues a la par de la ingestión física del alimento hay una ingestión psicológica del objeto sexual (el seno). Al examinar ese momento en detalle, nos damos cuenta de que el objeto de esas dos actividades (nutrición y experiencia agradable) no es el mismo; la pulsión sexual se separa de la función biológica de la nutrición, y la representación psíquica consecuente no es la percepción real del objeto-seno. La actividad psíquica pulsional no es un estado inicial o basal inactivo en espera de una activación exterior, sea endógena (activación somática) o extrínseca (el medio exterior)¹¹⁶. El psiquismo crea una representación psíquica, mental, de ese primer *lazo* primitivo emocional (sexual). Se trata de la creación de una significación psíquica no a partir de un objeto exterior (el seno de la madre simplemente), sino a partir de una *situación afectiva* (sexual) primitiva: un complejo de actividades mentales en el psiquismo arcaico.

Cuando el hambre se presenta como necesidad corporal, esta actividad mental arcaica crea una alucinación y la satisfacción fantasmal de la experiencia del placer del amamantamiento (verdaderas creaciones imaginarias). Es decir, al alucinar el objeto, la succión del seno se impregna de placer, y como la pulsión sexual tiene la capacidad de separarse de la necesidad biológica, el placer ligado a esta satisfacción (situación afectiva-sexual-primitiva) se liga a la representación psíquica arcaica de esta satisfacción. La representación psíquica se sexualiza en este proceso y desde entonces será *el núcleo del placer* humano: podemos hablar de sexualización de la actividad mental arcaica de representación o de sexualización de la imaginación. Desde mi punto de vista, este proceso psíquico es decisivo en la constitución del ser humano. La actividad psíquica arcaica reproducirá ese placer, por sí misma, al alucinar el “objeto” y la satisfacción.

Desde el punto de vista psíquico, las elecciones sexuales posteriores son el “redescubrimiento” de esta significación primitiva o, mejor, la “re-creación” del objeto

116 No hay ninguna posibilidad de comprender la problemática de la representación si se busca su origen por fuera de la representación misma. El psiquismo es, desde luego, ‘receptividad de impresiones’, capacidad de ser afectado por [...]; pero es también y, sobre todo, emergencia de la representación (sin la cual esta receptividad de impresiones no daría nada), en tanto modo de ser irreductible y único y organización de algo en y por su figuración, su ‘puesta en imagen’. (Castoriadis, 1975, p. 414)

El psiquismo humano es en esencia capacidad de creación de representaciones, no necesariamente ligadas a la percepción de un objeto exterior.

originario diferente al seno materno¹¹⁷. Este “redescubrimiento”, esta “re-creación”, son posibles porque el psiquismo ha creado la representación y significación psíquica del “objeto sexual” primitivo. Se puede apreciar con claridad que las posibilidades del redescubrimiento y las resonancias afectivas posteriores están ligadas, o son condicionadas, por la significación que tuvo para el psiquismo del niño la representación de ese *lazo afectivo primitivo*¹¹⁸. En el proceso psíquico de “re-creación” resalta una característica fundamental de la pulsión sexual: su capacidad para separarse del objeto y su “plasticidad” simultánea; la creación de una representación psíquica del objeto, posibilidad de “reencontrar el objeto” en “otro objeto”¹¹⁹. Al considerar la pulsión sexual desde la perspectiva de la realidad psíquica (proceso primario de la tópica freudiana), es posible postular el “objeto” de la pulsión sexual como el mismo siempre: la representación arcaica del objeto es una actividad psíquica posibilitadora de la re-creación del objeto en otro objeto. Para la actividad psíquica arcaica no habría diferencia entre los objetos sexuales, por tanto, este objeto arcaico siempre será retomado y transformado por el psiquismo en otros modos de ser. Asimismo, en otras relaciones este objeto arcaico deviene en otro objeto, con otra significación, pero para el psiquismo arcaico permanece como “el mismo”. Es esta condición, su permanencia como objeto arcaico, lo que permite alterarlo¹²⁰. Un cambio del fin de la pulsión implica también una modificación del objeto: la madre, “objeto sexual”, transformada en “madre tierna”, es un cambio del fin y al mismo tiempo una modificación del objeto¹²¹.

117 Es evidente que el “redescubrimiento”, la “re-creación”, no son procesos fisiológicos. Son procesos eminentemente psíquicos.

118 La problemática en proceso de desarrollo no se encuentra de manera explícita en el texto freudiano. En el contexto de los *Tres ensayos para una teoría de la sexualidad*, Freud no hace claramente la distinción entre el objeto y su representación; para él el objeto de estas actividades es el mismo. En el fondo, se trata de la dificultad del pensamiento racional de considerar el psiquismo como capacidad originaria de creación de representaciones.

119 “El psiquismo es una actividad *formante* cuya existencia es posible por *lo que forma y cómo lo forma*” (Castoriadis, 1975, p. 414).

120 “Solo cambia lo que permanece”. Esta es la concepción de la dialéctica en Platón.

121 Comprender que el fin y el objeto de la pulsión cambian es esencial para entender el proceso de sublimación y socialización del psiquismo humano. Ver: Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société* (p. 454). Seuil. Ver también Freud, S. (1989). *D'un type particulier de choix d'objet chez l'homme* (vol. X) (p. 191). PUF y Freud, S. (1989). *Métopsychoanalyse, Pulsions et destins* (p. 167). Gallimard.

En este punto de nuestro desarrollo se puede empezar a comprender cómo la pulsión sexual puede erotizar-sexualizar un objeto “no objeto”, una emoción: el odio.

La sexualidad humana como significación

En *Introducción al narcisismo* (1969), Freud plantea la hipótesis según la cual la configuración psíquica originaria es una energía libidinal concentrada y encerrada en el *yo*¹²². Pero en este estado psíquico originario descrito por Freud aún no existe un *yo* como instancia psíquica elaborada. En este momento de la reflexión ya no estamos en el campo de lo biológico. En el origen el psiquismo no está diferenciado; es un estado mental primitivo donde no existen las fronteras entre un “sí mismo” y los “otros”. No hay un interior ni un exterior, sino una actividad psíquica “autoanimada”, una capacidad originaria del psiquismo de hacer surgir representaciones y de crear una representación psíquica de sí mismo. El núcleo o fondo de la representación originaria contiene los elementos organizadores del mundo psíquico, el cual es esta representación originaria creada por el psiquismo. Hay una inseparabilidad entre el movimiento creador de la representación y la representación misma, es decir, esta tiene la capacidad de autoapropiarse libidinalmente en el proceso mismo de su creación, y esta apropiación narcisista originaria es una “representación” de *sí mismo* (proceso inimaginable y no representable)¹²³.

La representación de sí, autoapropiada libidinalmente, constituye el núcleo embrionario del *yo*: “Autoerotismo originario o narcisismo primario: ‘el primer objeto de la libido es el *ello-yo* indiferenciado” (Castoriadis, 1975, p. 418) (traducción del autor). Pero ese núcleo embrionario constitutivo de lo humano todavía no es un *yo*, es sobre todo un narcisismo originario, arcaico, indiferenciado: actividad representativa capaz de autoapropiarse en acto. Ese campo psíquico indiferenciado de donde procederá un *yo* y un mundo distinto para ese *yo* “presupone la capacidad del psiquismo para organizar como experiencia, así sea muy rudimentaria y arcaica, el caos originario de impresiones internas y externas del psiquismo arcaico” (Castoriadis,

122 “[...] de esta manera nos formamos la representación de una apropiación libidinal originaria del *yo*; más tarde, una parte de esta apropiación es trasladada a los objetos, pero la apropiación del *yo* persiste [...]” (Freud, 1914, p. 83).

123 “[...] El sujeto psíquico originario es ese ‘fantasma primordial’: a la vez representación y apropiación de un ‘*sí mismo*’ como totalidad. La imagen de sí originaria es una autocreación del psiquismo, apropiada libidinalmente y esta es la base del narcisismo originario, arcaico y del narcisismo primario (Castoriadis, 1975, p. 454) (traducción del autor).

1975, p. 413) (traducción del autor). Según Freud, se necesita una “nueva acción psíquica” posibilitadora del narcisismo y de la apropiación libidinal arcaica del *yo*: ¿cuál sería esta nueva acción psíquica? Es la autoapropiación libidinal del *yo* como una representación de *sí*, en tanto unidad, que será la base de las identificaciones constitutivas del *yo*. Para Freud es la pulsión sexual, la autoapropiación de *sí*, la base de la cohesión del *yo*. Es una verdadera creencia-creación de una nueva complejidad: un proceso inédito, enigmático, capaz de crear un *yo* y un mundo de objetos a partir de un campo psíquico indiferenciado (un *ello-yo* indiferenciado). Hablar de creación de un *yo* y de un mundo de objetos significa que estos últimos adquieren una realidad psíquica a partir de ese *yo*, componente esencial de la realidad psíquica.

Freud intenta construir una teoría de la sexualidad con la intención de entender la naturaleza de los seres humanos y, al mismo tiempo, repensar la relación entre lo normal y patológico. Los objetos y los fines del comportamiento sexual humano son de una gran variabilidad. En *Tres ensayos sobre una teoría de la sexualidad* (1962), Freud comienza su reflexión por la homosexualidad y la fascinación de los seres humanos por los fetiches; estos dos fenómenos son propios de la sexualidad humana, cuyo objeto y fin varía. La variación de la sexualidad humana no se puede simplemente explicar como una ruptura del funcionamiento del instinto sexual de los animales. En el caso de los animales, la ruptura del funcionamiento del instinto sexual —ligado a la reproducción— produce una actividad patológica. Pero en el caso del ser humano, los cambios en los fines y objetos de la pulsión sexual no son patológicos: la variación en la sexualidad humana no es una *distorsión* o una ruptura patológica del funcionamiento del instinto sexual animal. En Freud la sexualidad humana es diferente a la de los animales; esta no es la manifestación de una necesidad de la naturaleza animal, como tampoco una expresión de su racionalidad. En el caso del fetichismo, por ejemplo, la fascinación por el objeto fetiche no tiene una relación evidente con la actividad sexual ligada a una parte del cuerpo. La sexualización-erotización del pañuelo o las zapatillas de la mujer pueden ser la manifestación de un cambio en la actividad erótica, no necesariamente patológica¹²⁴. Es una actividad sexual separada de la actividad sexual biológica animal.

124 Caemos en el terreno de la patología cuando el objeto fetiche se convierte en el centro de la excitación sexual, cuando se separa de la persona real y “se vuelve el único objeto de la sexualidad de la persona”. Estas son las condiciones generales en las cuales se realiza el paso de las simples variaciones de la pulsión sexual a las aberraciones o la patología mental” (Freud, 1962, p. 40) (traducción del autor).

Una observación fundamental de Freud (1962) nos permite comprender la profundidad de su concepción de la sexualidad humana. Algunas partes del cuerpo humano pueden tomar una importancia sexual especial: “[...] tales como las mucosas bucales y anales —zonas de gran importancia para las prácticas sexuales— terminan siendo consideradas como órganos genitales y tratados como tales” (p. 38) (traducción del autor). Esto no quiere decir que las mucosas bucales o anales puedan convertirse en lugar privilegiado de la actividad sexual, o la concentración de la actividad sexual sobre la boca o el ano; no se trata de un simple “desplazamiento” de la sexualidad sobre otros órganos: la boca y el ano se convierten en *los lugares de la significación de la sexualidad*. La significación, el sentido de la sexualidad para esas personas, es oral o anal, y esto no está referido a los órganos. La sexualidad humana se transforma en una significación.

La pulsión sexual se autonomiza, se separa de los funcionamientos biológicos y deviene esencialmente imaginaria. El sentido de la sexualidad humana está ligado a una imaginación con capacidad de autonomizarse del funcionamiento biológico. Una característica fundamental de lo humano es la sexualización de la representación, el pensamiento, la significación, el sentido, la vida, la amistad, las relaciones, de un objeto “no objeto”. La sexualidad humana considerada como significación, como sentido, con la capacidad de separarse, de autonomizarse de los objetos reales biológicos, nos permite comprender cómo la pulsión sexual *sexualiza, erotiza* la actividad mental. La pulsión sexual erotiza la imaginación, la vida, el amor, el odio. Esta erotización de los elementos constitutivos de lo humano es decisiva para su existencia. El modo de ser de lo humano es esencialmente imaginario; una imaginación erotizada en el origen de la apropiación libidinal del mundo creado como individuo y como sociedad.

El odio, una emoción que surge en el momento de la creación de la ambivalencia afectiva sobre el objeto: en tanto objeto ausente es odiado, y como objeto presente es amado; este odio puede apropiarse el objeto ausente y el objeto presente. Es un odio erotizado, que, como el *Eros*, es formador y cohesionador de relaciones interhumanas y sociedades. Su lado destructivo y aniquilador no necesariamente se expresa en las muertes masivas, en los estados terroristas o totalitarios, sino también en la creación de nuevas formas de vida individual y social, erotizadas por el odio.

Este lado erótico del odio casi siempre es imperceptible, porque en todo momento se lo piensa en sus aspectos destructores y aniquiladores. El odio aniquilador y destructor (una de las modalidades del odio) está cercano a la intuición freudiana

de la pulsión de muerte. La diferencia reside en que la pulsión de muerte no se deja erotizar, no es constitutiva ni creadora de lazos interpersonales o sociales. *El odio erotizado*, sí.

CAPÍTULO 3



El odio en el amor, el amor en el odio

El odio es un licor precioso, un veneno más querido que el de los Borgia —pues él está hecho con nuestra propia sangre, nuestra salud, nuestro sueño y los dos tercios de nuestro amor—, ¡es necesario ser avaro con él!

(Baudelaire, como se citó en Lauru, 2015, p. 79).

Cuánto se sufre cuando se ama, cuánto se ama cuando se sufre¹²⁵.

Amor-odio: variaciones (deformaciones) de la vida amorosa

La reflexión psicoanalítica es una teoría del espíritu elaborada a partir de la experiencia clínica. Freud observa la tendencia marcada a vivir por fuera de la realidad de las personas afectadas por la neurosis¹²⁶. “Toda neurosis tiene la tendencia a expulsar al enfermo por fuera de la vida real, a volverla extranjera a la realidad efectiva” (Freud, 1984). Para Freud la persona con neurosis busca salirse de la realidad social

125 Relato de una mujer en sección terapéutica.

126 “Cuando hablo de realidad del ser humano, no me refiero solo a la realidad de los objetos físicos, parte de la vida cotidiana de un sujeto. Para el ser humano, desde el punto de vista psíquico, la realidad es la realidad social. Es la sociedad la encargada de convertirlo en una subjetividad significativa” (Castoriadis, 1975, p. 448).

porque la encuentra insoportable, y termina creando un mundo esencialmente imaginario, cuyo contacto con la realidad muestra constantemente la resistencia y lucha por incluirse en esta. La persona tiene conciencia de su medio físico y social, pero no puede comprender que este mundo no es organizado en función de sus deseos. La predominancia del principio del placer dificulta o imposibilita la relación con la realidad, las normas sociales y todos los aspectos prácticos de la vida en sociedad.

El caso del señor R, quien retira una piedra en la carretera porque, según su juicio, puede ser peligrosa para su amada, pero inmediatamente vuelve y la pone en el mismo lugar, es un acto repetitivo y angustioso, manifestación de la dinámica enigmática del amor y el odio: retirar la piedra es una expresión de su amor y volver a ponerla en el mismo sitio una expresión de su odio. Esta actividad es eminentemente imaginaria. Su vida termina siendo absorbida por completo por esta actividad. El señor R no es consciente de este movimiento de va y viene del amor y del odio¹²⁷.

Para Freud la vida del señor R es un combate permanente entre el amor y el odio. La parte amorosa de su espíritu y la parte odiosa tienen, cada una, una racionalidad lo suficientemente fuerte para justificarse: la irracionalidad de sus actos en apariencia absurdos (quitar y volver a poner la piedra) proviene de la batalla entre el amor y el odio -incomprensible para el señor R-; sin embargo, dicha irracionalidad está contenida en las dos emociones, en apariencia contradictorias, implicadas en el acto. No obstante, hay cierta racionalidad u otro tipo de racionalidad en las motivaciones inconscientes.

Un caso típico ilustrador de esta dinámica amor-odio es el de las parejas cuya historia comienza con un inmenso amor, pero con el paso de los años cada uno de los cónyuges acumula numerosas razones para sentir rabia contra su pareja. Un observador exterior no entendería por qué continúan juntos. Un examen más detallado del proceso muestra que cada uno de ellos ha ido creando, sin saberlo, una estrategia para alejar de su conciencia los motivos constantes de rabia producidos por el otro, y eso les permite continuar unidos. El odio trabaja en silencio y con paciencia. En apariencia esta rabia no es percibida por ellos ni por su entorno, pero cada cierto tiempo aparecen actos de hostilidad y deseos de destrucción, de venganza, que ninguno de los dos reconoce como propios, sino como fortuitos o arbitrarios, o como simplemente “normal” de una relación de pareja. Los cónyuges pueden mantener su relación

127 Ver: Freud, S. (1992). *Cinq Psychanalyses, remarques sur un cas de Névrose obsessionnelle* (p. 224). PUF.

basada en la rabia mutua, inconsciente, pues ninguno de los dos identifica la rabia en sus actos. La vida de la pareja es un verdadero infierno, cuyo nexo constitutivo y estabilizador es el odio¹²⁸.

La “lucha entre el amor y el odio” señalada por Freud, así como el miedo y la rabia, son emociones presentes en sus formas “arcaicas y elementales” desde la infancia. Estas deben adquirir complejidad, estructura y profundidad durante el proceso de socialización a todo lo largo de la vida. El señor R durante toda su vida no ha hecho más que expresar y vivir su amor y su odio al mismo tiempo. Desde el punto de vista de la clínica psicoanalítica, sus emociones quedaron en el estado infantil y el desarrollo de los actos obsesivos da cuenta de la imposibilidad de una elaboración compleja de sus emociones arcaicas. El señor R soporta muy mal la frustración y la angustia. El acto obsesivo de retirar la piedra en la carretera y volverla a poner le impide una complejización de sus emociones, posibilitadora de la integración afectiva del amor y el odio en su vida. Una mirada profunda del caso clínico del señor R, analizado por Freud, muestra que en realidad este no efectúa dos actos al retirar y resituar la piedra en la carretera. Se trata de un solo acto, indicador de la imposibilidad de conciliar su rabia, su odio y su amor. El amor y el odio están separados en su espíritu y son irreconciliables. Al sentir la inspiración amorosa hacia su amada, en el mismo momento se desata la rabia y el odio contra ella, y esto se resuelve con el síntoma obsesivo: retirar la piedra y volverla a poner. El señor R conscientemente cree -y así lo analiza- que cada uno de esos dos actos son lógicos y racionales: retira la piedra para evitar que alguien se haga daño (su amada, pero él no lo sabe) y vuelve a ponerla en el mismo sitio, lo cual se convierte en una manera de eliminar la absurdidad del primer acto. La aparente racionalidad de los actos tomados por separado no deja ver la realidad de estos: son actos sin ningún sentido desde el punto de vista lógico. En esencia es un movimiento afectivo (una economía psíquica) del amor y del odio; por lo que se presenta como un síntoma y manera de vivir en la miseria neurótica, en la patología mental. El señor R no es consciente de este proceso psíquico. Esta es la base de su patología mental.

128 Aunque es menos frecuente, el proceso inverso al inicio de una relación también es posible, es decir, inicia como odio y puede convertirse en amor. Al principio la pareja manifiesta una abierta hostilidad el uno hacia el otro y este puede ser el inicio de una relación estable, que sigue la dinámica del amor y el odio. En ambas situaciones la estabilidad y permanencia las garantiza el odio.

En el caso del señor R, analizado con cierto detalle, vemos la presencia del amor y del odio en un mismo acto. Presencia determinante de su vida y su sufrimiento, sin que él tenga conciencia de este proceso inconsciente. El señor R ha erotizado el mecanismo obsesivo repetitivo, escenario de la danza del amor y el odio por su amada. Se trata de un caso extremo de la clínica psicoanalítica. Sin embargo, su dinámica psíquica es bastante corriente en lo que Freud llamó “deformaciones típicas de la vida amorosa” (1993), cuyas variaciones son ilimitadas¹²⁹: el hombre siempre atraído por las mujeres casadas; la mujer (“frígida”) sin deseo sexual por su marido, con un amante viviendo una sexualidad “intensa y placentera”; el hombre admirador de su mujer, pero sin sentir ninguna atracción por ella, y a quien solo lo excitan las prostitutas, las mujeres “superficiales y provocativas” y la pornografía.

En la primera variación de la sexualidad, según el análisis de Freud, el hombre se siente atraído exclusivamente por las mujeres casadas, no disponibles. Él se siente como una víctima desafortunada: si estuvieran libres, él sería el hombre más feliz. Como consecuencia de esto crea una fantasía donde vive soñando el encuentro amoroso y desarrolla unos celos intensos contra el marido de la mujer escogida. Su vida afectiva se consume imaginándose historias de amores imposibles. Este tipo de personaje no sabe que su elección de objeto (no disponible) no es un azar, todo lo contrario, *la no disponibilidad* es la condición indispensable de su atracción. Una mujer libre y dispuesta a aceptar sus avances amorosos no le interesaría en lo más mínimo, pero de esto él no es consciente. Freud interpreta este caso como el de un hombre ligado a la estructura triangular edípica de la infancia, y recreando el lugar de la mujer amada (la madre) prohibida y no disponible para él (tiene un marido o un amante). Al reproducir las frustraciones del tabú del incesto y sufrir las angustias de los celos, del amor no correspondido, él no es consciente de las satisfacciones eróticas que lo mantienen absorbido en ese estado lamentable. La mujer prohibida alimenta su imaginación amorosa. Es una forma de las manifestaciones del odio, al no aceptar o no ser capaz de entrar en las regulaciones o normas sociales establecidas sobre la elección de objeto: la norma social promueve el enamoramiento de las mujeres libres, no comprometidas. La atracción por este tipo de mujeres lo mantiene preso en sus fantasmas. El lugar de la mujer en su psiquismo es “mujer no disponible”. En la realidad, al sentir atracción por una mujer no sabe que su atracción depende de ese

129 Ver: Freud, S. (1993). Contribution à la psychologie amoureuse (1) : un type particulier de choix objectal chez l'homme. En *œuvres complètes X*. PUF y Freud, S. (1969). Contribution à la psychologie amoureuse (2) : Sur le plan general des rabaissements dans la vie amoureuse. En *Vie sexuelle*. PUF.

lugar fantasmal ocupado por la mujer en su psiquismo. En este caso, dicho personaje ha erotizado, no a la mujer real casada, sino la no disponibilidad y prohibición de la mujer. Ese es el escenario donde puede vivir su sexualidad, o mejor, su incapacidad para vivir la sexualidad.

En el segundo caso, la mujer infiel no se da cuenta del rol ocupado por lo secreto, oculto y prohibido en su vida amorosa. En su cotidianidad ella se aburre con su marido y da la impresión de ser más madura al no sentir atracción por él; por el contrario, su amante es divertido, interesante y excitante, es el resumen logrado de sus aspiraciones y expectativas. Esta mujer ha creado un espacio secreto en su psiquismo, en el cual la actividad sexual prohibida se puede desarrollar y es uno de los elementos centrales de su atracción sexual; pero ella no lo sabe. Cuando, en algunos casos, la mujer presiona a su amante o el amante la presiona para formalizar una relación de pareja estable y abierta, al principio la atracción se mantiene, pero progresivamente esta va disminuyendo y, en muchas ocasiones, se aplaza indefinidamente y nunca se concreta. Ella no sabe hasta qué punto es importante el ocultamiento y la prohibición en su vida amorosa. La interpretación de Freud toma en consideración su actividad sexual infantil, probablemente prohibida en exceso, y a partir de allí la apropiación libidinal y la satisfacción sexual se estructuran sobre lo prohibido. El componente de odio aparece de nuevo como rechazo a la normatividad social: el amante no tiene aceptación ni reconocimiento social; por esto mismo la vida conyugal, aburridora y sin interés, es una manera de estar por fuera de la sociedad. Ella no tiene interés en abandonar a su marido e irse con su amante. Su vida esta manejada por el fantasma inconsciente y no por personas reales. Las personas reales —su amante, su marido— son personajes cuyos roles hacen parte de su fantasma inconsciente. La sexualidad solo tendrá interés para ella, si se desarrolla en ese ámbito fantasmático de lo prohibido. Esto la lleva a crear una estructura psíquica reproducida constantemente, y origen y sentido de su angustia, placer y sufrimiento. El amante secreto, prohibido, ocupa un lugar definido en su estructura imaginaria inconsciente. En este caso la mujer infiel ha erotizado un escenario de prohibición y ocultamiento, donde puede vivir una sexualidad acorde con su fantasma inconsciente¹³⁰.

130 El análisis que acabo de realizar a partir de la clínica psicoanalítica de Freud, lo hago para resaltar la presencia del odio en un tipo de relaciones afectivas. Es claro que esto no se puede tomar como una generalización de la infidelidad, que tiene un gran componente socio-antropológico. Lo que llamaríamos “infidelidad” tomaría su sentido no necesariamente patológico cuando se tienen en cuenta las diferentes formaciones, transformaciones e instituciones de la sociedad.

En el tercer caso Freud resalta la dificultad de muchas personas cuando no pueden hacer coincidir los aspectos sentimentales y sexuales de la vida amorosa. Así, interpreta esta variación a partir de la idealización inevitable del niño hacia su madre. En su proceso de socialización el niño descubre la sexualidad y no puede tolerar la idea de que su madre idealizada y pura pueda dedicarse a esa prosaica actividad: el sexo. Cuando llega a la edad adulta tendrá dificultades para admirar a una mujer con atractivos sexuales o ser atraído sexualmente por mujeres que admira: con las mujeres admiradas no hay sexualidad y por las mujeres excitantes y atractivas no siente admiración; simplemente estas son objetos sexuales, en el sentido popular del término. Esto lo puede conducir a crear una representación negativa y deformada de la mujer (situación muy frecuente en las sociedades masculinas o machistas). En este caso, el odio hace presencia de manera más clara. La sociedad promueve un tipo de relación amorosa en la cual la admiración y la sexualidad con una mujer van juntas o son inseparables. Pero este tipo de relación que estamos analizando tiene la tendencia a idealizar ciertas mujeres y desacreditar, desconocer, desvalorizar a otras. En su fantasma inconsciente hay un clivaje entre los roles asignados a las mujeres. En su forma de vivir hay una clara disociación en sus relaciones afectivas. Su escenario erótico es el clivaje y la disociación entre la mujer idealizada y la mujer desvalorizada. De nuevo la erotización no está dirigida a las mujeres reales, sino al componente fantasmal de su sexualidad¹³¹.

Desde mi punto de vista, el análisis freudiano de ciertas “deformaciones de la vida amorosa” contribuye a la ilustración de dos tesis que venimos desarrollando: la presencia central del odio erotizado en la vida amorosa y la autonomía de la pulsión sexual o, en otros términos, la *sexualización-erotización* de la imaginación¹³². La pulsión sexual freudiana se puede separar del objeto real y apropiarse de representaciones (predominancia del placer de representación), conductas, emociones (el odio), significaciones, sentidos y símbolos que van a configurar formas de vida, en la miseria o el malestar psíquico, o en la creación de otras posibilidades de estar en el mundo.

131 Este tipo de relación es muy frecuente en las llamadas sociedades patriarcales. El hombre idealiza la relación con la esposa que ha sido escogida como un ideal de mujer, “dessexualizada y virtuosa”: la madre de sus hijos. En paralelo, la “sexualidad”, el exceso, el descontrol, la transgresión, son vividos con mujeres no “virtuosas” (prostitutas, amantes, encuentros ocasionales, relaciones perversas, etc.). Las mujeres “no virtuosas”, “sexuales”, serían objeto no del amor, sino del odio y el desprecio de sí mismos. Esto estaría en la base del odio y el desprecio a la mujer, que en algunos casos se manifiesta en las formas extremas de la violencia sexual y el feminicidio.

132 Ver: Lear, J. (2006). *Freud L'invention de l'inconscient*. Eyrolles.

Te amo... te odio¹³³

“Odio estar enamorada, amo estar odiándote [...] me ocupa la vida”¹³⁴

Si aceptáramos la hipótesis freudiana según la cual el odio es más viejo que el amor, ella tendría consecuencias para pensar el proceso psíquico de la ambivalencia afectiva en el ser humano. El odio, como primera forma originaria de afecto, debe ser reprimido para poder pasar al amor. En esta lógica, el odio siempre estaría potencialmente dispuesto a retornar (“eterno retorno de lo reprimido”) y, por lo tanto, en cualquier momento se podría convertir en síntoma patológico invasor de todo el campo de la vida afectiva de un sujeto.

En toda relación amorosa habría un componente de odio inconsciente, reprimido, en busca permanente de vías derivadas o sustitutivas para expresarse. Una especie de “formación de compromiso” entre estas dos emociones arcaicas sería la de aceptar el componente de odio en la relación amorosa, sin destruir el objeto de amor. El otro amado se puede detestar, al mismo tiempo que se acepta y reconoce la dependencia hacia él.

Al analizar el proceso de constitución de la subjetividad humana, encontramos un momento en el que el psiquismo arcaico se ve obligado a crear un espacio exterior para expulsar lo displacentero, el no sentido o el sentido negativo, el seno ausente (el seno malo). Es el inicio de la creación de un “espacio exterior”, donde el psiquismo sitúa todo lo displacentero: lo malo, lo detestable, lo inaceptable. Esta exterioridad displacentera sería la condición necesaria para que el odio se encarne y tome forma. Es el surgimiento de la ambivalencia afectiva, es decir, una división de la eroticidad originaria: lo correspondiente al “buen seno” (presencia de la madre) es de signo positivo, y, por el contrario, la ausencia, lo exterior, “el mal seno”, será de signo negativo. Cuando estos dos signos hacen parte del mismo objeto, la madre -o

133 Lacan crea un neologismo que condensa el amor y el odio: *Hainamoration*, que es una condensación de las palabras francesas *haine* (odio) y *énaromation* (enamoramiento); esta última ha caído en desuso en la lengua moderna francesa. *Enamodio* (condensación de enamoramiento y odio) es un neologismo propuesto por una estudiante de psiquiatría, para mostrar la inseparabilidad del amor y el odio. El adjetivo de este neologismo, *enamodiado*, es cercano a *endemoniado*, una situación cercana al estado amoroso.

134 Relato de una mujer.

su sustituto- se convierte en un objeto portador de las dos cualidades opuestas: el objeto bueno, positivo, es vivido por el psiquismo arcaico como amor, y los aspectos negativos del objeto hacen parte del odio. Por lo tanto, el otro se constituye siempre en una ambivalencia afectiva. Este primer momento imaginario, de signo negativo en la constitución del objeto, es simultáneo con el componente positivo del objeto en proceso de constitución.

Esta sería la base del amor y del odio; dos emociones opuestas, inseparables y difícilmente conciliables. Con frecuencia las relaciones amorosas terminan viviendo en el lado del odio. El “te amo” inicial pasa al “te odio”. El amor se transforma en odio en muchos procesos de separación. El odio se manifiesta en esas historias con la misma fuerza del lazo afectivo amoroso inicial. El proceso empieza por una desidealización del objeto amado y una renuncia al ilusorio dominio o posesión del otro. Y a la satisfacción producto de dicha situación. Esta es la puerta de entrada de los celos, una pasión arcaica y de signo negativa. Poco a poco el odio empieza a apropiarse de la escena amorosa, a nutrirse de los reproches constantes y repetitivos, y progresivamente se va instaurando una decepción de sí mismo y del otro, origen de una herida narcisista insoportable. Es el terreno privilegiado para la erotización de la pasión odiosa que, paradójicamente, va a mantener unidos a los amantes.

Te “amodio”

Lucía es una mujer en la tercera década de la vida, físicamente atractiva. En su primera cita llega al consultorio aparentemente tranquila y dando la impresión de tener un adecuado control de sus emociones. Se presenta como una mujer de profundas convicciones religiosas (católica practicante), con una buena formación profesional (ingeniera de sistemas, especializada) y una aceptable estabilidad laboral. No tiene hijos, vive con su madre y se siente comfortable en esta situación.

Desde el inicio de las sesiones manifiesta padecer una depresión, diagnosticada por un profesional especializado, después del divorcio de su matrimonio, hace ocho años. El motivo de su consulta no está referido directamente a esta historia, sino a una nueva historia en proceso de ruptura. Su demanda explícita es la de un acompañamiento terapéutico en su proceso de duelo.

En el último año conoció a un hombre verdaderamente encantador en todos los aspectos: profesional, económicamente estable, músico, divertido, deseable, físicamente muy atractivo, detallista, sensual y sexual y dispuesto a embarcarse en una

relación amorosa seria y comprometida. Es un hombre que la dobla en edad¹³⁵, divorciado y con dos hijos ya adolescentes, con los que tiene una estrecha relación paternal. Lucía se siente verdaderamente enamorada, feliz y empieza a pensar en la consolidación de la historia amorosa.

Los conflictos en la relación empiezan a presentarse con los hijos. Ella se considera como la primera y de mayor importancia y le molesta la sensación de que para él son más importantes sus hijos. Este es el inicio de la degradación de la relación. Ella no soporta no ser la única y la primera en el lugar afectivo de su amante; para él, el lugar de sus hijos es primordial y sobre este punto no acepta ninguna negociación. Una mañana recibe una carta donde él le manifiesta todo su amor, pero al mismo tiempo la decisión de romper la relación.

En las primeras sesiones, Lucía se dedica a describir los detalles de su pasión amorosa y de los grandes momentos de disfrute. Una sexualidad vivida con gran placer y compatibilidad. Al final de sus relatos es reiterativa en señalar algo que no puede soportar: fue él quien tomó la decisión de romper. Si hubiera sido ella la de la iniciativa, no se sentiría tan deprimida: sentimiento de desvalorización, soledad, incapacidad y de estar condenada a no poder vivir una relación afectiva feliz y satisfactoria.

A partir de este momento empieza a construir las fantasías de una reconciliación para poder ser ella la que toma la decisión de la ruptura. Aparece un recuerdo de la infancia: cuando tenía diez años, su padre abandonó a su madre por una amante, con quien se va. La niña siente este abandono como un acto de desamor hacia ella. La crisis, depresión, angustia y desasosiego de su madre son vividos como propios. Hay una identificación con el dolor de su madre, a partir de la rabia y hostilidad contra su padre: “todos los hombres son iguales, infieles, no se puede confiar en ellos”.

En un momento determinado, Lucía abandona sus deseos de reconciliación y toma la decisión de cortar todo tipo de nexo afectivo o imaginario con su amante, y es el inicio del deseo consciente de que todos sus proyectos, conocidos en detalle por ella, fracasen. Decide cambiar sus rutinas con el fin de no encontrarse con él, “no soportaría verlo”, e imagina accidentes graves, donde él queda incapacitado o muere.

135 En el contexto de la historia de Lucía, enamorarse de un hombre que la dobla en edad hace parte de la dinámica de su historia y drama con relación a los hombres. Esto no quiere decir que la edad en las relaciones amorosas determine un síntoma o patología. En el caso de Lucía, la ruptura con el último amante desencadena la hostilidad infantil contra un padre que la abandona y la destituye de su lugar privilegiado. Como resalta Freud, en el inconsciente no existe ni el tiempo ni la contradicción.

La manifestación de su odio abierto contra los hombres la lleva a crear fantasías de homosexualidad, con la idea de que con las mujeres podría encontrar otro tipo de relaciones, menos “odiosas”. Es una época de múltiples manifestaciones somáticas, alergias, fibromialgias, lumbalgias incapacitantes, incapacidades laborales frecuentes. Progresivamente empieza a manifestarse el odio, con toda su agresividad, contra su exesposo y su padre¹³⁶. La ruptura con su esposo no fue clara; siempre sospechó la presencia de una amante. Las razones que él exponía para no querer continuar con ella: desgaste de la relación, necesidad de tomar una distancia, un nuevo aire, darse su tiempo, para ella eran completamente falsas. Al tiempo descubre que su exesposo, al mes de la ruptura, ya estaba con otra mujer y que esperan un hijo. Durante el matrimonio el discurso que manejaban los dos sobre los hijos era esperar hasta tener una estabilidad económica sólida. Intuye la falsedad y mentira en la historia con su exesposo.

Coincidentemente se encuentra con su exesposo, su nueva mujer y su hijo, en una reunión pública. Lucía no soporta la escena, se desvanece y hace una crisis. La hostilidad, el odio contra los hombres, significativos en su historia, es lo determinante en sus relatos durante el proceso terapéutico. Se hace manifiesta la hostilidad contra su padre (“la abandonó por otra a los diez años”) y contra su exesposo (“se fue con otra y le mintió”, además deseó tener un hijo con “otra” y no con ella). Su último amante prefirió a sus hijos y no le permitió tener un lugar privilegiado y único con él.

En el presente, después de un proceso terapéutico, el confort sentido al vivir con su madre es una forma de protegerse de la agresión vivida. El odio progresivamente fue ocupando el lugar del amor y, de alguna manera, se fue convirtiendo en un reservorio de protección narcisista. Esta protección le permitió reconocer y elaborar esta emoción arcaica. En los nuevos encuentros amorosos el odio “hacia los hombres” sigue allí, como un punto ciego no consciente, sustento de una cierta valoración narcisista (ella tiene el control, ella es la que decide) protectora. Esto la protege de un derrumbe grave y patológico de la valoración de sí misma. El odio se vuelve garante de su solidez narcisista, ya que es el que termina protegiéndola. Esta reserva de odio le permite mantener una relación en apariencia estable, amistosa, tranquila, con los otros y con sí misma: una curiosa metamorfosis dadora de estabilidad.

136 En los cruces de trenes en Francia aparece el aviso “Un tren oculta otro tren” para prevenir a las personas sobre los peligros de confiarse cuando pasa un tren. Hay que estar alertas, detrás de ese tren puede venir otro tren oculto. Algo parecido pasa con el caso de Lucía. El primer tren era el último amante, pero detrás de ese tren venía su exesposo y, detrás de este, su padre.

Las razones por las cuales una pasión amorosa toma el camino del odio hacen parte del enigma del amor y del odio. La fuerza que tuvo la pasión amorosa cuando se metamorfosea en odio, se vive con la misma intensidad: así como lo amo intensamente, lo termino odiando con la misma fuerza. En todas las historias amorosas hay un gran componente de idealización mutua. La clínica muestra que al inicio del proceso de degradación de la relación afectiva aparece una cierta desidealización del otro. La idealización comporta la ilusión de dominio, disfrute y posesión total del otro. El paso siguiente es la lenta y progresiva aparición de los celos y la decepción concomitante; los reproches repetidos hacen presencia y este es el terreno por donde la pasión odiosa se va infiltrando con paso firme. En este conjunto de afectos con signos positivos y negativos, identificamos claramente la ambivalencia afectiva constitutiva del afecto del ser humano hacia los otros. La relación amorosa es el terreno privilegiado para constatar la fuerza de este proceso psíquico arcaico. Unos elementos para resaltar en este proceso es el narcisismo y la valoración de sí mismo: una herida narcisista profunda e íntima abre la puerta a la depresión y dificultad-imposibilidad de hacer el duelo de la ruptura. La transformación del amor en odio hacia el otro puede convertirse -lo he señalado- en odio a sí mismo, ya que los episodios depresivos son también estados despreciativos de sí mismo.

¿Eros versus Tánatos?

La lucha entre Eros y Tánatos -dos fuerzas cósmicas herederas de la oposición teológica entre el bien y el mal- alimentan la creencia, esperanza e ilusión del triunfo de las fuerzas positivas sobre las fuerzas negativas¹³⁷. Pero en la realidad de la vida humana esto no es así. La ilusión del triunfo del amor sobre el odio es eso: una ilusión. El odio y el amor no son dos fuerzas en lucha constante, en la que una saldrá victoriosa sobre la otra. Si siguiéramos en la metáfora de la lucha entre dos fuerzas, en realidad nunca habría un vencedor, pues de alguna manera ambos pierden algo en esta confrontación. En esta metamorfosis del amor en odio, y viceversa, hay una transformación irreversible de esta emoción arcaica: nunca volveremos a ser los mismos después de haber vivido la experiencia amorosa. Como he señalado, ya el filósofo griego Empédocles lo había intuido: el amor y el odio son dos fases de una misma

137 Ver: Freud, S. (1930). *Malaise dans la civilisation*. PUF. En español, *El malestar en la cultura* (1983). "Consideraciones sobre la guerra". Muchos de los analistas de este ensayo ven un Freud pesimista frente al destino de la humanidad.

emoción, “dos caras de la misma moneda”. Entre ellas dos hay una tensión, una oposición constitutiva. Si lo analizamos desde el punto de vista clínico, en las historias de amor cuyo final es la degradación y la ruptura del lazo amoroso inicial, la presencia del odio erotizado se vuelve determinante y puede garantizar la continuidad de una historia. Por regla general, los amantes no son conscientes de esto. El odio erotizado es también creador de lazos afectivos y reservorio posibilitador de afirmaciones narcisistas, como lo he afirmado en diferentes momentos.

El destino final de todas las historias de amor no es el fracaso como tendencia inexorable, tampoco lo es la transformación del amor en odio¹³⁸. Las variaciones de los encuentros afectivos son ilimitadas e impredecibles y, sobre todo, no se pueden ver aisladas de la sociedad, del tipo antropológico que estas crean y de las instituciones reguladoras de las relaciones afectivas¹³⁹.

En esta variedad podemos señalar, como lo hizo Freud a propósito de las diferentes “deformaciones” de la vida amorosa, las diversas formas que pueden tomar las relaciones amorosas, no siempre logradas o exitosas. Estas formas tampoco son una salida frustrante o precaria, en el sentido popular o tradicional del término. Citar algunas de ellas contribuye a la apreciación de la inmensa complejidad de las relaciones interhumanas:

- Una relación cuyo comienzo fue una pasión intensa, posesiva y excluyente, se puede transformar progresivamente en una relación amorosa, apacible, menos violenta y absoluta, capaz de construir un cierto equilibrio, inestable, por supuesto, donde la ambivalencia afectiva constitutiva de lo humano es soportable y vivible.
- Una relación en la cual el deseo progresivamente se va apagando y los afectos terminan en la indiferencia. En ocasiones esto le abre paso a una amistad, pero también al final de la historia.

138 No todas las relaciones se desarrollan como un tango, un bolero, un vallenato, una ranchera, o los cantos y los lamentos constantes de los despechados.

139 El genio creador de Shakespeare logra intuir el profundo sentido de las relaciones en Occidente. Siguiendo la tradición de los poetas trágicos griegos, descubre la *hibris* (el exceso, la desmesura) en las relaciones interhumanas. Las relaciones amorosas en la obra de Shakespeare son verdaderas tragedias donde el odio, ciego y destructor, marca el destino de estas historias.

- La inversión irreversible del amor en odio. Un odio destructivo y excluyente que puede terminar con la destrucción de ambos¹⁴⁰.
- La erotización del odio después de la ruptura. Separación dolorosa productora de una herida narcisista intensa, terreno fecundo para la presencia del odio. El resentimiento producido por el abandono reactiva angustias (emociones arcaicas no elaboradas) masivas, donde el odio no se deja pacificar totalmente por las corrientes afectivas amorosas propias de la ambivalencia de la relación con el otro. En cualquier momento una experiencia frustrante en el amor puede desencadenar un odio mortífero.

Esta diversidad de los estados amorosos no necesariamente conduce a la separación o ruptura radical de la pareja. Si bien el odio puede hacer presencia, como lo hemos citado, este tiende más a la unificación de la pareja que a su separación. Por regla general, la pareja se apoya en motivos económicos, familiares o conveniencias sociales justificadoras de la continuidad del lazo relacional. El discurso consciente, racional y lógico que mantiene el lazo afectivo y lo consolida, en realidad busca mantener la relación “amorosa” en el odio.

En *La Guerra de los Roses* (1990) se escenifica claramente el odio, llevado a extremos casi sádicos, en un proceso progresivo, sutil y destructivo que termina en una explosión paroxística, cuyo final es la muerte de ambos: se aman, se odian y se destruyen por amor y por odio. El odio los mantiene unidos hasta el final y ocupa totalmente la escena amorosa.

Celos, malditos celos...

Desde el punto de vista psicoanalítico los celos están relacionados profundamente con el narcisismo. No se trata simplemente de reminiscencias de la etapa infantil: el niño se siente el sujeto privilegiado del afecto de los padres y no soporta los rivales que buscan desplazarlo de ese lugar¹⁴¹. Este narcisismo está enraizado en la necesidad

140 Un ejemplo claro de esta tendencia se ve en el filme *La Guerra de los Roses* (1990), dirigida por Danny DeVitto. El intenso amor que los unió en un principio se fue convirtiendo en un odio intenso: “cuanto más lo amo, más lo odio” es una actualización de las pulsiones odiosas arcaicas; la erotización de estas pulsiones se vuelve más fuerte, potente y durable que el amor. El desenlace de estas historias por lo general es la muerte de uno de los amantes o de los dos (suicidio o asesinato).

141 En el psiquismo arcaico, como se ve en los sueños infantiles, el odio es una pasión excluyente, no acepta mediación ni negociación: el otro odiado debe desaparecer.

vital de saberse amado por el otro y ocupar un lugar privilegiado en la relación con este ser amado y amante. Toda la vida afectiva del ser humano está marcada por este proceso psíquico.

Como lo vimos en el caso clínico presentado, es el abandono, la vivencia de este como un desamor y la angustia del abandono mismo, el origen de esta pasión negativa. Cuando esta se presenta en forma permanente e intensa abre las puertas del odio como sustituto de la pasión amorosa. En la clínica, los efectos devastadores de los celos dependen de la solidez narcisista del sujeto; si sus referentes simbólicos, afirmadores de su identidad y de la valoración de sí mismo han sido frágiles, la pasión celosa puede ser devastadora.

El sujeto preso de los celos no logra separar de sus sospechas -la mayor parte imaginarias- el hecho de ser traicionado y engañado. Estas progresivamente lo van hundiendo en una desvalorización y desconfianza de sí mismo, con la presencia de multitud de síntomas somáticos difusos e inespecíficos, muchas veces incapacitantes, cuyo destino es la patología depresiva: un verdadero infierno para la pareja. Es el momento del paso de los celos al odio. El ser antes amado pierde importancia y ya no se busca ser amado por este; lo predominante es la voluntad de destruirlo o aniquilarlo. El odio muestra su faceta negativa y destructiva. Una vez establecida la pasión odiosa, la persona pierde la capacidad crítica de sí mismo y de la realidad social. El riesgo del pasaje agresivo sobre sí mismo y sobre los otros es alto: pasaje al acto grave, como el suicidio o el crimen.

El drama de Oteló, de Shakespeare, es una representación magistral de la presencia determinante del odio en la relación amorosa. Un hombre admirable y valeroso, al ser invadido por los celos, despliega una rabia odiosa e incontrolable contra su esposa: Desdémona. El fin de la tragedia es el asesinato de ella y su suicidio posterior.

La persona celosa desea, poseída por la pasión odiosa, apropiarse del otro en forma absoluta e incondicional. Con desespero busca ser amada, no importa el precio a pagar. En la pasión odiosa y celosa la realidad se transforma y se vuelve cercana al delirio psicótico: el otro lo engaña y este pensamiento es una certeza incuestionable. Su objeto de amor odiado debe ser destruido realmente. Shakespeare intuye la dinámica psíquica de este drama en la obra citada; cuando se está preso por la pasión odiosa, no se es consciente de los efectos de la destrucción real o imaginada del otro, tanto psíquica como corporal. El análisis freudiano permite comprender esta compleja dinámica psíquica. El ser amado como sujeto concreto termina siendo desvalorizado y,

por esta vía, inexistente. La apropiación libidinal, erótica, deja de ser la persona real y se concentra en la pasión celosa y odiosa: se aman y se erotizan los celos y el odio, convertidos en promesa de relación estable.

En todo este complejo afectivo-pasional, la depresión, especie de monstruo silencioso y paciente, acecha todo el tiempo y puede convertirse en un estado estable, “protector” y, paradójicamente, posibilitador de una cierta relación con el mundo y consigo mismo, mediado por un odio dador de estabilidad e ilusión de permanencia, en la medida en que resuelve la incertidumbre e inestabilidad del amor, del caos constitutivo del ser humano. El odio erotizado puede producir formas de vida y maneras de estar en el mundo cercanas al “conformismo generalizado” de las sociedades contemporáneas: “conformismo generalizado” de la vida de pareja¹⁴².

El amor-odio y la violencia contra la mujer

Una pregunta se impone: ¿por qué las mujeres que sufren situaciones de violencia permanente en las relaciones de pareja no se separan?

Se trata de la creación lenta y sutil de un proceso que va destruyendo la capacidad psíquica de actuar. Este proceso psíquico no es fácil identificarlo, y en consecuencia es pasado por alto, tanto por los terapeutas como por las mujeres afectadas. En esencia, se trata de un mecanismo que termina con el sometimiento del otro a partir de la destrucción de sus capacidades psíquicas para responder a la agresión constante. Incluso la agresión puede ser considerada, en algunos momentos, como muestras de amor. Las mujeres atrapadas en esta dinámica terminan absorbidas en una relación nefasta y destructiva de la que no logran separarse. Es decir, que la incapacidad para romper este vínculo no es un problema de falta de voluntad o de personalidades frágiles. Este proceso psíquico que he descrito es una especie de alienación, producto de la pasión odiosa que, por medio de la fuerza, acaba sometiendo de manera destructiva el psiquismo del otro, y esto puede terminar en la muerte real (feminicidio).

El objetivo es someter al otro hasta el punto de que no pueda escaparse.

Este proceso de alienación se va consolidando progresivamente en varios momentos. Al principio prima la seducción y la atracción amorosa, con promesas de felicidad y la creación de un paraíso y un remanso de paz y armonía. En un segundo

142 La comparación es pertinente. La ontología castoridiana se mueve todo el tiempo sobre el eje psiquismo-sociedad.

momento, el proceso va captando a la mujer y aparecen los primeros elementos de posesión¹⁴³. En un tercer momento, la mujer termina sometida, subyugada, sin que sea necesariamente consciente de esto¹⁴⁴. El proceso empieza por pequeñas exigencias de sometimiento, y a medida que la relación se prosigue la violencia va creciendo. Violencia no siempre física, sino también psíquica, que es, igualmente, o quizás más, destructiva. En este punto están dadas las condiciones para producir la metamorfosis del amor al odio.

Unas características que con frecuencia se ven en este proceso psíquico de destrucción del otro, son las expresiones amorosas y la ponderación de las cualidades de la mujer (a veces excesivas) en público, en especial delante de los amigos o de la familia; esto produce un efecto de simpatía hacia el agresor y hace que pierda credibilidad la palabra de la mujer. Falta de credibilidad en el grupo familiar y de amigos, y, en muchos casos, por parte de las instituciones del Estado encargadas de la protección de la mujer violentada.

Este inmenso cariño derrochado en público se transforma en desprecio, desvalorización de la mujer o maltrato físico cuando están solos.

Este proceso de alienación psíquica puede tomar varios meses, o incluso años, para consolidarse. La mujer cada vez más tiene su campo restringido: prohibición de planificar, por ejemplo, suspensión de los estudios o el trabajo, salidas controladas, horarios precisos, llamadas constantes o correos para constatar lo que hace, invasión de la privacidad (control de claves y correos), hasta llegar a un punto de sometimiento total.

En algunos casos puede aparecer la propuesta de un pacto de “transparencia”, en apariencia recíproco, es decir, todo se debe contar, hasta los más mínimos detalles, como, por ejemplo, se deben conocer todas las claves de ingreso a sus redes sociales virtuales; pacto que solo termina cumpliéndolo la mujer. Como en las relaciones perversas, se trata de un pacto de sometimiento “voluntario” del otro. Este pacto es alimentado por el odio en su costado destructivo.

Este mecanismo termina alterando la capacidad de pensar, igual que la capacidad afectiva. La mujer acaba sintiéndose como una especie de zombi, que no sabe hablar,

143 Una de las significaciones centrales de la relación amorosa en la cultura occidental está apoyada en la posesión masculina de una mujer desvalorizada, inferior y apéndice del hombre.

144 El proceso psíquico que se va constituyendo es fundamentalmente inconsciente.

no comprende nada, no tiene opiniones propias, es inexpresiva emocionalmente. Dado que el proceso va generando una postración psíquica progresiva, la mujer finalmente acepta y normaliza la situación. En muchos casos, la familia y los amigos terminan haciendo lo mismo.

El resultado es la pérdida de la capacidad de partir.

Cuando la violencia física es determinante, es muy frecuente que sea demasiado tarde. Como ya lo he señalado, esta violencia comienza por las prohibiciones de salir, inicialmente sutiles, luego abiertas, las cuales se extienden a las actividades propias, como estudio, trabajo, círculo de amigos, familia, y esto genera la confusión e idea para la mujer de no saber qué hacer. Es el inicio de la inversión de los roles en este drama: son ellas las culpables de la situación, están locas, son agresivas, indiferentes, descuidadas, no son capaces de amar, tampoco son buenas esposas o amantes, o buenas madres. La mujer termina por creer que es ella la culpable de que nada marche y justifica, de este modo, la violencia del hombre: ¡es ella la que lo volvió violento!

Esto es uno de los motivos por el cual la mujer no denuncia la violencia conyugal e intrafamiliar. Además persiste la idea (la significación masculina) de que no se puede acusar al marido o compañero, pues esto significa la ruptura y el inicio de las amenazas y represalias de parte del cónyuge. Esta es una de las condiciones que está en la base de las dificultades que tienen las mujeres para partir.

Son múltiples los testimonios de las mujeres que sirven de base para estas reflexiones:

[...] es verdaderamente difícil partir porque aumentan las amenazas, contra la familia, contra los niños, contra mí misma, y trata de poner en contra de ti a los hijos y a la familia misma. Es frecuente que la violencia contra la mujer se desplace hacia los niños. En mi caso la violencia se dirigió contra mi hija mayor; decidió degradar a mi hija y la acusación de prostituta que me hacía a mí se la hacía a mi hija, y todo el tiempo trataba de degradarla como una puta. Delante de mi hija me trataba de puta y a ella misma. (Anónimo)

La posesión por parte del hombre y el sentimiento de que la mujer es una propiedad se exageran, y se empiezan a rozar los límites del irrespeto y del reconocimiento del otro como persona autónoma. El odio destructivo se ha tomado todo el campo afectivo de la relación: dejarla partir es perderla como propiedad, y en ese momento, el deseo de matarla, el pasaje al acto (el feminicidio), se convierte en la única salida. En el estado de perturbación psíquica se construyen pensamientos que apuntan a la

decisión tomada: “es preferible verla muerta a que ella encuentre otra relación en la que pueda ser feliz sin mí”. Es frecuente el suicidio del hombre y el asesinato de la mujer, con la idea de que su partida (su suicidio) y el asesinato de ella es una manera de llevársela junto a él para siempre. En el psiquismo arcaico la mujer es reapropiada y se vuelve una posesión para siempre. En términos psicoanalíticos se trataría de una especie de fusión indisoluble con el objeto amado.

Es muy frecuente que la violencia y la presión constante ejercidas sobre la mujer las conduzcan al suicidio. En este caso se podría hablar de un suicidio forzado, que sería la prueba de una relación clara entre la violencia psicológica y el pasaje al acto suicida. Cuando el acto suicida falla, lo vemos en la clínica, la mujer se siente culpable de no haber logrado escapar de esa prisión.

El proceso de salida no es fácil, requiere de mucho apoyo, no solo de los terapeutas, sino de las personas más cercanas a la mujer. Se trata de una verdadera reconstrucción minuciosa y detallada de la vida de la mujer violentada.

CAPÍTULO 4



Odio y enfermedad mental

A un amigo durante un período de profunda depresión, le recordaban cada fracaso en su vida, cada humillación se la ponían delante los ojos. ¿Quién habría podido hacer eso? Con toda evidencia un **ser** parásito.

Los psiquiatras siempre buscan en la mala dirección y en los lugares inadecuados. Por eso no es sorprendente que no obtengan resultados. Sería más pertinente decir posesión diabólica u hostil. Algo que ellos no verán, pues nunca han estado poseídos (Burroughs, 2001) (traducción del autor)¹⁴⁵.

La locura es inexpugnable. Oculta en la sombra, latente o explosiva ella siempre está allí y es imposible imaginar al ser humano individual o colectivamente sin esta perturbadora compañía. La locura está allí siempre indisociable de nuestra humanidad y, por esto, la psiquiatría no podrá ser una ciencia como las otras (Bazalgette, 2016, p. 57) (traducción del autor).

145 Burroughs es una persona que habla desde la profunda depresión en la que se encuentra, y busca curarse a través de la droga, la homosexualidad y el delirio, seguido de un autoanálisis y un proceso de sublimación con la escritura, que lo mantendrá relativamente a distancia del hundimiento psíquico final (como se citó en Bazalgette, 2016, p. 20) (traducción del autor). En *La folie et la psychanalyse*. Editions Campagne Premiere.

La pérdida de la realidad en la psicosis

Las investigaciones de la neurobiología y la neurogenética sobre el origen orgánico de la psicosis pueden aportar elementos valiosos para dimensionar la complejidad del fenómeno. La reflexión sobre la psicosis que voy a desarrollar toma en consideración su carácter psíquico, por lo tanto, el pensamiento de Freud es pertinente. Para Freud los sueños y los síntomas tienen un sentido; esta afirmación es, en esencia, una decisión filosófica. En 1939 escribió: “Si existiera una relación directa entre la vida psíquica y el sistema nervioso, daría cuenta, en el mejor de los casos, de una localización precisa de los procesos de la conciencia, pero poco ayudaría a la comprensión del fenómeno” (Freud, como se citó en Castoriadis, 1997, p. 109). En términos generales se podrían plantear dos vías de análisis: los fenómenos psíquicos obedecerían a una *causalidad* psíquica, o serían codeterminados por procesos esencialmente psíquicos. Nuestra decisión teórica (ontológica), siguiendo a Freud, sitúa la psicosis en el mundo del sentido y la significación¹⁴⁶. En esta dirección, la psicosis no es pensada como un conjunto de “escorias o desechos del funcionamiento psíquico, o un modo deficitario de este funcionamiento con relación al llamado funcionamiento normal” (p. 110). No se trata de elaborar una teoría general de la psicosis, tarea imposible dadas las características y la complejidad del fenómeno. Me interesa reflexionar sobre la presencia del odio teniendo en cuenta su fuerza determinante en estas creaciones del espíritu humano.

Del principio del placer al principio de realidad

Para Freud el objetivo del funcionamiento mental arcaico no es solamente expresar la demanda contenida en el deseo, sino también, y esencialmente, satisfacerla. Es la alucinación la que procura la experiencia de satisfacción, al reproducir la satisfacción vivida realmente en el amamantamiento. Esta satisfacción alucinatoria es creada por el psiquismo en el momento de la aparición de la demanda biológica (hambre, por ejemplo). En este sentido, el objetivo de la actividad psíquica arcaica sería la creación de la alucinación satisfactoria. ¿Qué significa para el espíritu arcaico la satisfacción? Una satisfacción alucinatoria arcaica no está ligada directamente a la satisfacción de la necesidad orgánica. La satisfacción para el psiquismo originario es exigencia de sentido y unidad: principio de placer y principio unitario serían las características del modo de funcionamiento de la actividad psíquica arcaica.

146 Ver: Castoriadis, C. (1989). *Fait et à faire*. En G. Busino (ed.), *Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis* (pp. 457-514).

La satisfacción no sería la satisfacción producida al calmar el hambre, sino la restauración de la unidad primera del sujeto, la cual es irrepresentable para el pensamiento secundario reflexivo. Si radicalizamos la “ficción teórica” freudiana de un aparato psíquico arcaico funcionando en forma privilegiada con el principio del placer, y, por esto mismo, opuesto o rechazando la realidad del mundo exterior, estamos obligados a postular un nivel diferente de la actividad mental (una representación primera, creación imaginaria del psiquismo arcaico)¹⁴⁷, con un principio de funcionamiento propio que busca siempre restaurar esta unidad primera. El seno maternal (o su sustituto), al calmar el hambre del niño, está restableciendo esta unidad primera del psiquismo originario.

Lo vivido en lo somático, como calma de las necesidades orgánicas, es comprendido por el psiquismo -en el caso normal- en su propio lenguaje como restauración de la unidad y del protoafecto que le es indisoluble. Esto formará desde entonces el núcleo del *placer*. El equivalente psíquico, la *delegación por representación* del proceso somático de la necesidad y de la satisfacción, será esta restauración de la unidad; es allí donde el psiquismo arcaico buscará su placer originario en el inconsciente eternamente. (Castoriadis, 1997, p. 256)

Estamos ante una primera posición del sujeto radicalmente imaginaria, donde no hay una diferencia clara entre una percepción real y una representación apropiada libidinalmente de afecto: “Lo real, en y para el inconsciente es puramente imaginario” (Castoriadis, 1997, p. 256). Lo real es para la actividad psíquica arcaica una creación imaginaria que no tiene nada que ver con la realidad del mundo de los objetos, con la realidad social. Si introducimos la idea de una frontera selectiva separadora de un interior y un exterior (metáfora de la membrana celular), esta creación imaginaria del espíritu arcaico sería la creación de un *mundo propio* psíquico arcaico: un modo de ser y de funcionamiento propio, creador de formas, y la más importante, de ellas sería la creación de una representación originaria de sí mismo.

En el sentido psicoanalítico, la actividad mental arcaica es un espacio (no se trata de un lugar bien definido) indiferenciado donde no hay fronteras netas del *sí* y el

147 En términos de la ontología castoridiana, se trataría de la creación de una representación originaria de sí, cerrada, origen de la omnipotencia del pensamiento y el narcisismo originario. Esta creación originaria es obra de la *imaginación radical o primera*, según la terminología de Castoriadis. Dicha imaginación no tiene nada que ver con la imaginación, fuente del error y de ilusiones, propia de la ontología tradicional.

mundo. No hay un interior ni un exterior, ni límites bien establecidos entre el deseo y la realidad, entre alucinación y realidad, y, lo más importante, aún no existe un *yo*. Esta “realidad psíquica” crea un mundo y modo de funcionamiento regido por el principio del placer, que no toma en cuenta *la realidad*¹⁴⁸.

Las preguntas filosóficas se imponen: ¿cómo un espíritu con un modo de ser propio, cuyo funcionamiento está basado en el principio del placer, podría pasar a funcionar con otro principio, el principio de realidad?, ¿esos dos modos de funcionamiento son completamente diferentes y definitivamente incompatibles?, ¿cómo el funcionamiento mental arcaico adquiere una función que, al parecer, no tiene o no le es disponible desde el comienzo de su actividad?¹⁴⁹

Piera Aulagnier afirma que: “El lugar que nuestra teoría [psicoanalítica] da al concepto de realidad es ambiguo: *principio de realidad, prueba de realidad, yo realidad* hablan de la relación del *yo* a la realidad, pero no es seguro que estas me interroguen de manera directa” (como se citó en Zaltzman, 1992, p. 24) (traducción del autor). En el texto de Freud sobre los dos principios del funcionamiento psíquico¹⁵⁰ está indicado el momento fundamental en la evolución del psiquismo humano: el principio de realidad tiene como condición previa la decepción vivida por el niño dada la *discordancia* entre la satisfacción alucinatoria y la satisfacción real. La satisfacción alucinatoria termina fracasando por la persistencia de la necesidad biológica. Este sería el núcleo de la “ambigüedad inevitable de la teoría psicoanalítica sobre la realidad humana” (p. 24) (traducción del autor).

La “realidad” designada por el psicoanálisis no se refiere a la realidad del mundo de los objetos, la realidad exterior, sino a una realidad parcial, fragmentada, selectiva, construida a partir de las apropiaciones libidinales puntuales de aspectos de ese mundo (sociedad). En este sentido, cuando Freud habla de realidad, está hablando, en esencia, de uno de los principios de la realidad psíquica, la capacidad de apropiarse

148 Este “no tener en cuenta la realidad” es el terreno propicio para la progresiva y lenta presencia del odio. Es allí donde la creación de “otra realidad” en la psicosis, incompatible con la realidad social, encuentra sus orígenes.

149 Estas preguntas ya las he planteado en la primera parte para referirme a otros aspectos relacionados con la reflexión sobre el odio.

150 Ver : Freud, S. (1911). Formulations sur les deux principes de l'advenir psychique. En *OCP* (vol. XI). PUF.

libidinalmente del mundo social. Desde esta perspectiva, los dos principios del funcionamiento psíquico serían el principio del placer y el “principio” de realidad, que es otra forma del principio del placer. El principio de realidad freudiano es básicamente un principio del placer diferido, opuesto a la satisfacción inmediata del principio del placer originario¹⁵¹. Este principio estaría en el origen de la temporalidad en el sujeto humano¹⁵²: “El principio de realidad rige un modo de apropiación generadora de una brecha entre un placer inmediato suspendido y la representación de un placer, o la promesa de un placer diferido” (Aulagnier, 1975, p. 207) (traducción del autor).

La alucinación de la experiencia de satisfacción del recién nacido surge a partir de una falla en la satisfacción del objeto de la necesidad. La satisfacción alucinatoria de esta necesidad busca restaurar esta falta, una fisura en la autosuficiencia narcisista. Una fisura, pues la alucinación no tiene los poderes del objeto faltante (la necesidad biológica del hambre termina imponiéndose, excepto en los casos extremos de anorexias infantiles mortales); por esta razón, “el psiquismo debe resolverse a representar el estado real del mundo exterior y a considerar la posibilidad de producir una modificación real” (Freud, 1911) (traducción del autor). En el psiquismo ya no se representa solo lo agradable, sino fundamentalmente lo real, a pesar del displacer que produce¹⁵³. Dicho displacer estará asociado a la realidad, y sobre este elemento displacentero arcaico el odio hará presencia. El principio de realidad es concomitante con el principio del placer y este es indisociable del displacer¹⁵⁴. “La realidad natural, el mundo físico de los objetos apropiados libidinalmente instituyen la instancia llamada *yo*. Este es constituido y designado como instancia deseante y demandadora de esos objetos” (Aulagnier, 1975, p. 207) (traducción del autor). La realidad apropiada libidinalmente designa al *yo* como la fuente y demanda de esta realidad. La realidad es la realidad de los objetos apropiados libidinalmente.

151 Este principio de placer diferido (de realidad), o principio de funcionamiento libidinal, se erotiza para apropiarse los objetos de la realidad que constituirán la compleja realidad de los objetos y las significaciones sociales del ser humano. Este principio estaría en la base del proceso de sublimación. Volveré más adelante sobre esto.

152 El desarrollo teórico propuesto se apoya en la presentación de Nathalie Zaltzman en *Les dimensions de la réalité dans la clinique des psychoses* (2016).

153 Decir “displacer” es hablar de otro aspecto del placer indisociable del “principio del placer”. La dinámica constitutiva del par placer-displacer, amor-odio en el psiquismo arcaico es la misma.

154 El amor y el odio están enraizados en esta dinámica constitutiva del funcionamiento psíquico arcaico.

Todo acto de conocimiento de la realidad es un acto de apropiación libidinal... el principio de realidad no es una definición de ningún objeto real, es solo el conjunto de categorías al cual el proceso secundario debe plegarse con el fin de tener conocimiento de una realidad del cuerpo, del mundo y del psiquismo que el *yo* reencuentra, inviste, remodela, interpreta, pero no es su construcción autónoma. (Aulagnier, 1975, p. 209) (traducción del autor)

Para Castoriadis (1975), desde el punto de vista epistemológico y filosófico, se necesita postular una *ruptura* del estado arcaico originario regido por el principio del placer. Este estado originario, cerrado sobre sí mismo y asocial, debe sufrir la ruptura impuesta por el proceso de socialización. La socialización permitirá, impondrá (especie de violencia socializadora) el objeto real, el otro y el reconocimiento de su propio cuerpo. El término *ruptura* desde lo psicoanalítico, y, de acuerdo con el análisis desarrollado por Castoriadis, al que ya me he referido en capítulos anteriores, tendría el sentido de implicación e inseparabilidad de los procesos psíquicos (principio del placer y principio de realidad) en apariencias contradictorias y excluyentes, con modos de ser y de funcionamiento distintos. En la lógica del pensamiento freudiano, el principio de realidad puede ser entendido como un placer diferido, en lugar del placer inmediato, como lo hemos expuesto, y este aspecto de la cuestión y la intuición freudiana es incontrovertible. Para Castoriadis, hay otro aspecto a considerar en la formulación freudiana sobre el *principio de realidad*: la introducción de la temporalidad en el sujeto humano corresponde a un referente exterior, que es un residuo de lo que sería la realidad del sentido común o, en otros términos, la realidad social. “Es esta realidad la que define cada vez y por cada región, cada cultura, lo que es real y lo que no es. La inmaculada concepción de la Virgen es real para un cristiano fiel, no es una metáfora; de hecho, han sido llevados a la hoguera miles de personas que rechazaban la presencia real del cuerpo de Cristo en la hostia” (Castoriadis, 1992, p. 35) (traducción del autor). La realidad social hace presencia no solo en su componente “objetivo” del mundo de los objetos, sino esencialmente como un mundo de significaciones imaginarias. El pensamiento delirante de la psicosis es también una creación imaginaria de sentido que no se articula con la creación imaginaria del sentido social: dos mundos, dos creaciones imaginarias de sentido. En el caso de las psicosis, en una buena parte de estas el encuentro con la realidad social no puede producirse. La persona con psicosis no es un niño, ni un computador, ni un espejo, y la realidad todo el tiempo está siendo reinterpretada o, mejor, recreada (Castoriadis, 1992, p. 35) (traducción del autor).

Piera Aulagnier (1975) define la realidad a través del “discurso del conjunto”. Este discurso, con un valor práctico, es provisionalmente cerrado. Es una clausura de sentido: la institución de la sociedad tiene respuesta para todo. “La institución de la sociedad está, en general, basada, para retomar los términos de Piera, en la certidumbre y no en el saber. La mayoría de la sociedad sabe esto. Mi pregunta se refiere a la relación entre ese discurso del conjunto más o menos cerrado, y el principio de realidad como el principio del placer diferido” (Castoriadis, 1992, p. 36) (traducción del autor). Para Castoriadis el mundo del sentido social es impuesto al psiquismo arcaico so pena de psicosis.

La reflexión de Piera Aulagnier sobre la realidad es muy cercana a la de Freud: la realidad no es más que una pseudorrealidad, producto de una selección libidinal y puntual del mundo. Esta concepción supera ampliamente la oposición convencional y estéril entre fantasma y realidad. En el análisis detallado de Aulagnier sobre la realidad de la psicosis, toma distancia de Freud a propósito de la realidad histórica y prehistórica real de la persona afectada por una psicosis. Aulagnier plantea la cuestión de la realidad en la historia del sujeto de otra manera: *la realidad para el sujeto* es el fantasma o el delirio del representante de la sociedad (la “*porte-parole*”: en primer lugar, la madre).

La realidad histórica es este conjunto de eventos realmente vividos en la infancia del sujeto, con claras repercusiones sobre el destino del psiquismo. Esta realidad que se agita en el escenario exterior al sujeto solo toma su valor patológico a causa de la particularidad del comentario del discurso del *Otro* o, por el contrario, por la ausencia de todo comentario que hubiese podido relativizar los efectos. (Aulagnier, 1975, pp. 274-275) (traducción del autor)

Esta afirmación podría ser tomada como una crítica a Freud, pues cuando este escribe uno de *los cinco psicoanálisis*, el del presidente del Senado de Dresde Schreber, no le da importancia a la historia *real* del doctor Schreber, a pesar de tener acceso a los documentos de su historia infantil¹⁵⁵. Para Aulagnier es fundamental la historia y

155 Si en la psicosis se habla de la exclusión del sujeto del discurso materno, esto no es metafórico; la realidad de esas experiencias, de esas situaciones, constituye un evento psíquico real, algo que psíquicamente fue vivido como tal, a pesar de que no haya encontrado las palabras para nombrarlo. En el caso de Schreber, los documentos de su historia muestran que su padre practicaba sobre el niño una educación sádica, justificada a partir de una pseudoteoría pedagógica. Quería convertir el maltrato y la exclusión constante del niño en un sistema educativo general. Sin embargo, esta

la prehistoria real vivida por el sujeto para entender la eclosión de la psicosis. En este sentido, el principio de realidad freudiano toma otra dimensión desde la perspectiva del análisis de Aulagnier. La realidad creada por la psicosis no es comprensible si no se tiene en cuenta seriamente la realidad vivida por el sujeto. En el campo psicoanalítico esta dimensión de la realidad no se puede eludir; es inevitable, necesaria y es posible situarla claramente. Esta realidad es básicamente interpretativa y no está por fuera de la realidad social histórica. También sabemos de la singularidad del sujeto y el hecho de que toda vida es, en cierto sentido, una creación que constantemente se renueva.

Otro elemento completamente novedoso de la concepción de la realidad, presente en el análisis de Freud, es el problema de la temporalidad. Para Aulagnier la única pérdida real en la psicosis es la temporalidad. La realidad solo tiene sentido a partir de una toma en consideración de la temporalidad, ligada a la creación y al reconocimiento de la mortalidad.

Entre lo vivido psíquicamente por el niño y lo que se le dice hay una mentira, una traición, sin derecho a pensarla, o debe pensarla como se le ha dicho que debe pensarla. En esta operación, o bien parece su derecho a pensar, o parece lo sentido psíquicamente. Hay una especie de heterogeneidad entre la necesidad de poder apropiarse los personajes importantes de su historia, su padre y su madre, y algo de su experiencia vivida que es más o menos bien recibido: esa es su realidad, el problema reside en que él no puede admitirla como realidad, pues no encuentra una confirmación posible en los personajes de su historia; personajes que, de alguna manera, él debe continuar apropiándose. (Zaltzman, 2016, p. 38) (traducción del autor)

historia real no le interesó a Freud para su análisis sobre la psicosis. Piera Aulagnier (1975) habla de las “condiciones necesarias” y las “condiciones suficientes”, distinción que es importante tener en cuenta para comprender complejamente la problemática de la patología mental. El hecho de que el padre de Schreber diseñara y utilizara tales instrumentos de educación, no es una razón suficiente para justificar o explicar la psicosis Schreber.

Hablar de ‘condiciones necesarias’ no es equivalente a hablar de ‘condiciones suficientes’. Podemos definir las primeras y demostrar que se encuentran con una gran frecuencia, pero no por ello las podemos declarar como suficientes. Si se podría pasar de un calificativo al otro, se estaría en posesión de un modelo que daría cuenta exhaustivamente de la causalidad psicótica: pero no es así. La separación entre lo necesario y lo suficiente, encuentra su lugar e importancia no solo frente a lo que escapa a nuestro saber sino también al hecho de que la psicosis es también un destino en el cual el sujeto juega su rol y no es un accidente que vive pasivamente. (Aulagnier, 1975, p. 220)

En esencia, en la realidad de la psicosis, o bien hay un vacío del enunciado inaceptable, o bien un discurso de odio. En la paranoia, por ejemplo, el discurso de los padres es un discurso de odio y de negación recíproca de los padres, donde el niño no se puede pensar como un niño deseado por la pareja¹⁵⁶.

La instauración de una psicosis es el producto de una especie de lucha entre un proceso de desapropiación y reapropiación de la realidad. La psicosis no es una respuesta pasiva, inducida por el discurso, el deseo o la locura de los otros. Tampoco es un estado reductible al retorno de un funcionamiento anterior, una regresión a estados arcaicos. La psicosis es una construcción, una creación, una producción psíquica bastante compleja, y no un efecto de degradación, descomposición, de sumergimiento por un caos o un proceso primario arcaico directo. La psicosis es un proceso activo de construcción del *yo* y de la realidad. En la psicosis hay el intento de darle una solución a un conflicto vivido por el sujeto en la infancia. Se puede suponer que este conflicto ha sido muy precoz y/o demasiado intenso, con un exceso de sufrimiento, capaz de poner en riesgo, incluso, la supervivencia del sujeto. La psicosis es una posible solución, entre otras, a este intenso sufrimiento. Este puede conducir a escoger la muerte; puede ser el inicio de una eclosión de un autismo infantil, o la tentativa de huir de todo pensamiento (no querer pensar o desear) reactivador del conflicto, origen del excesivo sufrimiento. En este terreno de conflicto y sufrimiento intenso, el odio se infiltra y se va convirtiendo en un elemento decisivo en la creación del mundo delirante de la psicosis. El odio erotizado puede crear lazos estables y duraderos, como lo vimos en las relaciones amorosas, o la creación de una neo-realidad plena de sentido y significación, que confiere un lugar relativamente estable que le permite permanecer en la realidad social.

Psicosis y sociedad

Siguiendo nuestro desarrollo, podemos considerar la realidad para el ser humano como el surgimiento de una nueva complejidad creadora de los individuos. La realidad es el producto de una polaridad-tensión entre el psiquismo arcaico irreductible a lo social y la sociedad igualmente irreductible al psiquismo. Desde el punto de vista filosófico estamos hablando de una codeterminación constitutiva psiquismo-sociedad (Castoriadis, 1975) (traducción del autor): dos términos opuestos, inseparables

156 En *La violencia de la interpretación* (1975) Aulagnier presenta un caso de paranoia que ilustra esta afirmación.

e irreductibles, implicados en una dialéctica constitutiva de una nueva complejidad ontológica, tal como lo he presentado en capítulos anteriores.

A propósito de la discusión que traemos sobre los dos principios del funcionamiento psíquico, Castoriadis (1975) habla de la importancia “[...] del establecimiento de una cierta realidad, *como otra del sujeto*, para que el principio del placer sufra la torsión-transformación del cual se desprenderá un principio de realidad” (p. 435) (traducción del autor). En esta concepción es fundamental la existencia previa de una realidad, inicio de una transformación del principio del placer en “*principio de evitamiento del displacer*, en otros términos, manifestación del principio de realidad en sentido amplio” (Castoriadis, 1975, p. 435) (traducción del autor). La pregunta filosófica planteada sigue abierta, pues de hecho se trata de un mismo principio (el principio del placer), aplicado a dos modos de ser y funcionar totalmente diferentes.

Para poder caracterizar el “principio de realidad” como modo de funcionamiento verdaderamente diferente del “principio del placer”, sería necesario redefinir el contenido del principio de realidad y, sobre todo, la noción de satisfacción de “necesidades naturales”.

Castoriadis utiliza la noción freudiana de *étayage*¹⁵⁷ (apoyo) para mostrar que la necesidad biológica no es una condición necesaria ni suficiente del movimiento psíquico, que lo conduce a funcionar con otro principio. Cuando el hambre es realmente (biológicamente) satisfecha, esta satisfacción se representa en el psiquismo como una restauración de la unidad primera del sujeto, es decir, se pone en acto el principio del placer. Pero si pensamos la necesidad somática solo como un apoyo, “la satisfacción”, en el caso del principio de realidad, es otra cosa: el principio de realidad no produce satisfacciones alucinatorias, tampoco satisfaría necesidades naturales, corporales. Mediante este principio el espíritu obtiene una satisfacción de la realidad, del mundo. Para el ser humano la realidad no es la “realidad natural”: la realidad humana es la realidad social. Según Castoriadis (1975), esta intuición está en Freud en *Tótem y tabú*:

Genéticamente, la naturaleza asocial de la neurosis deriva de su tendencia, la más originaria de huir ante una realidad insatisfactoria hacia un mundo fantasmático donde

157 *Étayage* es un concepto de la teoría psicoanalítica, fundamental para entender la irreductibilidad entre los diferentes estratos de lo que en la ontología castoridiana se llama el *ser-ente total*. En este texto uso el término *apoyo* con la precisión que no es algo simple, como exterioridad, sino como una condición constitutiva del proceso: el psiquismo se apoya en lo biológico, pero no se reduce a él.

prima el placer. En ese mundo real, que la neurosis evita, reinan la sociedad de los hombres y las instituciones producidas colectivamente por estos; separarse o alejarse de la realidad es al mismo tiempo salir de la comunidad humana”. Castoriadis precisa: “no hay para el hombre realidad por fuera de aquella en la que ‘reinan’ la sociedad y sus instituciones: la única realidad, es la realidad socialmente instituida. (p. 455) (traducción del autor)

En este punto vale la pena introducir una corta digresión. La afirmación de Freud citada por Castoriadis nos permite explorar de dónde viene la idea de un conflicto entre dos principios opuestos. Freud reflexiona a partir del análisis de pacientes adultos neuróticos (y de su propio autoanálisis), y no a partir de la observación de recién nacidos. *Huir ante una realidad insatisfactoria... separase o distanciarse de la realidad... hacia un mundo fantasmático donde prima el placer*: es una dialéctica en la cual el conflicto es la consecuencia de principios opuestos. El neurótico se distancia o se aleja de la realidad porque la encuentra insoportable, y le parece insoportable porque la fuerza del principio del placer perturba su capacidad para apropiarse la realidad social, por eso prefiere el mundo de la satisfacción fantasmal. Podemos preguntarnos si, en el caso de la enfermedad mental, en general, se trata de un verdadero alejamiento de la realidad social o se refiere, más, bien de la construcción, de la creación de *otra realidad*, la única vivible o la única que quiere vivir. Desde esta perspectiva teórica, la enfermedad mental sería otra forma de vivir (en el sufrimiento, en la miseria psíquica) y no correspondería forzosamente a una deformación de la capacidad del individuo para comprender el mundo y su lugar en él. La imaginación no es una capacidad de deformación de la realidad; por lo tanto, el conflicto sería entre la vida creada por el enfermo mental y la sociedad donde expresa y pone en acto su conflicto. La discusión se vuelve eminentemente política y ética. La pregunta formulada por Sócrates sobre la vida que debemos y queremos vivir toma cuerpo en la reflexión psicoanalítica.

Si retomamos la discusión con Freud sobre el principio de realidad, podemos afirmar con Castoriadis que el principio de realidad es esencialmente el proceso de socialización del psiquismo arcaico. Los “objetos” de la realidad social no son objetos destinados a satisfacer necesidades biológicas¹⁵⁸. El psiquismo debe sustituir esos

158 En este punto volvemos a encontrarnos con las concepciones funcionalistas sobre la sociedad, que quieren reducir el *hacer* humano a las respuestas dadas frente a las necesidades naturales. La historia de la humanidad sería la historia de la manera como los seres humanos han satisfecho

objetos de deseo y de satisfacción privadas por objetos creados por la sociedad: creaciones socialmente valorizadas. Esta sustitución puede producirse por la capacidad sublimatoria del sujeto humano¹⁵⁹.

La intuición de Freud y sus esfuerzos por crear una teoría coherente a partir de la observación y el análisis de pacientes con neurosis, así como su “ficción teórica” de un psiquismo arcaico funcionando a partir de un principio del placer, opuesto a un principio de realidad, es de gran valor heurístico, pues nos ha permitido hacer un análisis de los dos principios en forma separada. Pero esto no quiere decir que debamos tomar la reflexión teórica de Freud como un fundamento absoluto de la constitución de la subjetividad humana. Desde los puntos de vista filosófico (ontológico) y psicoanalítico, el sujeto humano no es posible pensarlo por fuera de la sociedad que lo crea. La hipótesis de un psiquismo arcaico “aislado” de la realidad social, funcionando según el principio del placer, es una ficción teórica fecunda, pero no es un principio ontológico incontrovertible. La vida psíquica humana es ella misma una creación psicológica producto de la codeterminación constitutiva psiquismo-sociedad, que he desarrollado ampliamente con anterioridad.

En el ser humano el placer de representación predomina sobre el placer de órgano: lo fundamental es la creación de sentido, aunque este sentido pueda conllevar inmenso displacer, psíquico u orgánico¹⁶⁰. Construir el sentido para el ser humano quiere decir crear coherencia representativa, así esta no corresponda con la coherencia social o corporal. Este sería uno de los elementos característicos del estado psicótico: el delirio tiene sentido, coherencia representativa y se sostiene a pesar de que pueda causar detrimento en el cuerpo, el placer y la representación de los otros (la

sus necesidades naturales. Es claro que existen necesidades naturales en el ser humano y este debe satisfacerlas. Pero, como Castoriadis afirma acerca de estas, “se apoya” la actividad imaginaria del psiquismo para producir las “satisfacciones” que, en esencia, son respuestas a la exigencia de sentido y significación constitutivas de la subjetividad humana.

159 Castoriadis retoma y extiende la noción de *sublimación* freudiana. La sublimación es la capacidad del psiquismo que hace posible la socialización del ser humano. Cuando Freud habla de la sublimación solo se refiere a la sublimación de los artistas. Esta noción está muy poco desarrollada en Freud; en diferentes momentos hace promesas (¿históricas?) de trabajar y desarrollar esta noción central en la teoría psicoanalítica, pero nunca lo hace.

160 Hablar del predominio del placer de representación no quiere decir que el placer de órgano quede ignorado o no tenga importancia. El placer de órgano es inseparable del placer de representación y ambos hacen parte de la creación del sentido.

sociedad). La psicosis que estamos explorando es la psicosis donde hay producción delirante. Sabemos que hay otras formas patológicas, algunas catastróficas, muchas veces difícil de distinguir de una psicosis grave, pero el eje de nuestra reflexión, desde el punto de vista psicoanalítico, está centrado en la patología delirante. La decisión teórica de Aulagnier, al considerar el delirio como productor de sentido, y la de Castoriadis, que postula el delirio como creación de una nueva realidad, de un mundo propio, se oponen radicalmente a las concepciones neurobiológicas y psiquiátricas que piensan las psicosis y el delirio como reducción, mutilación, empobrecimiento, pérdida del sentido o restos precarios del funcionamiento mental normal. Hay en la psicosis una “alteración” de ciertos principios organizadores del mundo común y una desaparición o evanescencia del “deseo”, incluso de participar en ese mundo social común (Castoriadis, 1997, p. 113) (traducción del autor). En este sentido, la psicosis sería un conflicto o no coherencia entre lo que hace sentido para el pensamiento de la persona con psicosis y lo que hace sentido para la sociedad. La psicosis está relacionada esencialmente con el *yo*. Hay creación de pensamientos delirantes, contradictorios con la manera de pensar de la sociedad, pero que tienen sentido para el sujeto con psicosis (Castoriadis, 1997, p. 114) (traducción del autor). Este sería un primer elemento para pensar el sufrimiento en el estado psicótico. La fuente de sufrimiento no radica solamente en el conflicto entre el sentido para el sujeto y para la sociedad, sino también el *saber* que su sentido no hace sentido para los otros.

En el proceso de socialización el niño debe crear un sentido, o, en otros términos, debe interiorizar y apropiarse el sentido y las significaciones sociales. Esta interiorización y apropiación solo es posible si el eslabón mediador (la madre o su sustituto) entre la sociedad y el niño es apropiado libidinalmente (erotizado por el niño). Esta apropiación libidinal del otro permitirá la apropiación libidinal del niño: apropiarse a sí mismo es apropiarse el otro y viceversa; una circularidad constitutiva de la subjetividad.

Esta erotización del otro y de sí mismo es condición de la vida misma, del amor por la vida. Si el otro (eslabón mediador) es vivido como no deseante o como portador de un deseo inaceptable e insostenible (un deseo de muerte del sujeto, o de odio), la representación originaria, arcaica del niño, es de rechazo, de odio. El efecto de esta representación es el bloqueo o la desactivación del deseo. Esta es una de las características de la psicosis y de los estados depresivos graves.

El deseo es una fuerza motivante que, al asociarse a la creencia, al sentido, a las significaciones sociales, produce la acción. El deseo arcaico, originario, es también una fuerza motivante, pero, a diferencia del deseo socializado, no produce acciones.

En la psicosis es el deseo arcaico el predominante. Cuando en la psicosis este deseo es desactivado o borrado, termina siendo reemplazado por una intención pura, seca, abstracta (Castoriadis, 1997, p. 119) (traducción del autor). Voluntad sin deseo, deseo que se le puede imputar a otro desencarnado (voces), mandatos positivos o negativos desde una exterioridad incontrolable. Siguiendo la reflexión de Aulagnier, esto es posible porque el otro, el eslabón mediador, ha sido apropiado desde el principio como fuente pura de órdenes arbitrarias, producto de su voluntad y por fuera del orden social; en esencia, porque el deseo del otro fue ocupado por el odio¹⁶¹. Castoriadis se pregunta si esto que hemos descrito ha sucedido realmente en la historia del sujeto con psicosis, como afirma Piera Aulagnier, o si ha sido así porque es la única manera como el sujeto la ha podido construir y vivir¹⁶².

El producto de esta creación en la realidad clínica de la psicosis se presenta como una ausencia de deseos y de afectos. Diríamos, más precisamente, una desactivación de estos.

El análisis de lo psíquico se complejiza cuando a la reflexión psicoanalítica se le introduce la discusión sobre lo social. La dimensión social es esencial para lo psíquico. El fenómeno psíquico pensado solo desde lo psíquico deja por fuera una dimensión fundamental: la socialización como parte constitutiva del fenómeno mismo y no como una exterioridad accidental. “La historia del ser humano es la historia de su socialización” (Castoriadis, citado en Aulagnier, 1992, p. 64) (traducción del autor).

El análisis freudiano presentado hasta el momento nos muestra la necesidad de postular un núcleo psíquico originario arcaico, origen de procesos psíquicos. Esta “ficción teórica” de Freud, ampliada y considerada desde la perspectiva social, nos permite pensar la constitución de la subjetividad como un proceso, y es justamente este proceso de socialización lo que conocemos del sujeto humano.

Cuando Piera Aulagnier se refiere a la madre como la portadora de la palabra del conjunto (*porte-parole de l'ensemble*), este conjunto es la sociedad. Desde el principio,

161 El amor y el odio en el espíritu arcaico siempre coexisten y ninguna de estas dos emociones atenúa la fuerza de la otra; pueden ser intercambiables pero el producto psíquico y social es diferente, según la predominancia del uno o del otro.

162 La observación de Castoriadis es pertinente y deja la pregunta abierta, pues toma en cuenta la capacidad creadora de la imaginación radical, que puede crear un mundo psicótico, organizado a partir del odio. Ver: Castoriadis, C. (1989). *Fait et à faire*. En G. Busino (ed.), *Autonomie et auto-transformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis* (p. 19).

la relación del niño con el mundo es esencialmente una relación con la sociedad, y es esta la encargada de crear un sujeto humano socializado. La madre, o su sustituto, habla un lenguaje creado por la sociedad. Este lenguaje permite nombrar los afectos del niño y, por la manera corporal de ser y hacer, de tocar, de tomar y tratar al niño, ella encarna, presenta y figura el mundo instituido por la sociedad. De esta manera remite al niño a ese mundo de una infinidad de formas. “El otro habla: *se designa y se significa, designa y significa al niño, designa y significa los ‘objetos’ y las ‘relaciones’ entre los ‘objetos’*” (Castoriadis, 1975, p. 446) (traducción del autor). En este primer momento comienza el proceso de construcción de la realidad para el sujeto. El otro es esencialmente imaginario y las identificaciones primarias con él van a complejizarse progresivamente para dar paso a identificaciones transitivas: identificación *a* algo o *a* alguien. En este proceso de constitución de la realidad, el principio del placer deja de ser autoerotismo puro (libido cerrada sobre sí mismo), y el otro empieza a ser figurado como diferente y deseante. “El principio del placer se escinde en dos: principio del placer en el sentido fuerte (arcaico), del lado del inconsciente que continúa satisfaciéndose como actividad imaginaria sobre la cual él reina; y principio de evitamiento del displacer, ligado cada vez más a las acciones y reacciones del otro y sus ‘efectos’ sobre el sujeto” (Castoriadis, 1975, p. 447) (traducción del autor).

De acuerdo con Castoriadis, todavía se está lejos de la creación de una realidad social y del sujeto como individuo separado “independiente del poder de un otro imaginario” (Castoriadis, 1975, p. 448) (traducción del autor). Si bien el lenguaje es fundamental, no es suficiente para crear la realidad. El mundo del niño es una especie de pseudomundo (pseudobjetos) donde el otro tiene una posición imaginaria de omnipotencia. Este otro omnipotente es quien designa los objetos, les da sentido y les confiere un carácter de realidad. Si la significación de los objetos se mantiene en el poder de ese otro omnipotente, precisa Castoriadis, este mundo no es todavía una realidad independiente. En la lógica de esta reflexión, para construir una realidad el proceso de socialización debe incluir, como condición necesaria y suficiente, la destitución de la omnipotencia del otro; es decir, la destitución del poder “sobre las significaciones” y el “sentido” de la realidad y de los objetos. Esta destitución es sinónimo de limitación: el otro al destituirse deja de ser la fuente y el amo de la significación, los valores y las normas.

Desde mi punto de vista, este es el momento esencial para pensar el problema de la psicosis y la relación con la realidad. Si el otro (madre o sus sustitutos) no logra destituirse o ser destituido de su omnipotencia imaginaria, deja de ser portador de

la palabra. Las consecuencias de esta “no destitución” comprometen el sentido dado por la sociedad, y la relación con el niño se vuelve privilegiadamente violenta, en términos de Piera, violencia de la interpretación, dándole paso a la infiltración del odio en la relación. El otro omnipotente (amo absoluto de la significación) se convierte en el origen del sentido: el prohibidor caprichoso o excluyente, el origen de la norma o quien impone el silencio.

Pensar la problemática de la psicosis incluye pensar su relación con la violencia, el odio y la omnipotencia imaginaria del otro. La realidad para el sujeto humano es la sociedad: un mundo de sentido y significación, cuyo origen no procede de instancias omnipotentes exteriores dadoras de este sentido. La sociedad es la creadora de las normas, los sentidos y las significaciones, los cuales no son producto de individuos particulares, llámense madre, padre, familia, líderes, caudillos o sus sustitutos: “Solo la institución de la sociedad procedente del imaginario social puede limitar la imaginación radical del psiquismo y hacer ser para este una realidad, al hacer ser una sociedad” (Castoriadis, 1975, p. 448) (traducción del autor).

Esta es la razón por la cual la patología mental grave no se reduce a la relación con la madre, el padre o la familia. Es claro que pueden existir familias, padres o madres productoras de psicosis, pero lo fundamental a pensar es la presencia de la sociedad como una realidad y un mundo colectivo que implica la salida de la omnipotencia infantil imaginaria.

¿Es posible extender este análisis sobre la psicosis individual al análisis de lo social?, ¿estos efectos estarían presentes en la crisis de las sociedades contemporáneas?, ¿estas crisis sociales serían de alguna manera productos de la presencia determinante del odio?, ¿especie de psicosis sociales o sociedades psicóticas?

De acuerdo con Castoriadis (1975), la institución de la sociedad es arbitraria; las normas y ordenamientos son producto de convenciones en el sentido fuerte, es decir, no simplemente formal, sino constitutivas de la sociedad misma. Si se trata de una sociedad cristiana, convencida de la presencia real de la sangre de Cristo en el vino y el cuerpo de Cristo en la hostia (que no es un hecho simbólico para los cristianos católicos: cuando celebran la eucaristía, la presencia de la sangre y el cuerpo de Cristo es real), no se podría calificar como un delirio psicótico, pues es un acto y un discurso socialmente aceptado y apropiado. Es con relación a esta realidad social que la normalidad se puede juzgar. Toda creación social no es válida; siempre hay una negociación con la realidad del mundo: las vacas no pueden engendrar gatos,

por ejemplo, pero en una realidad mítica podrían engendrar dioses. La pregunta a propósito de la realidad social del ser humano es si esta puede ser considerada como una especie de delirio colectivo. El delirio de la psicosis individual es la creación de un mundo propio, lógico, sin correspondencia con la lógica del discurso social. “Su realidad” es otra.

Si pudiéramos hablar de sociedades “patológicas”, en el sentido psicoanalítico del término, el ejemplo lo encontraríamos en las sociedades totalitarias o pseudototalitarias, donde se instaura una verdad oficial con la estructura de un delirio mesiánico, productor de paz, felicidad y armonía, mientras en la realidad la sociedad muere de hambre o se masaca constantemente. Estas derivas sociales son creaciones de la sociedad y como tal deben ser analizadas desde la perspectiva social, histórica, política y económica, incluso psicológica.

El análisis sobre la presencia del odio en la patología mental grave no se puede extender de manera simple al análisis de la crisis de las sociedades contemporáneas. El odio hace presencia cuando las condiciones permiten su emergencia en la historia de un individuo. También se encuentra en las crisis sociales, creando otras formas, instituciones y lazos sociales. El odio tiene un lado destructor, pero también uno creador de nuevas formas, que, a diferencia del amor, elimina la incertidumbre y la inestabilidad, y, similar a la psicosis individual, se posiciona en la certeza, seguridad y omnipotencia narcisista. En la época actual, el narcisismo arcaico omnipotente ha invadido y se ha vuelto determinante como fuente de sentido de las ofertas de las sociedades contemporáneas: lo imposible no existe, todo es posible, no hay límites; el deseo arcaico infantil se puede realizar en la ciencia, en la técnica, en los juegos, en el mundo virtual.

CAPÍTULO 5



El suicidio: el odio contra sí mismo

Cuestionarse sobre su propia muerte, es confrontarse a los límites del pensamiento
(De Masi, 2010, p. 18).

El suicidio como fenómeno social y transmisión inconsciente

El suicidio interroga la sociedad y es vivido como un ataque a la organización social. En la comunidad cristiana, por ejemplo, significa la exclusión; incluso el suicida no tiene derecho a sepultura en sus cementerios, excepto si se comprueba un estado de locura o de demencia. Hasta el siglo XVIII se les seguían procesos penales a los suicidas, y en muchas ocasiones los desenterraban, para volverlos a matar con el fin de que no regresaran a vengarse de los familiares o de las personas cercanas. En el mundo médico psiquiátrico es considerado un acto irracional que necesariamente está ligado a la patología mental.

En *Le suicide* (El suicidio, 1897), Emile Durkheim, el padre de la sociología, presenta un estudio bien documentado sobre el suicidio a finales del siglo XIX. Su análisis sobre el odio al cuerpo muestra el carácter social del suicidio: hay una correlación entre las tasas de suicidio y la desestructuración del tejido social. Según su análisis habría cuatro tipos de suicidio:

- Egoísta: varía en razón inversa al grado de integración a la sociedad.

- Altruista: enfermedades incapacitantes, vejez, soledad, personas que no desean perturbar a los familiares o los amigos.
- Anómico: problemas sociales, reducción del poder de la sociedad sobre el individuo, crisis económicas y, lo más importante, pérdida de los referentes simbólicos cohesionadores de la sociedad¹⁶³.
- Fatalista: un Estado opresivo en exceso: sociedades totalitarias, terroristas, dictaduras.

Las tasas de suicidio del siglo XIX confirman la hipótesis de Durkheim. Hay una estrecha relación entre problemas sociales (desarrollo económico, crecimiento de las ciudades, tendencias individualistas, apoliticidad) y suicidios¹⁶⁴. En el siglo XX y XXI esta correlación no es clara. La tendencia anotada en el siglo XIX se estabilizó o tendió a bajar a pesar de los graves problemas sociales, económicos y políticos, y, desde el punto de vista estadístico, empiezan a aparecer variaciones fuertes que no encajan con la tendencia general.

Entre los países que hoy en día tienen las tasas de suicidios más elevadas del mundo está la antigua URSS. Aunque en el siglo XIX era la región con tasas más bajas, a finales del siglo XX encabezaba la lista de los países con las tasas más altas de suicidio: en el período 1925-1961 tenía tasas por encima del promedio y en el período 1965-1995 la elevación fue significativa. Los análisis socio-antropológicos de este fenómeno proponen como factores asociados el aumento del alcoholismo, las crisis sanitarias, la industrialización y la inestabilidad política.

Llama la atención que un evento tan complejo de la subjetividad humana, como el suicidio, solo haya sido analizado como hecho social, o fenómeno patológico aislado, a pesar de que la proclividad al suicidio es manifiesta y ha sido demostrada en numerosos estudios. Desde mi perspectiva, el componente psíquico (“la realidad psíquica”: inconsciente-consciente) es ocultado sistemáticamente en la mayoría de los estudios socio-antropológicos y psicológicos sobre el suicidio.

163 Como ya lo había afirmado, en términos castoridianos hablaríamos de crisis de las significaciones imaginarias sociales.

164 Es importante anotar que en el análisis de Durkheim el suicidio no está solamente asociado a la penuria económica, sino también a momentos de crecimiento económico. Como he anotado, el problema reside en la crisis de los referentes simbólicos cohesionadores que mantienen unida una sociedad.

Una pregunta se impone: ¿las acciones humanas solo se pueden analizar o están determinadas por los hechos reales del presente? Los efectos posteriores (*après-coup*) sobre el psiquismo, producidos por situaciones traumáticas (individuales o colectivas) vividas en el pasado, muestran la existencia de una temporalidad psíquica diferente a la temporalidad social: hay un proceso de transmisión inconsciente del trauma psíquico y social.

La siguiente viñeta clínica ilustra aspectos de esta temporalidad. Madre e hija llegan a consulta, remitidas por la psicóloga del colegio donde la joven estudia, con una nota del rector pidiendo un diagnóstico psiquiátrico y tratamiento. No soportan los comportamientos agresivos de la joven: violencias contra su cuerpo, contra los compañeros, actitudes seductoras y desafiantes. La institución educativa ha decidido excluirla. Al final de la consulta la madre, en privado, dice que su hija es producto de una violación por parte de un familiar cercano (su tío). Su odio y el miedo contra el violador persisten. Durante mucho tiempo pensó que era un episodio olvidado y sin importancia en su vida. Las agresiones y la violencia de su hija hicieron presente la historia de la violación.

El trauma tiene una estructura retrospectiva. Para Freud, una experiencia en la infancia que la mente no puede procesar en el momento deja una huella en la memoria. Más tarde, otra experiencia se asocia con la experiencia del pasado y jalona una comprensión retrospectiva del sentido. No obstante, esta nueva comprensión tampoco puede ser asimilada ni procesada. Esto genera una perturbación en el psiquismo que trata de comprender la experiencia. Son dos eventos que la mente no puede elaborar y esto sería el origen del trauma psíquico.

En el curso de las generaciones hay transmisión inconsciente de los traumas no elaborados tanto individual como socialmente. La Primera y la Segunda Guerra Mundial produjeron una desestructuración de los referentes sociales constitutivos, y los efectos de esta desestructuración se han hecho evidentes en el aumento de las tasas de suicidios de muchas sociedades que vivieron no solo los horrores de la guerra, sino esencialmente la puesta en riesgo y, en muchos casos, la pérdida de los elementos constitutivos de la coherencia y la cohesión social. En el caso individual, esta lógica opera con la misma dinámica: hay una transmisión inconsciente de traumas no elaborados en la familia, en las figuras parentales, que se reproducen y se ponen en acto en las generaciones posteriores. El odio hacia sí mismo y hacia el otro hace presencia en estas condiciones y se transmite inconscientemente a través de las generaciones y en las relaciones afectivas cercanas.

Sentido de la vida y representación de la muerte propia

Para Freud en el inconsciente no existe una representación de la muerte propia. Esto quiere decir que la angustia sentida conscientemente frente a la posibilidad de morir no se correspondería con situaciones angustiosas producidas por patologías mentales o sufrimiento psíquico.

Albert Camus (1996) considera el suicidio como el verdadero problema filosófico, al plantear que el juicio sobre si la vida vale la pena vivirla o no, es responder a la pregunta fundamental de la filosofía. La pregunta es central, pues es la idea misma de la caducidad, del final de la vida, lo que, paradójicamente, le da sentido al vivir. En las cartas de muchos de los suicidas aparece la pérdida del sentido de la vida como uno de los elementos acompañantes, sino el principal, de la decisión de suicidarse.

En el proceso de constitución del ser humano, la apropiación del límite temporal de la existencia, a partir del reconocimiento de la muerte de las personas cercanas, se acompaña de una valoración y gusto por la vida, cuyo sentido hace parte de la limitación de la omnipotencia infantil originaria.

La pregunta por el sentido de la vida recorre la historia de la filosofía: ¿para afirmar la vida se le debe encontrar un sentido?, ¿hay un sentido oculto, enigmático, exterior a la vida? Si el sentido de la vida es algo exterior a la vida misma, una vez se tenga posesión de este no habría razones para pensar que se perdiera. El carácter perdible del sentido en la realidad psíquica y social del ser humano nos indica que el sentido y el gusto por la vida no es algo exterior al proceso mismo de vivir; no hay un solo y único sentido para la vida de los seres humanos. El gusto por la vida es la vida misma: amar la vida es vivirla, y es en este acto de vivir que el sentido toma cuerpo. El sentido de la vida es una creación humana siempre en cuestión y ligado de manera inseparable a la singularidad del sujeto y a la sociedad que lo ha creado. Este fenómeno no es natural, no es biológico; es un componente esencial de la inestabilidad e incertidumbre de la creación de lo humano. Desde el punto de vista filosófico, el sentido de la vida sería saber que la vida no tiene sentido, así como no hay verdades absolutas portadoras de saberes eternos y estables. No hay teorías explicativas exhaustivas del mundo; no existen promesas de amores o de mundos felices ideales. La unidad y coherencia del sujeto humano es un proceso abierto y constante de creación de sí mismo en una circularidad constitutiva entre la actividad psíquica arcaica inconsciente y la sociedad.

La posibilidad de crear nuevos sentidos para la vida siempre está abierta. Este movimiento haría parte del *Eros* platónico y aristotélico, y de la apropiación libidinal

freudiana (pulsión de vida). La fuente de la creación del sentido y de afirmación de la vida es la erotización del vivir. En el suicidio mismo hay un movimiento psíquico inconsciente que busca cambiar una vida que ha perdido su sentido. Pero este movimiento psíquico no logra articularse como lenguaje ni como propuesta de otra vida con otros sentidos. El pasaje al acto suicida es un movimiento autodestructivo alimentado por el odio a sí mismo: una pasión negativa arcaica que impide el pasaje a la palabra. Es un acto destructor de toda posibilidad de crear un nuevo sentido para la vida: una erotización odiosa de la muerte.

Como he afirmado a lo largo de este escrito, el individuo es una creación de la sociedad a partir de un psiquismo arcaico¹⁶⁵. Este individuo es “el otro de mí mismo” y es este otro el que va a recibir la carga de odio y el que se busca eliminar en el acto suicida¹⁶⁶. Si seguimos la lógica del pensamiento freudiano, según la cual no hay una representación de la muerte propia en el inconsciente, en el momento del pasaje al acto suicida, el núcleo arcaico del psiquismo, “amortal”, no tendría una representación del acto suicida. En el acto suicida no habría conciencia de su propia muerte. El que muere es el individuo socialmente creado: el sujeto del lenguaje, el sujeto de las normas, el sujeto del sentido y la significación, la alteridad de un “sí mismo” arcaico, asocial.

Pasaje por la adolescencia: el odio a sí mismo y al otro

En las sociedades contemporáneas el problema de la violencia de los jóvenes se ha ido convirtiendo en un fenómeno social que ha involucrado progresivamente las instituciones del Estado. La preocupación es creciente y, en muchos casos, la situación es utilizada políticamente para generar intervenciones muchas veces contraproducentes: ¿los jóvenes violentos son peligrosos o están en peligro, son víctimas o autores?

En el proceso de estructuración de la subjetividad humana, desde el punto de vista psicoanalítico, el odio es constitutivo de esta estructuración. La problemática de la adolescencia no se podría entender sin tener en cuenta este elemento. En este sentido, el odio es parte integrante del proceso de subjetivación en la adolescencia, así como

165 Recordemos que para el psicoanálisis el psiquismo arcaico es una actividad psíquica constante.

166 En el acto asesino racista este odio a sí mismo es desplazado hacia un otro exterior (el negro, el indio, el pobre, la mujer, los niños, etc.), y mediante este proceso psíquico el racista conserva un afecto de sí mismo al proyectar su odio destructivo hacia el otro diferente. En cierto sentido, el racista está asesinando al otro odiado en sí mismo, representado en el objeto creado imaginariamente como insoportable y abominable.

de la psicopatología, bastante frecuente en este período. Examinar de cerca este movimiento nos permitirá comprender las diferentes formas que puede tomar el odio.

La adolescencia podría ser considerada un pasaje clave en la estructuración de la subjetividad humana. Pasaje significa que la adolescencia no es una estructura estable ni definida. No existe el adolescente como estructura psíquica. Es un pasaje difícil y problemático para algunos jóvenes, e imperceptible o sin mayores problemas para otros. Es un pasaje inevitable que los seres humanos no pueden eludir, so pena de patología mental grave. Es en la adolescencia donde el odio hace presencia con todos sus elementos arcaicos, se pone en acto, se reconfigura y se habla. Es el momento en el que el odio hacia el otro de la infancia se actualiza y se redirige a las figuras parentales o sus sustitutos, o a las instituciones sociales, y esto es fuente de conflictos permanentes. Es una confrontación constante con los representantes de la autoridad y de las normas, pero al mismo tiempo es la manera como el adolescente busca sus propios referentes simbólicos y subjetivos. En otros momentos, cuando el adolescente no encuentra soportes sólidos de identificación y contención en las figuras parentales o en las instituciones de la sociedad, el odio se vuelve contra sí mismo. Podemos ver claramente dos facetas del odio: un componente posibilitador de la subjetivación y la simbolización, y otro componente contra sí mismo (contra el cuerpo y la subjetividad).

De acuerdo con Freud en la teoría del narcisismo, es muy importante para la construcción del narcisismo y el amor de sí mismo, el amor parental y un espacio social amable en el doble sentido del término: acogedor y amoroso¹⁶⁷. El odio hace presencia en este proceso y va a ser determinante en la relación con el objeto y los otros; relación marcada por la ambivalencia afectiva¹⁶⁸. Este es un momento crucial en la

167 Winnicott habla de “una madre suficientemente buena” (ver: Winnicott, D. (1993). *Realidad y juego*. Editorial Gedisa). “La madre”, en la reflexión castoridiana, no se reduciría a la madre real del niño, sino al proceso de su socialización en su conjunto, creador de un individuo, otro, a partir de un núcleo psíquico originario. El padre y la madre son importantes, en tanto son sujetos socializados, cuyos roles son socialmente instituidos.

168 Los dos casi-objetos distintos y opuestos de la fase precedente (la fase donde el objeto es *parcial*), el buen seno y el seno malo, devienen en lo mismo en tanto pertenecen a la *misma* persona de la que dependen. Esto significa inmediatamente que el otro, que dispone efectivamente de este objeto desde entonces unificado y que reúne las dos cualidades opuestas, es inmediatamente aprehendido bajo un doble signo. En tanto es portador del objeto malo, es odiado; como portador del buen objeto, es amado. El otro se constituye necesariamente en la ambivalencia. (Castoriadis, 1975, p. 443) (traducción del autor)

constitución de la subjetividad humana. El niño saldrá dotado de una especie de reserva amorosa, base del amor a sí mismo (la afirmación, la valoración y la estima de sí), pero también del amor y del odio a los otros y a sí mismo.

Allí está la raíz de la radical dependencia afectiva del otro, sin la cual la existencia como sujeto no es posible. El adolescente debe tomar distancia de esta dependencia para devenir una subjetividad. En este punto radica la principal dificultad del proceso. Es un momento en el cual la problemática del narcisismo aparece con fuerza y el conflicto relacional se intensifica. La búsqueda de un lugar propio, diferenciado de las identidades infantiles, pasa por este conflicto relacional¹⁶⁹. Comprender este momento de pasaje en la adolescencia es clave para acceder a la complejidad de gran parte de la problemática de la violencia contra sí mismo y contra los otros, que se actualiza y se exacerba en este período.

Para que esta confrontación del adolescente se pueda desarrollar y tenga efectos estructurantes en su subjetividad, es importante la presencia de adultos e instituciones sociales como referentes sólidos y coherentes capaces de mantener un cuadro estable en la confrontación. En este espacio de conflicto el odio hace presencia y puede llegar a extremos insoportables. La violencia se manifiesta preferencialmente en actos que desplazan el lugar de la palabra en los intercambios y terminan en agresiones físicas graves (maltrato físico al padre o a la madre o a sí mismo -violencias contra el cuerpo-). La pérdida de la palabra abre el espacio para que sea el acto el movimiento privilegiado del psiquismo. El privilegio del acto no permite la elaboración de la pasión odiosa. La palabra como insulto -violencia verbal- es también una exclusión del lenguaje. Como lo veremos más adelante, las violencias contra el cuerpo y el suicidio son esencialmente “pasajes al acto y anulación de la palabra”.

En el pasaje de la adolescencia resurgen las primeras etapas del desarrollo psíquico, cuya característica fundamental es la marcada dependencia de las figuras parentales. Revivir estas etapas es el inicio de la toma de distancia y la puesta en cuestión

169 “El gran enigma que siempre permanecerá es la emergencia de la *separación*. Separación que conducirá a la instauración distinta y solidaria para el individuo de un mundo privado y de un mundo público o común [...]. La imposición de la socialización al psiquismo es esencialmente imposición de la separación” (Castoriadis, 1975, p. 405). En la adolescencia el conflicto con las figuras parentales puede ser abierto y llegar a extremos insoportables, o puede pasar desapercibido; pero en ambos casos lo que está en juego es la necesaria e inevitable toma de distancia del adolescente de estas figuras.

de la dependencia. La ambivalencia afectiva¹⁷⁰ con relación al objeto amoroso se actualiza y puede contribuir a la instalación de una adecuada distancia con las figuras parentales y las instituciones sociales: un amor-odio en un adecuado equilibrio; esta ambivalencia puede tomar otras formas diferentes de la confrontación hostil abierta. Algunos adolescentes utilizan diversas estrategias para evitar o atenuar esta confrontación. Es frecuente la disimulación, “el bajo perfil”, las mentiras, los silencios, cierto aislamiento o una oposición pasiva constante.

Freud observa que en este paso por la adolescencia la dinámica del complejo de Edipo infantil retorna bajo los efectos de la actividad psíquica pulsional sexual. Lo sexual en este período es fundamentalmente la creación de una significación psíquica, de un sentido, a partir de una situación afectiva arcaica (la madre o sus sustitutos) que se convierte en un complejo de actividades mentales. Esta actividad mental arcaica crea una representación psíquica de la situación afectiva placentera: es la sexualización de esta representación psíquica, cuya actualización en la vida efectiva constituirá el núcleo del placer. Este es un proceso psíquico decisivo en la constitución de la subjetividad humana.

La actividad mental arcaica, siempre presente, será capaz de reproducir ese placer por sí misma. En este sentido, las elecciones sexuales posteriores son “el redescubrimiento” de esta significación psíquica primitiva sexualizada o, mejor, la “re-creación” del objeto originario en otro objeto diferente de satisfacción. Este “redescubrimiento” o “re-creación” es posible porque el psiquismo ha creado la representación y significación psíquica del “objeto sexual” primitivo. Esto nos permite entender cómo las resonancias afectivas posteriores, en el pasaje de la adolescencia y en la vida adulta, están ligadas, o son condicionadas, por el sentido que ha tenido para el psiquismo del niño ese lazo afectivo primitivo¹⁷¹.

170 Recordemos que la ambivalencia afectiva es parte constitutiva de la relación con el objeto amoroso: en tanto objeto presente es amado y como objeto ausente es odiado. El objeto siempre tendrá este doble signo.

171 Esta problemática no está explicitada en Freud. En el contexto de los *Tres ensayos para una teoría sexual* (1962) Freud no hace claramente la distinción entre el objeto y su representación. Él piensa que el objeto de esta actividad sexual es el mismo. En la base de la reflexión freudiana está la dificultad de considerar el psiquismo (la imaginación) como capacidad originaria de creación de representaciones.

Este retorno de lo sexual (lo erótico), acompañado de los cambios fisiológicos de la pubertad, es diferente al conflicto edípico de la infancia, donde los padres son figuras omnipotentes y, por lo tanto, no hay aún una realidad independiente de este poder imaginario puesto en ellos. En la adolescencia las figuras parentales hacen parte de la historia singular y deben ser destituidas -o se autodestituyen- de su omnipotencia y poder, especie de muerte simbólica de los padres. Este es un momento fundamental en el proceso de socialización del psiquismo: la destitución de la omnipotencia de los padres, en tanto no son el origen de las normas, el lenguaje, el sentido, las significaciones, dado que ellos mismos hacen parte de un proceso de socialización, conducente a reconocer que es la sociedad el origen de las significaciones dadoras de sentido y coherencia a las instituciones sociales, y es lo que en esencia genera el proceso de subjetivación-socialización del psiquismo arcaico (Castoriadis, 1975, p. 450) (traducción del autor).

En el paso por la adolescencia, el odio erotizado, inscrito en el lenguaje, va a definir en gran parte la confrontación y atracción hacia los padres, en el núcleo familiar, y en el espacio social, hacia los sustitutos de estos (profesores, figuras públicas de identificación: líderes, héroes, ídolos). Los celos hacia uno de los padres es una de las manifestaciones de la pasión odiosa. El adolescente —anota Freud (1962)— se siente atraído por las personas más cercanas a él. Para Freud este es un período en el que los padres deben también tomar distancia del adolescente y reforzar las prohibiciones y los límites a las tentaciones incestuosas del joven. En algunos casos la clínica muestra que la violencia marcada del adolescente contra uno de sus padres es una manera de protegerse inconscientemente del pasaje al acto incestuoso. El odio en este caso, paradójicamente, tendría una función protectora que puede posibilitar la creación de un movimiento de elaboración psíquica, e impediría el pasaje al acto incestuoso o a una violencia dirigida contra sí mismo.

El odio al cuerpo y a la vida: pasaje al acto

La teoría psicoanalítica diferencia entre dos formas de los actos humanos:

- El *acting-out* es un acto, una conducta que se da en el marco de la terapia psicoanalítica. Estos actos se presentan con frecuencia en el proceso terapéutico y son llamados a la palabra (poner en escena lo inconsciente, actuarlo; mostración, exhibir, hacer ver, escenificación casi teatral). Dichos actos pueden comprenderse y elaborarse en el proceso terapéutico.

- El *pasaje al acto* es la expresión violenta de una conducta que interrumpe el pensamiento y la palabra (marca un antes y un después). Lo determinante en este acto es la acción, una especie de salto al vacío y de autoexclusión¹⁷².

La diferencia entre estas dos formas de actuar reside en la palabra. El *pasaje al acto*, a diferencia del *acting-out*, es una forma radical de cancelar la palabra y, por ello mismo, es una ruptura del nexo social. El suicidio es un ejemplo extremo del *pasaje al acto*.

En la adolescencia se ve más claramente la actividad pulsional descrita por Freud. Como he anotado, Freud opone un *Eros* a la pulsión de *destrucción o de muerte*. La pulsión erótica (sexual) es la que liga, une, cohesiona, compone y está en el origen de la complejidad de lo viviente en general. Según la lógica de este análisis, la finalidad de la pulsión de destrucción es lo contrario: romper las relaciones, desligar, descomponer, destruir¹⁷³.

Para Freud, el riesgo autodestructor se hace presente en la adolescencia con mayor intensidad y esto tiene que ver con las dificultades del adolescente para el manejo de la actividad pulsional. Como he señalado, en el paso por la adolescencia se manifiesta la sexualidad con la erotización del cuerpo y de los órganos genitales; estos son objeto de atención y disfrute especiales. Es el inicio de la puesta en cuestión de las identidades y los equilibrios psíquicos de la infancia. Esta situación genera una inestabilidad con una tendencia marcada hacia la realización de actos autodestructivos. Es el terreno propicio para la aparición del odio dirigido contra sí mismo y contra la sociedad: ataques abiertos al tejido social y pasajes al acto. Las dificultades manifiestas en la vida personal y en el proceso de socialización muestran con claridad la inseparabilidad y codeterminación constitutiva de la subjetividad humana del componente psíquico y social.

172 Es frecuente “saltar al vacío” como forma de suicidarse. Lacan hace referencia a esto como el salir de la escena, especie de salto al vacío, en el cual el sujeto del acto queda reducido a un objeto excluido o rechazado (ver: Birraux, A., y Lauru, D. (2012). *L'Énigme du suicide à l'adolescence*. Albin Michel). Freud, al hacer el análisis del caso de una joven de 18 años que realiza un intento de suicidio al tirarse de un puente bastante alto, utiliza para su interpretación del acto del “salto al vacío” como forma de realizar un deseo inconsciente con su padre. El odio al padre se convierte en odio a sí misma y es la base del impulso hacia el vacío, el suicidio (ver: Freud, S. (1978). *Névrose, psychose et perversion, sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine*. PUF. Hay traducción en español de la Editorial Amorrortu, denominada *Psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*).

173 Ver: Freud, S. (1940). *Abrégé de psychanalyse*. PUF.

El proceso de socialización del adolescente es, en esencia, la actualización y radicalización de la separación del joven de las figuras parentales y la aceptación del componente social como origen de las normas. La subjetividad del niño, ligada estrechamente a los padres, es frágil y precaria dada su marcada dependencia de estos. La tendencia a la fusión identificatoria de la infancia no es sinónimo de estabilidad. Es la sociedad la que ofrece, a partir de la ruptura y de la separación de este nexo infantil, las condiciones para la creación de una subjetividad y de cierta autonomía, que le va a permitir al joven un manejo adecuado de la conflictividad propia de este paso por la adolescencia¹⁷⁴.

Tanto en Freud como en muchos pensadores, en la antigüedad y en la modernidad¹⁷⁵, encontramos la reflexión sobre la agresividad humana como el punto central a resolver por parte de la sociedad, la cual debe encontrar el medio para reducir las pulsiones agresivas de los unos contra los otros. En este análisis Freud propone una dinámica psíquica en la que el ser humano utiliza la agresividad para controlar su propia agresividad: la creación de una instancia psíquica (el *superyó*).

El deseo de vivir, el amor por la vida, se empieza a construir en la infancia. Querer vivir no es natural o una tendencia biológica de los seres vivos. El paso por la adolescencia es especialmente importante en este proceso de afirmar la vida. El gusto por la vida se consolida o se pone en riesgo en este período. Poder contar con los elementos parentales y sociales que posibiliten la vía hacia la constitución de una subjetividad autónoma del joven está ligado íntimamente al deseo de vivir. Es justamente la adquisición de una palabra propia (pasaje a la palabra) la que dará forma al deseo de vivir. Una palabra dicha en la libertad de poder hablar sin miedo y sin coacciones. Una palabra que busca y crea un interlocutor efectivo, cuya respuesta configura el reconocimiento y la valoración de sí mismo; es una palabra dadora de sentido y existencia al sujeto. Esta palabra configura un lugar e identidad propia y abre la posibilidad de producir cambios en la vida y mundo del individuo: es la constitución del placer de

174 De acuerdo con Freud (1940), en la etapa edípica infantil hay un componente de agresividad contra sí mismo del niño, que le permite cierto manejo de la agresividad contra los otros. Como he anotado, esto será un eje de la reflexión freudiana para pensar el *superyó* como una forma de controlar la agresividad, al dirigirla contra sí mismo.

175 En algunos diálogos de Platón varios personajes defienden la tesis según la cual la sociedad es una estructura creada para disminuir las pulsiones agresivas del ser humano. En *El Leviatán* Hobbes desarrolla la misma idea.

ser y vivir en una sociedad donde se es reconocido, respetado y valorado como una subjetividad con un deseo propio. El paso por la adolescencia consolidará este deseo como un patrimonio que acompañará la vida hasta su fin. Patrimonio incierto e inestable y siempre en cuestión: apropiación erótica de la vida en constante creación.

De la pérdida del amor de sí mismo a la presencia del odio

Me hago famosa por mí misma de diferentes maneras,
Y por más que puedan escuchar las canciones por las que me ovacionan...
¿Cómo puedo yo concentrarme cuando en todo momento mi cabeza me lleva a situaciones que perjudican mi autoestima...?
... y como puedo hablar sobre ello finalmente lo voy a hacer...
... mi frustración se ha liberado, pero ellos no lo pueden comprender,
Y encima de eso estoy podrida de tener que buscar algo de paz,
Porque necesito algo de emoción cuando me fisuro.
No lo puedo remediar, pero sí lanzarlo,
Y así evitar quedar al borde de la muerte.
Pero mis palabras son en vano, simplemente continúo gastando el aire
[...] porque yo soy la mierda que me merezco [...] ¹⁷⁶

En este capítulo me he referido a la pérdida del amor a sí mismo, cuya forma es la cristalización del odio. El amor a sí mismo no está dado, sino que procede de un medio social. Lo desarrollado hasta el momento en este capítulo amoroso. Pero este amor no está garantizado; la historia singular y el devenir social de cada sujeto pueden favorecer la presencia y estabilización del odio. La constitución de la subjetividad y el amor a la vida pasan por el amor a sí mismo.

La canción de la cantante Amy Winehouse, citada en el epígrafe del apartado, expresa elementos del desamor y la consecuente desvalorización de sí, y, al mismo tiempo, la proximidad de la muerte. La letra y la música de la canción serían un intento de elaboración del desamor y el odio contra sí misma, muy cercanos a su propia vida

176 Winehouse Amy, *Beat the point to death* (traducción libre del inglés). El tema de la muerte y la depresión es frecuente en sus canciones. Al final muere por una alta ingesta de bebidas alcohólicas, luego de salir de un centro de rehabilitación por recuperación de consumo de sustancias psicoactivas.

y a su desenlace fatal: “*Pero mis palabras son en vano, simplemente continuó gastando el aire*”. El desamor y el odio terminan siendo dominantes, por lo tanto, la muerte se ofrece como única salida¹⁷⁷.

Cuando tenía 18 años, Ramiro vivió la muerte, por suicidio, de su mejor amigo, Francisco, quien un sábado en la noche se ahorcó en su apartamento. Esa semana Ramiro había terminado un video con una composición musical propia; para él, este había sido un verdadero fracaso. Su novia no había valorado la verdadera dimensión artística de su creación. El suicidio del amigo no fue un suicidio inesperado; dos meses antes cayó en una depresión y manifestó abiertamente su deseo de no querer seguir viviendo. Los amigos intentaron invitarlo a la vida y continuar con su carrera musical. Ramiro y su compañera intentaron, hasta última hora, persuadirlo de su decisión. En su carta de despedida, dejó consignada su angustia y su confusión, señalando al final que no había tenido éxito en encontrarle sentido a la vida. Ramiro y sus amigos prometieron solemnemente nunca atentar contra sus vidas, así estuvieran en condiciones difíciles e insostenibles.

Ramiro Castro terminó sus estudios como Ingeniero de Sistemas, pero después de su primer trabajo se dio cuenta que las máquinas no eran su mundo y decidió iniciar estudios de psicología con la idea de estar cerca del sufrimiento humano. Poseía una voz de barítono muy agradable y su formación de psicología la alternó con la aspiración de volverse cantante. Faltándole un año para terminar sus estudios de psicología, decidió abandonarlos y empezó a vivir una vida de cierta bohemia y despreocupación, dedicándose a hacer trabajos esporádicos (cocinero, jardinero, mesero, acompañante de personas con problemas mentales) y sin un horizonte claro para su vida. Gran parte de su tiempo lo ocupaba en lecturas de filosofía, literatura, arte, e intentando hacer música. Sus padres eran médicos, casi nunca hablaba de ellos y cuando lo hacía no podía evitar desvalorizarlos. Le encantaba encontrar pensadores, cantantes, escritores y buscaba hacerse amigo de ellos.

En una conferencia conoció a un filósofo notable y quedó fascinado con su discurso; se inscribió en uno de los grupos de estudio de su obra, y se dedicó a leer con pasión todos sus escritos. Al final, entró en contacto directo con el pensador y a hacer parte, en cierto modo, de su estrecho círculo de amigos. Esto le permitió iniciar una

177 Este breve comentario no pretende ser una interpretación de la complejidad de la vida de la artista, es simplemente una ilustración del desamor de sí mismo, la presencia dominante del odio y la muerte.

correspondencia con él. En sus correos le hacía comentarios elogiosos de su obra y las respuestas del filósofo se fueron convirtiendo en su alimento espiritual. Ramiro se apropiaba cada vez más del pensamiento del filósofo y se tomaba licencias para hacer comentarios y sugerencias de posibles desarrollos de sus ideas. En algún momento, le envió un texto que contenía una propuesta que, según él, no solamente condensaba la obra del pensador, sino que además proponía alcances que este no habría logrado considerar. En este punto, el filósofo interrumpe las respuestas a Ramiro y le escribe a su amigo más cercano diciéndole que sospecha de la cordura y la estabilidad psíquica de Ramiro.

Lo que sigue en la vida de Ramiro es un proceso desvalorización y desconfianza de sí mismo durante un mes: aislamiento, abandono de su aspecto físico y de los mínimos cuidados corporales, ruptura brusca con su compañera, insomnio recurrente, fatiga exacerbada y dolores difusos en diferentes partes del cuerpo. La tarde de un sábado, al igual que su amigo Francisco, termina ahorcándose. En su corta carta de despedida relata la pérdida del amor, la valoración de sí mismo y la pérdida del sentido de la vida.

El odio vuelto contra sí mismo, contra su cuerpo, hizo presencia y la muerte se convirtió en su única salida. La transmisión inconsciente de un trauma no resuelto por su amigo íntimo, ligado a una historia personal, familiar y social compleja, terminó convirtiéndose en un coctel explosivo donde el odio hacia los otros y hacia sí mismo se impuso en su componente destructivo. La presencia del odio hace que la apropiación erótica de la vida se pierda y se cambie por la apropiación erótica de la muerte. En esta viñeta clínica no pretendo explorar en detalle lo que pudo estar en el origen del odio hacia sí mismo, tampoco mostrar elementos de su historia personal, la relación con sus padres o los aspectos sociales. Simplemente quiero señalar que en un momento determinado, la transmisión inconsciente del evento suicida de Francisco termina por erotizar la muerte y produce el suicidio de Ramiro.

CAPÍTULO 6

¿Hasta qué punto es posible cambiar?

Hondo es el pozo del pasado. ¿No sería mejor decir que es insondable? [...] Cuanto más profundo se busca, más estamos a tientas en el mundo subterráneo del pasado y más los orígenes del hombre, de su historia, de sus costumbres se nos vuelven indescifrables y retroceden en el abismo de los sin fondo [...]

(Mann, 1935, p. 7)¹⁷⁸.

Los límites del alma (*psukhès peirata*) no los descubrirás aunque recorras todo el camino, verdaderamente su *logos* es profundo e insondable

(Heráclito, como se citó en Castoriadis, año, p. 239)¹⁷⁹.

178 Ver: Mann, T. (1935). *La descente aux enfers (Prélude). Joseph et ses frères I* (L. Vic, traductor) (p. 7). Gallimard. Hay traducción en español con el título *José y sus hermanos*, en la misma editorial. En esta novela Thomas Mann retoma el relato bíblico del viejo testamento sobre las historias de Jacob. En su versión artística reinterpreta la historia de José y sus hermanos, creando nuevos sentidos e incluso nuevos mitos. En cierta medida, el psicoanálisis es también una re-creación del pasado para crear en el presente nuevos posibles.

179 Heráclito, fragmento 14 [A55], como se citó en Castoriadis en *Ce qui fait la Grèce 1. D'Homère à Héraclite, sujet et vérité dans le monde social-historique* (2004, p. 239) (traducción del autor). Este es el epitafio en la tumba de Cornelius Castoriadis. El mundo del psiquismo arcaico, la fuente de la creatividad y origen del ser humano, es insondable e irreductible a la lógica racional.

Un retorno a los orígenes para orientarnos en el presente

Las referencias de Freud sobre Grecia son numerosas; para él comprender el mito es también entender el psiquismo humano. El mito no es el relato de una simple fantasía: es una realización que representa una totalidad estructurante. Para caracterizar uno de los momentos decisivos del devenir del individuo humano, Freud se inspira en el poema trágico *Edipo rey* de Sófocles, postulando el conflicto edípico en la infancia como una *verdad* de la condición humana.

Freud está convencido de que una interpretación apropiada del mito tiene una función universal propia a la naturaleza humana, que juega un rol fundamental en la estructuración de su psiquismo. Para Freud hay una crisis constitutiva de la condición humana durante la infancia. Según su interpretación, Edipo representa, en acto, los deseos infantiles inconscientes que todos los seres humanos comparten: poseer uno de sus padres y desembarazarse del otro. El hecho de tener tales deseos es la razón por la cual la tragedia de Edipo produce tanta atracción en las personas. Pero a pesar de que se puede encontrar esta configuración de la tragedia edipiana en la realidad psíquica de los seres humanos, esto no quiere decir que el Edipo de la tragedia de Sófocles represente los deseos o fantasías “edipianas” en el sentido freudiano¹⁸⁰.

Se puede afirmar que si es posible reconocernos en la tragedia de Edipo, es porque en el psiquismo del ser humano el complejo de Edipo es una tendencia muy marcada y constitutiva de la realidad psíquica, y no porque el Edipo de Sófocles exprese una psicología universal de la condición humana enraizada en el pasado de la humanidad. Verlo así es caer en la ilusión del pasado¹⁸¹. Pese a la importancia que pueda tener la interpretación freudiana de la tragedia de *Edipo*, Sófocles muestra otro aspecto del enigma del ser humano, estrechamente ligado al que elabora poéticamente en su *Antígona*.

180 Ver la crítica de la interpretación freudiana de la tragedia *El Edipo* de Sófocles en *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (2005) de Jean Pierre Vernat y Pierre Vidal-Naquet.

181 Freud tiende a caer en esta ilusión del pasado. Recordemos que él siempre pensó que en el origen de la sociedad humana estaba la realidad del asesinato del padre primitivo. El sentido del retorno al pasado a través de los poetas trágicos griegos no tiene el propósito, en este capítulo, de encontrar un fundamento o un origen inmutable universal que dé cuenta de la sociedad humana. De acuerdo con Castoriadis (1975) la actividad instituyente de lo social-histórico y la actividad creadora de la imaginación radical no son un principio exterior al ser humano, ni algo oculto detrás de los fenómenos. El análisis de la “creación griega” permite establecer una relación intrínseca, un lazo de continuidad y de ruptura con esta creación, en un proceso que retoma las interrogaciones centrales para dilucidar la emergencia de la subjetividad humana. En este sentido, la idea de pasado es una articulación filosófica y psicoanalítica.

Edipo se dirige hacia Tebas tratando de huir a la sentencia del oráculo de Delfos, según la cual él estaba destinado a matar a su padre y acostarse con su madre. En el camino mata a Layo (su verdadero padre) y descifra el enigma de la esfinge y, por esta razón, se convierte en rey de Tebas y se casa con Yocasta, su verdadera madre. Veinte años más tarde una enfermedad epidémica ataca la ciudad y amenaza con destruirla; al consultar de nuevo el oráculo, este afirma que el asesino del antiguo rey Layo está en Tebas y esta es la causa de los problemas de la ciudad.

La paradoja y tragedia de Edipo reside en que él intenta vivir una vida que niega la posibilidad de la tragedia. Él descifró el enigma de la esfinge utilizando la lógica y la razón y, de la misma manera, piensa que puede escapar a su destino trágico marcado por el oráculo. Edipo no puede reconocer ni aceptar otra dimensión del sentido diferente del razonamiento lógico. La racionalidad, el pensamiento lógico, deviene una protección y una defensa contra el otro dominio del sentido: la divinidad que se expresa en forma de oráculos y enigmas. En consecuencia, Edipo solo puede reconocer la tragedia cuando se presenta y produce el hundimiento irreparable.

En el universo de Sófocles, el ser humano vive en la intersección de esos dos dominios del sentido: el lógico racional y el irracional. En el universo social de Sófocles, la esfinge es el intermediario de la divinidad, que se expresa en la forma de un enigma mortal. El hombre confrontado a esta divinidad terrorífica debe resolver el enigma con el riesgo de perder su vida si no lo logra. La solución racional dada por Edipo al enigma formulado por la esfinge puede ser interpretada como el origen de la *verdad* racional, o de la filosofía, contra la irracionalidad del dominio divino. Pero, en el imaginario de la Grecia de Sófocles, los dos mundos de sentido (dominio de la divinidad y dominio de la razón humana) no son incompatibles ni excluyentes: son dos aspectos de un mismo fenómeno fundamental, la existencia de una unidad de fondo entre las dos esferas, la divina y la humana. En el universo de lo divino no hay lugar para la filosofía; esta hace parte del dominio del pensamiento racional. La filosofía comienza con la interrogación o el asombro, según los términos de Aristóteles.

Según Freud (1981), la concepción psicoanalítica que él elabora de la sexualidad coincide con “el *Eros* del divino Platón” (p. 30)¹⁸². También cree que una constatación

182 “[...] Con esta concepción “ampliada” del amor, el psicoanálisis no ha creado nada original. El *Eros* del filósofo Platón muestra su actividad y su relación con el amor entre los sexos, un acoplamiento perfecto con la fuerza del amor y la libido del psicoanálisis [...]” (Freud, 1981, p. 30) (traducción del autor).

de su teoría de la pulsión de muerte se encuentra en uno de los grandes pensadores de las primeras épocas de la humanidad: Empédocles de Akragas, nacido hacia el 495 a.C. La doctrina de Empédocles propone dos principios inseparables y opuestos (*amor y lucha*), uno de los cuales tiende a aglomerar en una unidad las partículas originarias de los cuatro elementos; el otro, al contrario, busca deshacer todas esas alianzas y disociarlas¹⁸³. Freud (1938) ve en la lucha de esas dos fuerzas cósmicas fundamentales la intuición originaria de la lucha entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte postulada por el psicoanálisis: “Nadie puede prever bajo qué hábitos *el núcleo de verdad* contenido en la doctrina de Empédocles se presentará ulteriormente” (p. 262) (traducción y cursivas del autor).

Se podría afirmar que el psicoanálisis explora el pasado del sujeto singular y, de cierta manera, el de la humanidad en los poetas, las tragedias griegas y la filosofía. Los fantasmas del infierno de la *Odisea* de Homero son una ilustración de la indestructibilidad de los actos mentales inconscientes: los fantasmas inconscientes, de acuerdo con la reflexión psicoanalítica, son los herederos de un pasado arcaico, anterior a la formación del mundo. Los fantasmas de la *Odisea* habitan el infierno y tienen relaciones diferentes con el mundo humano. El mundo de fantasmas del inconsciente es un mundo extraño, otro mundo de pasado arcaico, que viene a la vida en los procesos constitutivos de la subjetividad humana¹⁸⁴.

Para Castoriadis (1975), el primer movimiento de la historia de la humanidad, el momento inaugural, es la posición del *nomos* como capacidad del ser humano de plantear y afirmar libremente la ley colectiva sin ninguna referencia a una norma extra social, lo que significa el *nomos* como creación o autoconstitución de la humanidad. De acuerdo con este autor, remontarse hacia los orígenes no tiene el sentido de encontrar la causa primera de los fenómenos o la explicación de la génesis de las formas nuevas. El movimiento de interrogación abierta es un acto de creación radical que está en el surgimiento de la democracia, la política y la filosofía.

Regresar hacia el pasado no implica necesariamente la nostalgia de un pasado ideal, ni la ilusión de un origen donde encontraríamos los eventos portadores de

183 Ver : Freud, S. (1938). *L'Analyse avec fin et analyse sans fin. Résultats, idées, problèmes II, 1921-1938* (p. 261). PUF.

184 “Fantasmas que se despiertan a una nueva vida cuando gustan la sangre” (Loewald, 1960, como se citó en Lear, 2003, p. 148).

un verdadero movimiento creador o un origen como realidad incontestable de un momento fundador. No se trata de buscar un evento real fundador, sino de ver la actividad creadora de la imaginación de los seres humanos. Pensar la posibilidad de la transformación radical de la sociedad y el sujeto nos remite inevitablemente a la pregunta por el pasado.

La rabia, la hbris, el exceso, el odio

La *Orestíada* de Esquilo (458 a.C.), una de las tragedias griegas más significativas, crea un relato sobre la rabia y la venganza en la casa de Hatreo. De acuerdo con Martha C. Nussbaum (2019, p. 90) en esta tragedia se producen dos transformaciones en la ciudad de Atenas. En la primera transformación, la diosa Atenea institucionaliza la ley para regular el caos destructivo de la sociedad. Es la creación del derecho humano que reemplaza las diosas antiguas de la furia y la venganza. La institución de una nueva significación, el derecho y la normatividad son cambios radicales en dichas sociedades. El poema de Esquilo recoge esta creación social. El genio creador del poeta incluye e integra a las diosas de la ira y la venganza en la polis y, además, “les concede un lugar de honor bajo tierra, como reconocimiento de su importancia para la salud de la ciudad” (Nussbaum, 2019, p. 90).

Para Nussbaum la fuerza creativa del poema de Esquilo reside en la segunda transformación, la cual corresponde a las furias y sus consecuencias: las venganzas. En el texto estas son descritas como “repulsivas y espeluznantes”. “Se nos dice que son negras, repugnantes; de sus ojos caen gotas de un líquido espantoso. Apolo llega a afirmar que vomitan coágulos de la sangre de las presas que han ingerido; son seres, dice él, propios de una tiranía bárbara en la que reina la crueldad” (Nussbaum, 2019, p. 91). Estas furias no tienen lenguaje, solo gimen, gruñen como los animales; al final logran expresarse de manera poética, cuando están incluidas en la polis (p. 91).

La furia y la ira vengativa serían emociones arcaicas, cuyo componente destructivo reside en su precaria o ninguna elaboración. Es en el proceso de incorporación en la polis democrática que adquieren el lenguaje y terminan participando en la constitución de la sociedad. Se trata de un proceso de transformación que las va haciendo receptivas a la persuasión por medio de la palabra. La transformación incluye también cambios en su forma física. Dejan su aspecto animal y cambian de nombre; se convierten en las “favorables” (Euménides) y dejan de ser las furias vengativas (Nussbaum, 2019, p. 92).

La interpretación de Castoriadis de la tragedia *Antígona* de Sófocles muestra cómo aparece la idea de “creación humana”, en el sentido en que el ser humano se da a sí mismo su propia esencia de creador. En este proceso el sujeto autoelabora su propia *hubris* (el furor y las pasiones) para transformarla en actividad instituyente. En *Antígona*, la ley y las instituciones no están radicalmente opuestas a las pasiones humanas: “En la raíz de la institución primordial del mundo se encuentran una ‘voluntad’ y una intención prelógicas, y las instituciones no pueden mantenerse sin pasión” (Castoriadis, 1999, p. 39)¹⁸⁵.

Sófocles es un artista representante de una de las creaciones más asombrosas de Grecia: la tragedia (la poesía trágica). De acuerdo con la interpretación que venimos desarrollando, la tragedia muestra que la vida humana está afectada por sentidos no racionales que son parte constitutiva del orden del universo: el ser humano debe reconocer esta parte trágica de su ser en lugar de tratar de escapar de ella u ocultarla. El mito de Edipo devela ese fondo de irracionalidad del ser humano (las pasiones, la furia, la *hubris*, el odio) y su ilusión de poder eliminarlas recurriendo a la racionalidad práctica. Edipo termina ciego, en un sentido metafórico diríamos: cegado por la ilusión de que todo puede ser resuelto con la utilización transparente del pensamiento racional. Ciego a ese otro dominio que la creación freudiana, 2500 años después, llamó el inconsciente que equivaldría a la actividad psíquica arcaica tal y como lo he venido desarrollando en esta reflexión. El psicoanálisis sitúa el dominio del sentido inconsciente en el psiquismo humano y elucida (crea) el dominio de la irracionalidad inmotivada como parte constitutiva del ser humano, como ya lo he mostrado con anterioridad (traducción del autor)¹⁸⁶.

Desde el punto de vista filosófico podríamos plantear la hipótesis de que la *verdad* del mito se sitúa en el movimiento oscilatorio del pensamiento de los dos dominios descritos: irracionalidad (inconsciente, actividad psíquica arcaica) y racionalidad (pensamiento lógico, filosofía). La subjetividad reflexiva estaría también en esta intersección y sería igualmente un movimiento oscilatorio y constante del pensamiento.

185 Esta interpretación de *Antígona* es muy cercana al psicoanálisis: la actividad pulsional arcaica (el exceso, la *hubris*, “el factor cuantitativo”) puede penetrar el psiquismo y destruirlo (*Antígona* y *Creón* dejan de ser ciudadanos, se salen de la institucionalidad y de la norma de la polis), pero esta actividad pulsional es también la posibilidad de la creatividad y transformación del sujeto.

186 Para un análisis más profundo del *Edipo* de Sófocles ver: Lear, J. (1998). *Open minded: working out the logic of the soul* (pp. 39-40). Harvard University Press.

No se trata de un paso de lo irracional a lo racional, o del pensamiento mítico al logos racional. En esta intersección, en este movimiento oscilatorio, hay una relación intrínseca e inseparable que conduce a un proceso de abstracción y elaboración entre esos *dos dominios*. *El proceso de transformación es fundamentalmente actividad y alteración creadora continua.*

*La rabia, la hbris, el exceso, el odio hacen parte del proceso de alteración permanente, de las rupturas y discontinuidades que están en la base del cambio o de la transformación social e individual. Esto lo intuyeron los poetas trágicos griegos y lo elaboraron artísticamente en sus poemas. Cuando la hbris, las pasiones, no son reconocidas y elaboradas, se vuelven destructivas del individuo y la sociedad*¹⁸⁷.

La pregunta socrática: ¿cómo vivir?

Para Castoriadis el surgimiento del cuestionamiento reflexivo sobre el fundamento de las instituciones y las significaciones establecidas en la Atenas antigua es un movimiento de superación y ruptura propia de la creación de nuevas formas. La *posición interrogativa* y el conflicto político están en el origen del cambio. Sócrates mismo es un producto de esta sociedad que radicaliza la interrogación sobre la vida efectiva de los ciudadanos griegos. Sócrates afirmaba: “*O anexetatos bios ou biotos*”, “la vida sin examen, la vida sin reflexión, no vale la pena vivirla”. Sócrates no intenta *demonstrar* a sus jueces o a cualquiera de los presentes que es necesario filosofar, se trata de vivir la vida en un espacio de interrogación constante consigo mismo: el diálogo con el alma, sin que esto quiera decir que hay que ser filósofos para vivir la vida: “Filosofando y viviendo como él vivió, *muestra y realiza* el valor de la filosofía, el valor de *derecho* de una vida dirigida a la reflexión de alguien que rechaza actuar y hablar sin una deliberación suficiente. Por lo tanto, no podemos dejar de considerar sus interrogaciones” (Castoriadis, 1997, p.47) (traducción del autor). Sócrates es un ciudadano activo de la polis democrática, y la democracia es, justamente, un régimen fundado sobre la pluralidad de las opiniones, la confrontación, el diálogo y la crítica recíproca.

En los diálogos de Platón, Sócrates es el interlocutor privilegiado. Platón en *La República* (352d) propone una división de la estructura del psiquismo estrechamente ligada a la división de la ciudad. Una de las partes del psiquismo es el pensamiento y

187 La sociedad ateniense no logró apropiarse de esta advertencia y terminó en la destrucción de sus grandes creaciones. La muerte (el asesinato) de Sócrates es el símbolo del inicio de su decadencia.

la búsqueda de la verdad. En la actitud de Sócrates está siempre presente la idea de la transformación posible del ser humano a partir de la interrogación y el examen de sí mismo, pero un cambio verdadero de la estructura del psiquismo humano no es suficiente con un diálogo. Para Sócrates es fundamental la educación y la actividad política de la ciudad. En los diálogos posteriores a *La República*, Sócrates se concentra en la educación de los jóvenes y los niños; estos son quienes tienen necesidad de una buena formación de su psiquismo desde su nacimiento. Si bien este aspecto pedagógico es fundamental en la constitución de la subjetividad humana, el diálogo en el espacio psicoanalítico es un principio terapéutico conducente a un cambio psíquico profundo, independientemente de la edad de la persona. En esencia, el *psicoanálisis* es esta forma especial de diálogo.

Para Sócrates *¿cómo se debe vivir?* es una pregunta fundamental¹⁸⁸. En la forma de un diálogo consigo mismo, este intentó explorar el problema filosófico de dicha pregunta. Para él los ciudadanos podían ser “despertados a la verdad” (Castoriadis (2004, p. 308). El método utilizado por Sócrates en los primeros diálogos es una forma de conainterrogatorio o de refutación, cuyo fin es encontrar las incoherencias del pensamiento lógico racional. El interlocutor (los sofistas), por ejemplo, puede partir de la certeza de su saber sobre la justicia, o de la convicción de cuál es la vida que se debe y se quiere vivir, y en el curso del diálogo con Sócrates, termina por caer en incompatibilidades o en la confusión. En ese momento Sócrates no proponía otro punto de vista y, en consecuencia, el interlocutor quedaba con una sensación de vacío, sin saber lo que podría significar la justicia o vivir una vida adecuada.

En este punto es pertinente hacer una digresión para complejizar la discusión. Castoriadis construye una singular interpretación sobre ese momento tan importante de la historia griega, que según él condujo a la muerte de Sócrates y a la refundación de la filosofía por parte de Platón. Según Castoriadis, Platón retoma el combate contra la *doxa* (opinión) al considerar la opinión como una ausencia de saber: nadie sabe lo que dice. A partir de allí se va a postular la idea de las verdades eternas, inasequibles al ciudadano de la polis: “[...] existe una verdad eterna, visión o vista (teoría) del Ser tal como es ‘en sí mismo’ (kath’hauto). Ninguna verdad emerge

188 Ver: Platón (352 d). *La République* (p. 1513). Sócrates dice, en diálogo con Trasímaco a propósito de la vida justa: “Debemos profundizar el examen, puesto que nuestra discusión no es sobre algo arbitrario, sino sobre la regla particular según la cual *se debe vivir*” (traducción y cursivas del autor). Para Sócrates una vida justa es una en la cual las partes del alma no están en conflicto las unas contra las otras. Para Freud, la *neurosis* es justamente el conflicto de las partes del psiquismo.

en las actividades, discusiones, deliberaciones de la ciudad; estas solo engendran error, y todas las ciudades existentes están enfermas” (Castoriadis, 2004, p. 308). De acuerdo con Castoriadis, las creaciones de la democracia, como el reconocimiento del carácter convencional (no natural) de la ley, de la institución del lenguaje y, en sus términos, de la creación humana social-histórica en general, son brutalmente descartados en el pensamiento de Platón. Castoriadis (2004) concluye que la teoría política de Platón “va a condicionar la ontología de la tradición greco-occidental: el ser como intemporal (*aei*) y plenamente determinado (*eidos et peras*), la exclusión del *tiempo*, el redescubrimiento de la creación [...]. Así reaparece -y esta vez bajo una forma reflexiva y ‘racional’- la idea de un origen extrasocial de las instituciones humanas” (p. 310).

La interpretación de Castoriadis conduce a considerar la ontología de Platón como el restablecimiento de la heteronomía, la supresión de la idea de creación, cambio e institución de un nuevo mundo o un nuevo orden. Esta ontología estaría en el origen de la filosofía política contemporánea, incapaz de pensar la creación socio-histórica. “El mismo dios platónico está sometido a las *ideas absolutas*, el *demiurgo* del diálogo el *Timeo* no es creador de nada, él solo fabrica y organiza el mundo a partir de un paradigma eterno” (Castoriadis, 2004, p. 310).

Castoriadis (2002) llama a este cambio en la ontología la “torsión platónica”, para significar el movimiento disociador de la filosofía, la política y la democracia; creaciones de Grecia entre los siglos VIII y V a.C. (de Homero a Sócrates). En la ontología unitaria de Platón, el Ser es considerado como el Bien que es, a la vez, lo Justo, lo Verdadero y lo Bello (pp. 322-328). En esta discusión sobre la ontología de Platón podemos ver los motivos del “retorno a los orígenes”, a la Grecia fundadora y creadora de nuevas instituciones y significaciones: la creación de la filosofía, la política y la democracia, generación de un espacio público de discusión libre, y la aparición de otra forma de explorar la verdad, donde está ausente la idea de *revelación* divina. Como lo subraya Castoriadis (2004), “Nada de revelación, nada de dogma, nada de verdad, *ne varietur* que repose sobre una autoridad trascendente” (p. 84). Es decir, nada de verdad inmutable, donde nada pueda ser cambiado. Hasta aquí la digresión.

Retomando el hilo de la discusión socrática sobre la pregunta por la vida que debe ser vivida, Castoriadis (2004) piensa que Sócrates, al tomar el riesgo de combatir las *doxai* (la doxa), las opiniones, y demolerlas a nombre de nada o de una verdad absoluta y definitiva, y sin formular una propuesta alternativa, se pone fuera del orden significativo de la ciudad (p. 309).

La idea de que hay algo profundo -una verdad absoluta y definitiva- detrás de la pregunta de Sócrates, cuya verdad solamente él conoce, pero la oculta, hace parte de una tradición interpretativa que sigue al Platón de los últimos diálogos; un Platón “fascinado por lo inmutable, por lo que no cambia ni evoluciona nunca” (Pol-Droit, 2008, p. 31). Pero esta interpretación de la ontología de Platón es bastante discutible. En *El Político de Platón* de Castoriadis (2001) encontramos una interpretación detallada de la insuficiencia esencial de toda ley como tal: el extranjero corrige a Sócrates al declarar que:

[...] la ley nunca será capaz de aprehender con exactitud a la vez lo que hay de mejor y más justo para todos, de forma tal que pueda prescribir las cosas más útiles; pues la diversidad que hay entre los hombres y entre sus actos, y el hecho de que ningún asunto humano está, por decir así, nunca en reposo, no dejan lugar para ningún arte y ninguna disciplina a un absoluto (*haploun*) que valga para todos los casos y para todos los tiempos [...].

Esto es posible justamente “porque el mundo humano cambia sin cesar es que toda ley termina siendo insuficiente para regular su curso”. Esto es una crítica a la interpretación de Castoriadis antes expuesta, según la cual el proyecto político de Platón es “fijar la historia y ‘detener el curso del tiempo’” (Delcomminette, 2000, p.158).

Si se analiza la pregunta de Sócrates sobre ¿cómo vivir?, podemos constatar que esta se encuentra enraizada en los orígenes de la creación imaginaria del mundo griego: ¿cuál es el sentido de la vida de los seres humanos del mundo de Homero?, ¿qué podría desear el ser humano en un mundo que no ha sido hecho para él y que como tal no contiene ninguna respuesta evidente? Desde Homero hasta Alejandro Magno, la respuesta a estas preguntas ha sido la búsqueda del reconocimiento y la gloria, como valores centrales de sus vidas. El tipo antropológico del héroe en la *Iliada* de Homero le encuentra el sentido a su vida en la guerra, donde la *hbris* (las pasiones, la rabia, el odio) siempre está en acto.

La filosofía comenzó con la puesta en cuestión de una ley dada de una vez por todas. Abrir la pregunta sobre el lugar del ser humano en un universo que no está hecho para él y, además, no le da ninguna indicación de cómo vivir, quiere decir que esas significaciones y sentidos son creados por la sociedad y no pueden ser estables ni definitivos. Desde el punto de vista filosófico debe existir una tensión entre el mundo instituido por la sociedad y la interrogación abierta, de tal manera que las instituciones creadas siempre conserven su carácter inestable. Esta tensión constitutiva de la

sociedad muestra la fragilidad del universo, de la polis democrática, pero al mismo tiempo da cuenta de la importancia de la apropiación del movimiento ilimitado de creación y de interrogación. El tipo antropológico creado por la democracia transforma el lado agonístico (competitivo) en interrogación ilimitada y en institución de nuevas significaciones. La *hibris* del ciudadano de la polis democrática se expresa igualmente en la guerra, pero convirtiendo la política, el conflicto político, en el lugar de una interrogación abierta e ininterrumpida de las instituciones y las significaciones sociales. *Las pasiones, la rabia, el odio se transforman en un dispositivo psíquico y afectivo* (“pasiones instituyentes”) *creador de sentido*. Salir del círculo de la *hibris*, de la rabia, del odio, no significa la “domesticación”, “contención”, “represión” o “control” de la *hibris* humana¹⁸⁹.

La interrogación abierta e ilimitada no solo de las instituciones y las significaciones sociales, sino también del cómo vivir de las virtudes cívicas de la ley, incluso de las costumbres, ¿no es justamente el tipo antropológico que la democracia ha creado? Llevar la interrogación hasta sus últimas consecuencias hace parte de este movimiento creador de la sociedad griega. Castoriadis afirma que Sócrates, al no ponerle límites a su actividad de interrogación, despedaza el velo y pone al frente el caos, el vacío, la contingencia y lo arbitrario del mundo instituido. Este movimiento se vuelve insoportable y es interpretado como un ataque a los fundamentos de la sociedad griega; un ataque amenazador de la cohesión y coherencia de esta. La muerte de Sócrates es una tragedia griega vivida en la realidad de un ciudadano que es, al mismo tiempo, un filósofo que lleva la interrogación hasta el límite (Castoriadis, 2004, p. 309).

¿Hay un límite a la actividad de interrogación?, ¿hay un límite al cambio? En *Antígona* de Sófocles, Creón y Antígona sobrepasan y trasgreden los límites del *phronein* (el pensar justo en las situaciones reales) y, por este motivo, se convierten en no ciudadanos al proponer cada uno su propia ley fuera de las instituciones y significaciones establecidas por la sociedad democrática. Antígona propone una ley de muerte que destruye el tejido social. Este no es el caso de Sócrates. Él lleva la interrogación al extremo, pero no propone otro punto de vista, como tampoco una verdad absoluta y definitiva. En este punto me diferencio de la interpretación castoriadiana, dado que para Castoriadis es posible que para el interlocutor de Sócrates persista la idea de que

189 Esta tendencia, que hace parte de la tradición judeocristiana, se encuentra de alguna manera en el *súperyo* freudiano, punitivo, agresivo y omnipotente, que limita y reprime la actividad pulsional del *ello* y del *yo*.

detrás de su interrogación haya algo profundo que él sabe y oculta. La ironía artística de la sentencia del oráculo de Delfos, que afirma que Sócrates es el más sabio, muestra precisamente que Sócrates es el más sabio porque no posee la verdad.

Desde mi punto de vista, el interrogatorio de Sócrates no busca una respuesta, porque esta no existe. La pregunta sobre cómo vivir siempre es abierta. Se puede postular que para Sócrates la existencia humana consiste en vivir abiertamente con la pregunta sobre su propia vida, evitando una respuesta fija y dada de antemano. Vivir con la interrogación abierta sobre su vida sería una tarea de toda la vida y la esencia del movimiento permanente para constituirse en una subjetividad reflexiva. Esto es lo que la sociedad griega no pudo soportar: los griegos fueron incapaces de sostener el movimiento de la interrogación abierta y conducirlo hasta la creación de un sujeto capaz de vivir sin un sentido único y fijo. Las normas fijas se convierten en defensas contra la pregunta abierta y es por esto, desde mi punto de vista, que la radicalidad de la interrogación de Sócrates lo excluye como ciudadano y de la ley instituida.

Vivir con la pregunta abierta es evitar todas las formas estables y rígidas de la verdad. Sócrates intenta crear un nuevo tipo de pensamiento y la forma de vivir con este; pero este tipo antropológico no ha sido creado aún, de allí que la pregunta: ¿cómo *vivir*? Interrogación abierta sin un sentido estable y rígido, que deviene angustiosa e insoportable. El sentido fijo, la repetición de lo mismo, es la base de la alienación social e individual y de la presencia del odio. En este sentido, la creación de la filosofía por Platón y la reflexión filosófica de Aristóteles son dos tentativas de responder a la vía abierta y sostenida por la sociedad griega, hasta la muerte de Sócrates. Los diálogos platónicos son un método de reflexión mediante el cual el pensamiento se crea en el movimiento mismo del pensamiento, es decir, que la verdad no consiste en la posesión de definiciones, sino en la investigación misma. Esta búsqueda es una dialéctica en la cual las definiciones aparecen al término de este proceso y cuyo valor reside en la recapitulación de todo el camino que ha conducido a ellas: “separadas de ese camino, las definiciones no son más que *doxai*, opiniones, probablemente verdaderas, pero que son en esencia opiniones con todos los defectos que las hace incapaces de dar razón de ellas mismas, por lo tanto, de repetirse de manera indefinida sin ningún cambio” (Delcomminette, 2000, p.162). Este aspecto de la ontología de Platón muestra que el pensamiento filosófico reside en ese movimiento interminable del pensamiento. 25 siglos más tarde el psicoanálisis retoma, confronta y profundiza la interrogación socrática sobre la vida que se quiere y se debe vivir.

Verdad y transformación desde el psicoanálisis

Se puede afirmar que lo esencial de la reflexión psicoanalítica es verdadero, a pesar de sus insuficiencias, contradicciones y, agregaría, debilidad y/o inexactitud de algunas hipótesis y el carácter temerario de algunas especulaciones, señaladas en los presentes capítulos. En esta apreciación general es importante resaltar el carácter abierto de la investigación psicoanalítica. Aunque la práctica psicoanalítica trabaja sobre el postulado de la verdad -Freud siempre mantuvo la convicción de que la verdad es una condición necesaria para la transformación del sujeto, así sea muy difícil de reconocerla o comunicársela a la persona en sufrimiento psíquico-, no se encuentra en el psicoanálisis una concepción teórica elaborada de la verdad, como tampoco la intención de considerarlo entre las verdades fundamentales.

En la ontología castoridiana la concepción de la verdad está ligada a la concepción freudiana de la transformación del sujeto, pero también a las dificultades e inhibiciones del pensamiento. El espacio de la *praxis* psicoanalítica es el lugar de las resistencias, defensas, inhibiciones y dificultades, que son la expresión de la actividad viva del inconsciente contra la búsqueda del sentido y *la verdad*: ¿cuál es la verdad que el psicoanálisis busca?, ¿cómo se llega a esta *verdad*? La concepción psicoanalítica de la interpretación es inseparable de la interrogación sobre la verdad y la posibilidad del cambio psíquico.

¿Un diálogo puede cambiar la estructura y el funcionamiento psíquico?, ¿la palabra puede, efectivamente, producir un cambio verdadero y justo?, ¿cómo la interpretación psicoanalítica puede producir una modificación del psiquismo y ayudar a la libertad de la persona? Estas son preguntas centrales del campo psicoanalítico, que no están muy lejos de las preguntas formuladas por Sócrates. Para este, a partir del examen del alma, *la verdad* puede aparecer y, por este hecho, favorecer la libertad del individuo. Sin embargo, en el pensamiento de Sócrates no hay la idea de un conflicto del alma en los términos freudianos. Para Sócrates un conflicto es el producto de una falsa creencia, que es posible cambiar esclareciendo adecuadamente las ideas. Sócrates parte del postulado de que el alma humana debe ser racional, y es a partir de este postulado que se puede pensar la irracionalidad. Por el contrario, el psicoanálisis se apoya en la idea de que el psiquismo humano es esencialmente irracional y es esta posibilidad de perturbación y autoalteración la que permite pensar la idea misma de un psiquismo que puede transformarse. La perturbación, la autoalteración, la irracionalidad, son las condiciones fundamentales para pensar la transformación humana.

¿En qué consistiría el sentido y la *verdad* establecidos por la interpretación psicoanalítica? Castoriadis (1975) responde que:

[...] en los casos importantes la interpretación consiste en la formulación de varios segmentos de sentido contradictorios para la lógica de la vigilia, deseos incompatibles, ambivalencia de los afectos, las mismas imágenes que hacen parte de encadenamientos que se deberían excluir o anularse las unas a las otras. (p. 410) (traducción del autor)

Lo que la interpretación restituye como sentido no obedece a las reglas de la lógica racional. Aquí no se trata del esclarecimiento de una falsa creencia.

La interpretación en esta versión es la introducción del esquema de separación y la transformación del inconsciente en una especie de instancias psíquicas que se oponen las unas a las otras. Cada una de esas instancias serían como mundos separados con objetivos propios, con afectos (placer/displacer) y un mundo de representaciones propio, coherente y eficaz. Esta forma de ver el inconsciente freudiano tiene el riesgo de convertirlo en una especie de segundo espíritu, con instancias separadas con su propia racionalidad, y cuyo enfrentamiento sería el origen del conflicto psíquico. Cada una de estas instancias tendería a la acción y cumplimiento de sus objetivos, generando una contradicción permanente. Esta sería la base de la “irracionalidad” del inconsciente.

Frente a esta idea del inconsciente cabría la pregunta, en la línea del pensamiento socrático: ¿por qué el espíritu no escoge selectivamente la posición más “razonable” de esas instancias en conflicto? Esta pregunta nos lleva al concepto mismo de *irracionalidad* en el inconsciente del ser humano. En otros términos, ¿cómo pensar el hecho mismo de la irracionalidad humana? Desde mi punto de vista, el psicoanálisis descubre que la irracionalidad del inconsciente no es un problema de lógica que la interpretación racional pueda reestablecer. Si así fuera, estaríamos en la línea de Sócrates: restablecimiento del pensamiento correcto, lógico y coherente, frente a la falsa creencia. Para el psicoanálisis la irracionalidad del inconsciente es inmanente, es una actividad psíquica arcaica que produce alteraciones en los contenidos internos de las representaciones. En este punto, la ontología de Castoriadis elabora una idea del inconsciente que no corresponde a la lógica racional y al determinismo, sino a un “producto y manifestación continua de la imaginación radical” (Castoriadis, 1975, p. 411) (traducción del autor). Si el inconsciente es un producto de la imaginación radical -del espíritu arcaico-, es una verdadera creación ontológica cuya irracionalidad

no es la ausencia de racionalidad. En términos filosóficos, es la creación de otro modo de ser, irreductible a la lógica racional.

Esto no quiere decir que el funcionamiento del psiquismo inconsciente es una perturbación negativa. El inconsciente no es el que desbarata el funcionamiento normal, como algunas interpretaciones suelen afirmar, tampoco es un demonio oculto, un segundo espíritu autónomo, origen del mal. Perturbación quiere decir capacidad de alteración y autoalteración, que es la condición necesaria y suficiente para que la creatividad y la transformación humana sean posibles¹⁹⁰. Si radicalizamos esta idea, podemos afirmar que la posibilidad de creación de una subjetividad autónoma y libre procede de esta capacidad de alteración y autoalteración del psiquismo humano. Capacidad de creación que incluye su par, esto es, la destrucción. Creación-destrucción son dos polaridades constitutivas de la transformación individual y social. Considero que la hipótesis freudiana postula un psiquismo constituido por formas diversas de actividad mental que no son todas racionales. Hay en esta concepción la idea de una actividad psíquica diferenciada, siempre en estado de tensión, inestable, cuya integridad no está garantizada; pero es justamente esa característica la que le permite diferenciarse. El psiquismo humano sería una nueva creación en actividad y tensión constante¹⁹¹.

En la lógica de este razonamiento el psiquismo humano tiene tendencia a alterar su propio funcionamiento racional. Esta alteración no procede de un elemento exterior al psiquismo ni, como lo he afirmado, de un segundo espíritu inconsciente, separado y oculto, funcionando con su propia racionalidad. La capacidad de alteración del psiquismo no significa una perturbación negativa; esta capacidad es inherente a su propia actividad y modo de ser. Esta capacidad de alteración y perturbación del psiquismo es la posibilidad misma de la creatividad individual y social. Se puede concluir que el psiquismo deviene una subjetividad, por su capacidad de alteración y autoalteración.

190 La capacidad de alteración del psiquismo está también en el origen de las perturbaciones psíquicas y la enfermedad mental. Es importante resaltar que la alteración y perturbación no necesariamente conducen a la patología mental.

191 Para una discusión sobre la irracionalidad del psiquismo, desde el punto de vista filosófico, ver: Lear, J. (1998). Restlessness, phantasy, and the concept of mind. En *Open minded: working out the logic of the soul* (p. 80-122). Harvard University Press. Ver también: Davidson, D. (1982). *Philosophical essays on Freud*. Editions R. Wolheim and J. Hopkins, Cambridge University Press.

Desde mi punto de vista, Freud desarrolla una concepción del psiquismo como una unidad de formas heterogéneas de actividad mental, que no todas son racionales. En este sentido, el psiquismo sería una unidad diferenciada, permanentemente en estado de tensión, que trabaja en condiciones de inestabilidad amenazantes de su integridad. Pero es justamente a causa de esta característica que el psiquismo se puede diferenciar. Una unidad diferenciada exige una actividad en tensión constante. La idea freudiana de una actividad psíquica pulsional arcaica y de una pulsión encarnada son las condiciones de la alteración e inestabilidad constante del psiquismo¹⁹². Se puede considerar que la actividad pulsional del psiquismo arcaico es una forma de actividad mental no racional.

En principio la interpretación psicoanalítica intenta elucidar y explicitar esta actividad psíquica arcaica al expresarla en la forma de un pensamiento conceptual (proceso de pensamiento secundario). El objetivo de la interpretación busca transformar la actividad psíquica arcaica, puesto que para el psicoanálisis esta actividad responde a la tentativa del espíritu por comprenderla. Se puede afirmar que la posibilidad de una interpretación psicoanalítica y de una transformación radical del psiquismo residen en ese movimiento activo del espíritu hacia la complejidad del pensamiento conceptual. La interpretación es un acto de pensamiento que “objetiva”, conceptualiza la actividad psíquica arcaica; por esta razón el movimiento interpretativo no busca encontrar o descubrir una verdad absoluta o un concepto oculto en el inconsciente¹⁹³.

La interpretación psicoanalítica propone una relación diferente entre concepto y objetos. La concepción tradicional de la verdad considera los conceptos como distintos de los objetos a los cuales aplicamos nuestro pensamiento, y considera que debe haber una adecuación lógica entre el concepto y el objeto. Desde esta concepción, no se puede comprender la actividad del espíritu que intenta comprender su propia actividad en el curso de una interpretación psicoanalítica. La pregunta por la verdad en la reflexión psicoanalítica no establece una separación entre el sujeto y el objeto.

192 Recordemos la noción de pulsión freudiana como concepto límite entre el cuerpo (soma) y el psiquismo.

193 Esta concepción dinámica de la interpretación psicoanalítica no está claramente explicitada en la obra de Freud. A veces algunas de sus observaciones dan a entender que busca un pensamiento o una realidad oculta en el inconsciente. Es importante recordar que Freud tiene una concepción de la ciencia que requiere un observador separado de la realidad que observa. En la clínica psicoanalítica Freud percibe fenómenos psíquicos que no se corresponden con esta concepción de la ciencia. La interpretación psicoanalítica es en esencia un cuestionamiento a esta concepción.

Cuando el sujeto se toma como objeto de su propia reflexión, dicho objeto no existe por fuera de sí mismo, no es un objeto separado, una entidad propia a la cual el sujeto aplica su pensamiento y conceptos. El objeto de la interpretación psicoanalítica -un síntoma físico, por ejemplo- no es considerado como un objeto natural con una realidad física independiente. El psicoanálisis no separa entre dos realidades fundamentalmente diferentes: de una parte, el espíritu, y de otra parte, la realidad, sino que intenta aprehender la “realidad psíquica”, y en ese movimiento de reflexión sobre sí mismo, que busca comprenderse, produce una transformación radical del psiquismo.

La interpretación psicoanalítica no es una explicación conceptualizada de los fenómenos psíquicos. Los conceptos o una descripción bien articulada de un fenómeno no permiten una comprensión de la actividad psíquica. Así, por ejemplo, interpretar una motivación inconsciente como una manifestación del complejo de Edipo, podría ser una interpretación correcta, pero incomprensible para el paciente, es decir, un juicio conceptual separado del proceso de comprensión de su propia actividad psíquica. La validez conceptual del enunciado, en tanto verdad exterior o demostración racional bien argumentada y justificada, no es comprensible para el sujeto y, por esto mismo, no produce ninguna transformación, dado que la formulación conceptual y la actividad psíquica están separadas, es decir, aparecen como fenómenos distintos. La interpretación psicoanalítica es un movimiento del pensamiento que crea una unidad nueva, al reconocer e incorporar la actividad psíquica arcaica en el proceso de constitución de una subjetividad autónoma.

Al inicio de sus carreras Freud y Breuer (1956) observaron que el síntoma desaparecía cuando el “enfermo describía detalladamente lo que le había ocurrido, logrando así dar a su emoción una expresión verbal”, y concluyen: “un recuerdo despojado de su carga afectiva es casi siempre totalmente ineficaz” (p. 4) (subrayado en el original)¹⁹⁴. Estas intuiciones muestran que una unificación entre el pensamiento y el afecto produce un efecto de cambio. Las emociones son tentativas de orientación hacia el mundo¹⁹⁵.

194 Ver el análisis de Lear (1995) sobre la histeria y las emociones en *Catharsis: fantasmes et réalite. L'Amour et sa place dans la nature : une interprétation philosophique de la psychanalyse freudienne* (p. 28).

195 Idea que según Lear (2005) ya está formulada en la *Rhétorique d'Aristote* (II,1, 1377b31-1378a5). Para Aristóteles, “una emoción debería ser concebida como un elemento esencial para construir un marco a través del cual se percibe el mundo”. Las emociones, afirma Aristóteles, “son todos

No he pretendido hacer una revisión exhaustiva del psicoanálisis como herramienta de transformación de la estructura psíquica humana; sin embargo, los puntos generales que he tocado permiten comprender el proceso de transformación que desencadena la interpretación psicoanalítica, y es en este punto donde el concepto de sublimación toma su fuerza e importancia. Para Freud (1999) la sublimación es el proceso psíquico por medio del cual la energía de la actividad pulsional arcaica es dirigida hacia objetivos creativos, es decir, la sublimación es esencialmente una actividad afectiva hacia formas más complejas. Pienso que el proceso psíquico de la sublimación permite la incorporación de la interpretación psicoanalítica y, de este modo, transformar la actividad pulsional y la estructura psíquica. En el marco del espacio analítico, la interpretación reconoce y nombra la actividad psíquica como origen de procesos y es así como esta actividad se configura como una emoción. La interpretación misma es actividad sublimatoria; le da unidad al psiquismo y produce el cambio: la interpretación genera una redefinición de las fronteras del psiquismo. La actividad psíquica es apropiada afectivamente y deja de ser una actividad extraña o exterior o un espíritu enigmático. Es esta unidad el origen de las formas creativas, sublimatorias, transformadoras del individuo singular.

Dicha unidad creada no es una armonía estable ni la supresión del conflicto psíquico, es el reconocimiento del movimiento abierto, permanente de alteración y de constitución, que no busca el pasado para encontrar un fundamento último, un origen insondable, una esencia primordial terrorífica inaccesible e inaceptable. Es un movimiento continuo de retorno a sí mismo, en un proceso que solo termina con la muerte.

esos sentimientos que cambian a los hombres hasta el punto de afectar sus juicios y que van también a la par con el dolor o el placer”. En la concepción aristotélica, interpreta Lear, la emoción no es simplemente un sentimiento o una reacción física: es fundamentalmente una *orientación hacia el mundo*. Las emociones se caracterizan también por sus reacciones físicas (sensaciones corporales), pero lo más importante es el hecho de que sitúan al individuo en el mundo (Lear, 1998, pp. 40-41). Es desde esta óptica que pienso el odio como una emoción capaz de crear un mundo individual y social estable, en su componente erótico. Llama la atención que Castoriadis no trabaje la problemática de las emociones a partir de la perspectiva abierta por Aristóteles. La investigación psicoanalítica y filosófica sobre las emociones es vasta y fecunda. Ver: Davidson, D. (1993). Essai 15 : La Théorie cognitive de l'orgueil de Hume, Actions et événements. En *Les actions et événements* (p. 305). PUF. De parte del psicoanálisis, ver: Ansermet, F., y Magistretti, P. (2010). *Les enigmes du plaisir* (p. 73). Editions Odile Jacob. Ver también: Brenner, C. (1974). On the nature and development of affects: A unified theory. *The Psychoanalytic Quarterly*, 43(4), 532-556. DOI: 10.1080/21674086.1974.11926686. Citado por Lear (1995).

En el proceso psicoanalítico la verdad es la capacidad de vivir en la interrogación abierta e ilimitada, aceptando la incertidumbre y la finitud de la vida¹⁹⁶; esta capacidad permite reconocer e identificar su propia actividad física. El final del proceso es la aceptación de la muerte de una manera de ser y de vivir, y la apertura a otras formas de estar en el mundo. La frase de Sócrates sobre la vida que se quiere vivir adquiere otra dimensión. Es una vida que incluye la actividad psíquica como parte de la subjetividad.

Tradicionalmente se considera la praxis psicoanalítica como un proceso que toma la forma de un proyecto de transformación del individuo, pero no de un individuo aislado por fuera de la sociedad. Este proceso de transformación es indisociable de una sociedad donde la interrogación sobre ella misma hace parte de su manera de ser¹⁹⁷. El espacio psicoanalítico no es un “laboratorio” cerrado y aislado de la sociedad. El psicoanálisis radicaliza la pregunta socrática y, por esto mismo, es inseparable de la interrogación política y filosófica sobre el tipo de sociedad a construir.

El psicoanálisis es una creación posible en una sociedad con un espacio público de interrogación que crea y promueve la libertad, y donde los individuos son capaces de vivir con la interrogación abierta sobre sí mismos y la sociedad, en un proceso permanente. Ahora bien, el psicoanálisis no promueve una forma particular de vida o de virtud; esto hace parte del proceso mismo de la autotransformación individual y social.

La perspectiva de cambio del individuo y de la sociedad no pasa por un proceso psicoanalítico de todos los individuos. El psicoanálisis es una nueva creación, otra manera de devenir una subjetividad, que al igual que las intuiciones de los poetas trágicos, señala el peligro de no tomar en cuenta la *hibris*, el exceso, lo pulsional, lo irracional, el odio. Tomarlo en cuenta no es reprimir o desconocer esa otra parte *obscura* del alma, sino reconocerla como elemento constitutivo de nuestro ser y nuestra manera de estar en el mundo. A partir de este reconocimiento-inclusión puede hacer parte de la polis democrática y de la subjetividad humana en una dinámica-dialéctica transformadora y creadora: *los poetas trágicos griegos, la filosofía y el psicoanálisis son*

196 Es el reconocimiento de la mortalidad no solo en el sentido de la muerte física, inevitable, sino fundamentalmente como aceptación de que no hay sentido asegurado y fijo de una vez por todas, y que la verdadera transformación pasa por el reconocimiento de la muerte final de la vida vivida.

197 El psicoanálisis en una sociedad totalitaria, cerrada a la interrogación sobre sí misma, no sería posible.

un patrimonio creado por la humanidad, herramientas indispensables para pensarnos como individuos y como sociedad, y para orientarnos en la búsqueda de una sociedad que nos parezca mejor.

A MANERA DE CONCLUSIÓN



Descendemos de una tradición infinitamente larga de asesinatos
(Freud y Einstein, 1993)¹⁹⁸.

La reflexión emprendida sobre el odio ha tenido dos ejes conceptuales centrales: la reflexión psicoanalítica y la ontología de la creación de Cornelius Castoriadis, con el propósito de hacer una articulación entre filosofía y psicoanálisis sobre la complejidad de la dinámica inseparable amor-odio en la sociedad humana.

El análisis que he intentado sostener toma distancia de la oposición metafísica de Freud entre dos fuerzas cósmicas enfrentadas en una guerra interminable: amor-odio, pulsión de vida-pulsión de muerte, *Eros* y *Tánatos*, y el bien y el mal. No se trata de promover o esperar el triunfo o la derrota de una de estas dos fuerzas. Tampoco sigo la línea freudiana del malestar en la cultura para pensar la crisis de las sociedades contemporáneas. Para Freud los valores éticos han sido creados para controlar el problema de la agresividad humana: este control se hace limitando y reprimiendo las pulsiones arcaicas. Esta reflexión de Freud está en la línea de la reflexión platónica. Muchos pensadores modernos la han sustentado y profundizado, y el resultado final de estos análisis conduce a pensar que la sociedad es, en general, una fábrica productora de malestar en los individuos. Los valores éticos, al reprimir la actividad pulsional, favorecerían una estructura psicológica de sufrimiento individual con la creación de un *súper yo* severo que somete a un *yo* inhibido y precario. Para Freud,

198 Hay traducción en español en Amorrortu Ediciones, correspondencia Freud y Einstein, llamada *¿Por qué la guerra?*

la vida ética sería necesariamente una vida de sufrimiento, y, por lo tanto, la relación entre el individuo y la sociedad, inevitablemente productora de infelicidad.

En este punto sigo a los poetas griegos, como ampliamente lo he expuesto. No se trata de reprimir las pulsiones por medio de un *súper yo* severo, sino de la elaboración de estas, para que participen en la institución de la polis democrática (pasiones instituyentes) y en el justo equilibrio productor de un “buen vivir” de los individuos. Para los griegos la vida consagrada a la simple satisfacción de los deseos y las pulsiones es la más desgraciada, así esté llena de placeres. La reflexión socrática muestra que una vida realizada no se puede organizar exclusivamente en la búsqueda de placeres de ese tipo. Las pulsiones, la *hibris*, el exceso corporal, deben hacer parte de la formación del carácter de los individuos, teniendo en cuenta lo que el espíritu considera honorable o justo, y el espíritu debe hacer también parte de lo que la razón considera verdadero, honorable y adaptado a un buen vivir. Para Sócrates, una ética justa debe partir de un conjunto de costumbres y prácticas colectivas que le permitan al psiquismo comprender y apropiarse de todo este conjunto de valores. En esencia, lo que se busca es interiorizar los valores de la verdad, el honor y lo correcto, para así poder establecer relaciones justas entre las diferentes partes del psiquismo. Estas relaciones justas deben armonizarse con las instituciones de la polis democrática. Este es el fundamento del buen vivir para Sócrates.

Pero como lo he mostrado ampliamente, el psicoanálisis es una nueva creación que permite pensar al ser humano y sus posibilidades de transformación verdadera no solo como individuo, sino también como sociedad. Para el psicoanálisis la pregunta fundamental no está centrada en el proceso de constitución del espíritu humano, sino sobre la creación de la subjetividad. Dicho cuestionamiento es también fundamental en la ontología de Castoriadis, en la medida en que es la subjetividad reflexiva la que articula el proyecto de autonomía social e individual. El proceso de reflexión sobre la creación de la subjetividad, el reconocimiento de sus emociones fundamentales (amor-odio), engendra o produce una comprensión que abre la posibilidad de una transformación del pensamiento, la sociedad y el sujeto. La comprensión de sí mismo como individuo, en proceso de constitución, da sentido y significación a su existencia individual y colectiva: es una actividad constitutiva. En este sentido, el pensamiento crítico reflexivo no se limita al conocimiento de objetos exteriores, sino que es, en esencia, una actividad transformadora mutua y continua del sujeto y del objeto. El movimiento de retoma y reconocimiento de la actividad psíquica arcaica, origen del amor y del odio, es también el origen de la creatividad humanas.

El proceso de subjetivación exige dos reconocimientos. En primer lugar, saber que el sujeto y la sociedad se autoinstituyen en una circularidad permanente¹⁹⁹. Y en segundo lugar, que este proceso necesita la incorporación y reconocimiento de la actividad pulsional psíquica arcaica. Esto significa que la responsabilidad se convierte en un valor constitutivo de este proceso. Si aceptamos que el cambio y la autodeterminación son siempre posibles en las sociedades humanas, el pensamiento reflexivo implica el cuestionamiento siempre abierto sobre sí mismo y la sociedad, y la posibilidad de una creación de instituciones sociales y valores que tomen en serio la responsabilidad de esa creación. Esto quiere decir, tener una responsabilidad con relación a su actividad pulsional arcaica (el odio, la *hibris*, el exceso, las pasiones, la rabia, el amor, entre muchas otras) y respecto a las creaciones de la sociedad, en la medida en que somos partícipes activos de ambos movimientos.

En el caso de la actividad psíquica arcaica, se trata de la aceptación y apropiación de la indeterminación y del no sentido, del origen incierto de todo y de todos, de lo *sin fondo*, es decir, comprender que la irracionalidad de la actividad pulsional arcaica no es un desorden total a reprimir, una “obscuridad total y terrorífica”²⁰⁰, sino fundamentalmente una actividad tanto creadora, como organizadora, que busca crear nuevas determinaciones, devenir racionalidad, promover la actividad crítica del pensamiento o generar nuevas formas artísticas. Se puede decir que esta actividad arcaica es en esencia “actividad instituyente-creadora” del lado del psiquismo. Se trata de la afirmación y reconocimiento del psiquismo como lugar de actividad creadora constante. Para afirmarlo de manera radical, la actividad mental pulsional debe ser retomada e incorporada en la subjetividad humana sin ser reprimida, contenida o eliminada. De esta manera, el movimiento de aceptación de responsabilidad de nuestra subjetividad se convierte en una intención, un deseo de transformación y una apertura creadora. La aceptación de la responsabilidad de nuestra actividad pulsional arcaica no es una actividad de juicio moral; aceptar la responsabilidad de la vida psíquica no es la creación de un *súper yo* exterior (interiorización de las represiones, limitaciones y las prohibiciones sociales) punitivo, o en el mejor de los casos, tolerante, que separa la actividad pulsional como algo negativo de la subjetividad.

199 Cuando hablamos de sociedad, incluimos el cosmos, los sistemas vivos no humanos, en una interrelación constitutiva inseparable.

200 Esta es la primera idea del “caos” originario en *La Théogonie* de Hesiodo. Una idea muy cercana a los terrores infantiles arcaicos. Ver: Castoriadis, C. (2004). *Ce qui fait la Grèce 1. D’Homère à Héraclite, sujet et vérité dans le monde social-historique* (p. 171). Seuil.

El punto de vista a partir del cual organizo la reflexión sobre la responsabilidad concibe el psiquismo arcaico como parte constitutiva de la subjetividad humana. Desde este punto de vista, una subjetividad reflexiva y crítica permitiría la creación de una instancia psíquica que no es simplemente el producto de la interiorización de los valores y las prohibiciones sociales, sino una instancia intrapsíquica que interroga y evalúa el proceso de su constitución como subjetividad; interrogación siempre abierta que se vuelve una forma de vivir y de existir²⁰¹. En la lógica de esta reflexión, el sujeto humano creado sabrá actuar y reaccionar frente a las exigencias o experiencias de su existencia, con un acto creativo, gracias a su capacidad siempre abierta de imaginar y crear respuestas y formas nuevas: una nueva subjetividad en la polis democrática.

La reflexión crítica y la pregunta siempre abierta son una posibilidad presente en los seres humanos. En la historia de la humanidad, en especial a partir de la creación griega, esta posibilidad se transforma en realidad efectiva en el sujeto singular y en creación social histórica en las sociedades democráticas, libres y autónomas: la creación de la democracia, la política, la filosofía, la libertad, la justicia en el mundo griego; la inmensa creación del Renacimiento de los siglos XV y XVI; el siglo de las luces en la Europa prerrevolucionaria; las revoluciones obreras del siglo XX; el movimiento de las mujeres y los jóvenes; la diversidad sexual. Desde mi punto de vista, vale la pena hacer algunas precisiones al respecto.

El psicoanálisis muestra el surgimiento del cambio en el proceso analítico como ruptura creadora que sobreviene en momentos inesperados del proceso. Pero el proceso analítico es de alteración constante, que solo se puede identificar en el momento de la ruptura que abre la posibilidad de la transformación del sujeto. Esto mismo se podría afirmar a propósito del proceso de creación artística. Al concentrarse únicamente en los momentos de ruptura del proceso creativo, se corre el riesgo de reducir la actividad de alteración y autoalteración psíquica y social a una actividad desencarnada y alienada. Las sociedades y los sujetos humanos son históricos y con capacidad creadora permanente. Separar la sociedad y los individuos entre los conceptos de heteronomía y autonomía nos llevaría a considerar que el movimiento dominante en la historia de la humanidad es la heteronomía: sociedades e individuos que no cambian, alienados en sus propios productos, y la idea de que las instituciones y las significaciones vienen desde afuera (dioses, mitos, ancestros, creencias). Esta oposición entre autonomía y heteronomía debe ser replanteada. Considero que una mejor comprensión del movimiento

201 Interrogación que no soportó la sociedad griega y produjo la muerte de Sócrates.

de cambio y transformación social e individual debe establecer la polaridad entre la actividad creadora y la racionalidad crítica, en un movimiento constante, creador de una subjetividad autónoma individual y social. Subjetividad que se puede expresar en forma de rupturas, pero también en transformaciones radicales, pero no perceptibles e identificables en el momento en el que se están dando. Desde esta perspectiva, la transformación social e individual no se vería a partir de un evento de aparición inesperada, sino de cosas nuevas, entidades que surgen compuestas de algunos saltos, avances, fracasos y momentos de inmovilidad aparente.

Se trataría de una transformación y de un cambio en el cual la tensión constitutiva instituyente-instituido no es global en el campo social-histórico, sino diferenciado en una pluralidad de nuevas formas heterogéneas. El movimiento de transformación social e individual no se presenta forzosamente de manera homogénea²⁰².

La sociedad debe ofrecer un presente, abrir la posibilidad de un futuro y formar individuos con capacidad de crear nuevas formas. Para Castoriadis la democracia es un régimen trágico que necesita la *autolimitación* para no caer en la desmesura, la *hibris*, el odio que puede conducir al hundimiento de la sociedad y del individuo.

Herederio de la tradición griega, Castoriadis considera que la democracia debe reconocer su propio exceso e imponer, por lo tanto, límites. Sería una forma de crear un equilibrio entre esas dos exigencias contradictorias, una especie de “justa medida” en el sentido aristotélico del término. Pero el análisis de Castoriadis sobre la antropogonía de Sófocles muestra que las *pasiones instituyentes*, la actividad pulsional arcaica (amor- odio), son condiciones necesarias para la institución social, y que, a mi manera de ver, las instituciones sociales no están radicalmente opuestas a las pulsiones. En este sentido, la *autolimitación* social e individual no es la creación de mecanismos de contrapoder destinados a limitar la actividad psíquica arcaica y, como he afirmado, la creación de un *súperyo* punitivo, severo y represivo, que debe contener el exceso de las pulsiones arcaicas. Pienso que la democracia debe asumir el riesgo del cuestionamiento ilimitado y construir individuos que puedan vivir con la interrogación abierta, que les permite el despliegue de su capacidad creativa: capacidad para deliberar y pensar en el espacio público de la ciudadanía.

202 Un ejemplo de esta creatividad de la historia, que no se presenta como una rareza inidentificable, puntual, o como una integración totalizante, es el largo proceso de transformación y de constitución de la subjetividad de las mujeres. Se trata de un movimiento de creación siempre abierto y continuo, que ha transformado, y continúa transformando, la sociedad en su conjunto.

La aceptación de la responsabilidad de la creación de la actividad psíquica -no como actividad de juicio moral exterior, sino como autoconstitución y autotransformación ilimitadas- sería una forma de *autolimitación creadora*²⁰³. Para terminar, es necesario insistir en la necesidad de cambiar nuestra manera de pensar o, mejor, la necesidad de aprender a pensar de otra manera. La “realidad psíquica” tiene un modo de ser propio que no funciona según los conceptos de la racionalidad y del lenguaje. El psiquismo humano no se reduce a la neurobiología del ser vivo. El psiquismo y la sociedad tampoco son ilusiones ideológicas o simples conceptos filosóficos: son nuevos objetos y creaciones radicales que deben ser pensados de otra manera.

Reflexionar sobre la sociedad y el sujeto humano, articulando los elementos fundamentales que los hacen posibles, entre ellos el amor y el odio, es pensarlos como una creación cuya esencia es la libertad del ser humano.

203 No pienso en una sociedad ideal de ciudadanos “filósofos” o “psicoanalizados”, una especie de “ilusión de futuro”. La pregunta política del tipo de sociedad a construir no la considero como un fin o una meta a realizar. La libertad, la democracia, la autodeterminación, debemos construirlas todo el tiempo.

EPÍLOGO



“Una vez el odio al otro se desencadena sus características biológicas se vuelven determinantes: color de la piel, rasgos morfológicos característicos, olores, gestos, enfermedades [...]”

(Castoriadis, 1990).

Este libro lo terminé de escribir dos meses antes de la pandemia, producto de un virus de alto contagio y letalidad (SARS-CoV-2). El brote epidémico empezó en la provincia de Wuhan en China, al parecer en el mes de noviembre de 2019, y rápidamente se diseminó al mundo. Lo que siguió es de todos conocido: pánico mundial, confusión, medidas sanitarias erráticas. Al final, aislamiento prolongado de las poblaciones y la impotencia de las sociedades frente a una pandemia que las pone en cuestión y que evidencia la pobre capacidad de su estructura sanitaria para enfrentar la crisis. Un problema sanitario mundial se fue configurando como una grave crisis social, política, económica y ecológica, cuyas consecuencias son impredecibles.

Al anonadamiento inicial producido por el evento, lo único pertinente era seguir las medidas sanitarias indicadas por las instituciones del Estado. La reflexión sobre el odio en las sociedades contemporáneas que vengo de presentar, parecía no tener ningún nexo con la crisis actual, pues el hecho desencadenante de esta era evidentemente de tipo biológico: un virus, una nanopartícula químicamente activa, productora de una enfermedad nueva y, por esto mismo, desconocida y de difícil manejo.

Sin embargo, como lo señalé a lo largo del libro, en especial en el capítulo tercero de la primera parte, y en el primer capítulo de la segunda parte, la crisis de la sociedad

contemporánea en la que el odio hace presencia como condición necesaria para pensar el fenómeno, permite entrever que el proceso de descomposición social viene de larga data y está ligado estrechamente a las crisis y metamorfosis del capitalismo.

Una descripción somera de lo que se podría llamar los desastres a la vida sobre el planeta, la ecología, y al planeta mismo, que ha producido el capitalismo durante su existencia hasta el momento, se podrían condensar en la siguiente forma:

- Los cambios y la inestabilidad climática debido a la creciente contaminación y polución atmosférica de las grandes fábricas productoras de mercancías.
- La toxicidad creciente debido a la contaminación atmosférica del aire que respiramos, y sus consecuencias patológicas sobre los humanos y los animales.
- Los desastres ecológicos producidos por cultivos masivos (por ejemplo, el caso de la palma africana), que destruyen equilibrios ecológicos milenarios y desaparecen especies animales y vegetales.
- Los desastres ecológicos han vuelto cada vez más vulnerable los monocultivos a las epidemias y, en consecuencia, el aumento del uso de insecticidas y de la resistencia de los insectos vectores causantes de estas epidemias. Este fenómeno también se presenta en los humanos por el uso indiscriminado y excesivo de los fármacos: la creación de resistencias de parte de las bacterias y los virus y la necesidad de crear nuevas y más potentes drogas.
- Los desastres ecológicos producidos por la predominancia de los monocultivos en detrimento de la variedad agrícola.
- La promoción para consumir cócteles de alta toxicidad: alimentos tratados con conservantes artificiales y el uso cada vez mayor de productos químicos para aumentar las capacidades deportivas y mejorar la competición, con el ideal ilusorio de un cuerpo y una mente sana.
- La creciente pauperización de poblaciones cada vez más excluidas del trabajo institucional y obligadas a labores marginales, cuya producción es aprovechada por el mercado capitalista (capitalismo de captación) sin ofrecer ninguna protección laboral ni seguridad social.
- La frecuente aparición de epidemias, producto de virus y bacterias (última pandemia Covid-19, de características mundiales, la crisis social y económica que la ha acompañado) y la consecuente vulnerabilidad de los seres humanos a estas epidemias asociadas a los desastres ecológicos. Esto ha posibilitado

que los virus de especies animales, con su hábitat propio lejos de los humanos, hayan encontrado vectores intermedios capaces de contaminar al ser humano. La pandemia actual ha evidenciado la dimensión de estos desastres.

- El miedo, pánico y odio que los acompaña ha tomado la forma de una extraña contaminación generalizada a las sociedades.
- El odio y el miedo han hecho presencia en la problemática social actual, en especial sobre las poblaciones más vulnerables: niños, niñas, mujeres, ancianos, jóvenes, personas con consumo problemático de sustancias psicoactivas, población LGTBI, personas con enfermedad mental, los inmigrantes y los pobres, los ataques y amenazas al personal sanitario, la estigmatización y el rechazo a personas infectadas por el virus. El odio ha exacerbado todas las formas de racismo y de intolerancia a la diversidad y a la diferencia.

A partir de estos desastres del capitalismo, lo que progresivamente se ha ido poniendo en cuestión es una de sus significaciones imaginarias centrales, que condensa la idea de progreso ilimitado, bienestar total y dominio racional del mundo apoyado en la ciencia y la tecnología. En el mismo movimiento ha ido surgiendo una nueva significación especie de metamorfosis, en donde lo central es la amenaza del desastre y, por lo tanto, el miedo y el odio, como emociones arcaicas, empiezan a ser dominantes.

Esta metamorfosis ha producido la inversión de la amenaza de desastre a la promesa de bienestar. Este es un proceso psíquico frecuente, que conduce a erotizar lo que aparece como negativo o inconveniente. En el caso de las adicciones, por ejemplo, la persona sabe que el objeto o la sustancia adictiva le hace daño, sin embargo, esto se convierte en fuente de placer.

Este proceso en el individuo también se presenta en la sociedad. La promesa de desastre es erotizada por la sociedad y termina convirtiéndose en una nueva significación dadora de sentido. El odio, y la destrucción que conlleva es, en términos psicoanalíticos, sexualizado, es decir, da sentido y crea lazos sociales. En la destrucción, en el desastre, en la promesa de fracaso, hay un placer erótico.

En esta nueva significación la oferta de sentido no se funda en el deseo de amar o vivir en el mundo, sino en la manera de defenderse y protegerse de las amenazas de este mundo. Lo que tiene sentido es el fracaso o el éxito. El exitoso es aquel que logra salir indemne de los peligros propios de lo que bien podría denominarse “sociedad del desastre”. Esta nueva dialéctica genera la exigencia y el miedo permanente frente

al deber de siempre tener que estar “a la altura de la situación o tener que ser fuerte”. Al final es tan complicado y problemático triunfar como fracasar. Los triunfadores viven en la fantasía de su fortaleza y ausencia de vulnerabilidad. Esto conduce a la pérdida de la multiplicidad y complejidad del ser humano. Por esta vía, el aislamiento y la pérdida de las relaciones efectivas es el producto de esta nueva configuración socioantropológica. Y el fracasado se siente sumergido en un mundo de desvalorización y desconocimiento, en donde el odio y la envidia hacen presencia. De nuevo, son las dos caras de una misma moneda.

Este resumen de los desastres y ruinas dejadas por el capitalismo abre la pregunta sobre las posibilidades de cambio y la viabilidad de la especie humana en la complejidad cósmica, biológica-ecológica, psíquica y social.

Este movimiento en apariencia imperceptible ha ido produciendo una verdadera transformación social: un presente y un futuro lleno de amenazas, de las que es muy difícil escapar; en este sentido, ser triunfador es una ilusión. Esta transformación no es una consecuencia lógica de los desastres del capitalismo. Se trata de una verdadera nueva forma, de una creación que se ha ido configurando en un largo proceso difícil de datar. Los desastres y metamorfosis del capitalismo anotadas en la lógica de la ontología castoridiana serían condiciones necesarias, más no suficientes, como componentes de la complejidad del fenómeno.

Esto quiere decir que un verdadero cambio social e individual no es posible entenderlo a partir de formulaciones simples (“nada volverá a ser igual”), o a partir de eventos (la pandemia actual) que, así tengan importancia, no son condiciones suficientes y necesarias para producir cambios sociales radicales.

En este análisis no trato de oponer una visión apocalíptica del mundo frente a una visión idealizada, visiones que siempre se acompañan de guerras nucleares y pandemias que extinguirán la humanidad o, por el contrario, el triunfo del bien sobre el mal o, en el momento actual, el triunfo de la ciencia y la tecnología sobre un nuevo enemigo, el Covid-19. Tampoco pretendo culpar al capitalismo como el productor intencional de todos los desastres: las instituciones y las significaciones imaginarias son creaciones del colectivo social y como tal no tienen una intencionalidad positiva o negativa. Es la política y la ética las que establecen la validez o la crítica de estas creaciones.

La promesa de desastre es una oferta de sentido que en esencia es un no sentido. El sufrimiento psíquico y social que se expresa en formas patológicas propias de la

enfermedad mental, incluye también la manía por el consumo de objetos, sustancias psicoactivas, sexo, imágenes y redes sociales.

La promesa de desastre, como nueva significación imaginaria dadora de sentido, construye un tipo de sociedad en donde predomina la rabia, el miedo, el odio, emociones arcaicas que no logran elaborarse adecuadamente en las protestas sociales. Es por esto que la fantasía de un cambio social a partir de la grave crisis social, política, económica y sanitaria actual, no va a generar un mundo nuevo; por el contrario, esta nueva significación encuentra el terreno abonado en la crisis actual para consolidarse y mantenerse. Las consecuencias desastrosas de la pandemia, en todos los niveles, encajan perfectamente en esta nueva significación.

La amenaza del desastre y su metamorfosis, la promesa del desastre crea sociedades e individuos cuyo vivir se concentra básicamente en el *sobrevivir*. Esto conduce al aplazamiento permanente de vivir la vida a partir del deseo: “por ahora sobrevivimos y luego viviremos”. Es la creación de una forma de pensar nutrida por el miedo y el odio, que desactiva el deseo, el pensamiento y la creación de nuevos posibles. En la base de la construcción de lazos sociales amorosos, eróticos, creadores de sociedad, de solidaridad, está el deseo. Es la pregunta creada en Atenas hace 2500 años y formulada por Sócrates: ¿cuál es la vida que queremos vivir? Pregunta que en el momento actual es de gran urgencia por su contenido político subversivo.

Crear nuevos posibles frente a los propuestos por la “sociedad del desastre”, pasa por comprender que el odio, el miedo y las emociones arcaicas del psiquismo humano son creadores de lazos, relaciones, formas de pensar y desear que están siempre presentes en el hacer humano. No se trata de caer en un fatalismo o pesimismo inexorable o, por el contrario, un optimismo ilusorio, ambas son categorías pasivas e inmovilizadoras y con un gran componente imaginario, apoyadas en el miedo y la desesperanza. El trabajo político actual para la creación de nuevos posibles pasa por la apertura de nuevas formas de relacionarnos, de pensar, vivir, desear y amar. Es una manera de asumir la multiplicidad y la complejidad de lo humano, de aceptar su fragilidad y vulnerabilidad. Es una invitación a superar las dualidades metafísicas de una guerra eterna entre el bien y el mal. El odio y el amor no se excluyen, se implican y son parte constitutiva de lo humano. En esta dialéctica se crea una subjetividad reflexiva capaz de construir un deseo propio que le dé sentido a la vida, tanto en el dominio individual como en el social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS



SIGMUND FREUD

- Freud, S. (1911). Formulations sur les deux principes de l'advenir psychique. En *OCP* (vol. XI). PUF.
- Freud, S. (1913). *Totem y tabú*. Beacon Press.
- Freud, S. (1914). Pour introduire le narcissisme. *Jahrbuch der Psychoanalyse*.
- Freud, S. (1915). Pulsions et destins des pulsions. En *OCP* (vol. XIII). PUF.
- Freud, S. (1923). *Psychoanalyse und Libidotheorie, Gesammelte Werke* (vol. XVII). Imago Publishing Co.
- Freud, S. (1930). *Malaise dans la civilisation*. PUF.
- Freud, S. (1938). *L'Analyse avec fin et analyse sans fin. Résultats, idées, problèmes II, 1921-1938*. PUF.
- Freud, S. (1940). *Abrégé de psychanalyse*. PUF.
- Freud, S. (1962). *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Gallimard.
- Freud, S. (1967). *L'Interpretation des rêves*. PUF.
- Freud, S. (1968). Deuil et mélancolie. En *Métapsychologie*. Gallimard.
- Freud, S. (1968). *Obras completas XVIII, psicología de las masas y análisis del yo*. Amorrortu.
- Freud, S. (1969). Contribution à la psychologie amoureuse (2) : Sur le plan general des rabaissements dans la vie amoureuse. En *Vie sexuelle*. PUF.

- Freud, S. (1969). L'homme. En *Oeuvres complètes X. Contribution à la psychologie amoureuse*. PUF.
- Freud, S. (1975). *Résultats, idées, problèmes II*. PUF.
- Freud, S. (1978). *Névrose, psychose et perversion, sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine*. PUF.
- Freud, S. (1981). *Au-delà du principe de plaisir, essais de psychanalyse*. Payot.
- Freud, S. (1981). *Malaise dans la civilisation*. PUF.
- Freud, S. (1981). *Psychologie des foules et analyse du moi, essais de psychanalyse*. Payot.
- Freud, S. (1984). *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*. Gallimard.
- Freud, S. (1985). Formulation sur les deux principes du fonctionnement psychique. En *Résultats idées, problèmes I (1921-1938)*. PUF.
- Freud, S. (1989). *D'un type particulier de choix d'objet chez l'homme* (vol. X). PUF.
- Freud, S. (1989). *Métapsychologie, pulsions et destins*. Gallimard.
- Freud, S. (1992). *Cinq psychanalyses, remarques sur un cas de Névrose obsessionnelle*. PUF.
- Freud, S. y Breuer, J., (1956). *Etudes sur l'hystérie*. PUF.
- Freud, S. (1993). Contribution à la psychologie amoureuse (1) : un type particulier de choix objectal chez l'homme. En *Oeuvres complètes X*. PUF.
- S. Freud, y Einstein, A. (1993). ¿Pourquoi la guerre ? En *Oeuvres complètes XIX*. PUF.

CORNELIUS CASTORIADIS

- Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Seuil.
- Castoriadis, C. (1986). *Les carrefours du labyrinthe II, domaines Del 'homme*. Seuil.
- Castoriadis, C. (1989). Fait et à faire. En G. Busino (ed.), *Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis* (pp. 457-514).
- Castoriadis, C. (1990). *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*. Seuil.
- Castoriadis, C. (1991, diciembre). La decadencia de Occidente [en persona].

Castoriadis, C. (1992). Les dimensions de la réalité dans la clinique des psychoses. En *Piera Aulagnier et la psychose* (p. 35). Ecole de Propédeutique à la Connaissance de l'Inconscient (EPCI), Journée d'Etudes du Samedi.

Castoriadis, C. (1997). *El avance de la insignificancia*. Eudeba.

Castoriadis, C. (1997). *Les carrefours du labyrinthe V. Fait et à faire*. Seuil.

Castoriadis, C. (1999). *Les carrefours du Labyrinthe VI. Figures du pensable*. Seuil.

Castoriadis, C. (2002). *Sujet et vérité dans le monde social-historique*. Seuil.

Castoriadis, C. (2004). *Ce qui fait la Grèce 1. D'Homère à Héraclite, sujet et vérité dans le monde social-historique*. Seuil.

Castoriadis, C. (2005). *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*. Seuil.

OBRAS DE OTROS AUTORES

A

Ameisen J. (2003). *La Sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*. Seuil.

Ameisen, J. (2010). L'Autodestruction au coeur du vivant. En F. Ansermet y P. Magistretti, *Neurosciences et psychanalyse : une rencontre autour de la singularité* (pp.139-147). Editions Odile Jacob.

Ansermet, F., y Magistretti, P. (2010). *Neurosciences et psychanalyse*. Editions Odile Jacob.

Ansermet, F., y Magistretti, P. (2010). *Les enigmes du plaisir*. Editions Odile Jacob.

Arendt, H. (1996). *La vie de l'esprit* (tomo 1). PUF.

Arendt, H. (2002). *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur banalité du mal*. Quarto Gallimard.

Arendt, H. (2002). *Les origines du totalitarisme*. Quarto Gallimard.

Arendt, H. (2005). *Journal de pensée* (2). Seuil.

Arendt, H. (2016). Du mensonge à la violence. *Philosophie Magazine, Hors-Série*, 28, 36-41.

Aulagnier, P. (1975). *La violence de l'interprétation*. PUF.

Aulagnier, P. (1992). *Piera Aulagnier et la psychose*. Ecole de Propédeutique à la Connaissance de l'Inconscient (EPCI), Journée d'Etudes du Samedi.

Aulagnier, P. (2001). *Un interprète en quête de sens*. Edit. Ramsay.

B

Baudelaire, C. (1999). *L'ART romantique*. Flammarion.

Bauman, Z., y Dessel, G. (2014) *El retorno del péndulo. Sobre el psicoanálisis y el futuro del mundo líquido*. Fondo de Cultura Económica.

Bazalgette, G. (2016). *La folie et la psychanalyse*. Editions Campagne Première.

Birraux, A., y Lauru, D. (2012). *L'Énigme du suicide à l'adolescence*. Albin Michel.

Blum, H. (1997). Clinical and developmental dimensions of hate. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 45, 360.

Brenner, C. (1974). On the nature and development of affects: A unified theory. *The Psychoanalytic Quarterly*, 43(4), 532-556. DOI: 10.1080/21674086.1974.11926686

Burroughs, W. (2001). *Ultimes paroles*. Christian Bourgois.

C

Camus, A. (1996). *El mito de Sísifo. Ensayo sobre el absurdo*. Losada.

Canetti, E. (1977). *Masa y poder*. Alianza Editorial.

Colli, G. (2014). *La naissance de la philosophie*. Éditions de l'Éclat.

D

Das, V. (2016). *Violencia, cuerpo y lenguaje*. Fondo de Cultura Económica.

Davidson, D. (1982). *Philosophical essays on Freud*. Editions R. Wolheim and J. Hopkins, Cambridge University Press.

Davidson, D. (1993). *Actions et événements*. Epiméthée.

Davidson, D. (1993). Essai 15 : La théorie cognitive de l'orgueil de Hume, actions et événements. En *Les actions et évènements* (p. 305). PUF.

De M'Uzan, M. (1977). *De l'Art à la mort*. Gallimard

De Toqueville, A. (1835-1840). *De la démocratie en Amérique*. C. Gosselin.

Delcomminette, S. (2010). Liberté et autonomie : Castoriadis critique de Platon. En S. Klimis, P. Caumières y L. Van Eynde (eds.), *Castoriadis et les Grecs* (pp. 151-172). Facultés Universitaires Saint Louis.

Dostoïevski, F. (1992). *Les carnets du sous-sol* (André Markowicz, traductor). Actes Sud, Colección Babel.

Dupuy, J. (2002). *Avions-nous oublié le mal ? Penser la politique après le 11 septembre*. Bayard.

Durkheim, E. (1897). *Le suicide : étude de sociologie*. Félix Alcan.

E

Enriquez, E., y Haroche, C. (2002). *La face obscure des démocraties modernes*. Erès.

F

Foucault, M. (1988). Un cours inédit. *Magazine littéraire*, 36.

Fromm, E. (1941). *El miedo a la libertad*. Paidós Studio.

Froté, P. (1998). *Cent ans après*. Gallimard, Connaissance de l'Inconscient Collection.

G

Green, A. (2010). *Vie et mort de l'inconscient freudien. L'Inconscient : recherche, écoute, métapsychologie*. PUF.

Günter, G. (1964). *Zur Person : portraits in frage und antwort*. Feder Verlag.

H

- Hassoun, J. (2008). La passion mélancolique. *Revue de Psychanalyse Filigrane*, 17.
- Hobbes, T. (1981). *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.

J

- Juranville, A. (2003). *Lacan et la philosophie* (2 édition « Quadrige »). PUF.

L

- Laplanche, J. (1970). *Vie et mort en psychanalyse*. Flammarion, Nouvelle Bibliothèque Scientifique.
- Laplanche, J. (1971). *Diccionario de Psicoanálisis*. Labor.
- Lauru, D. (2015). *De la haine de soi à la haine de l'autre*. Éditions Albin Michel.
- Le Guen, C. (2008). *Dictionnaire freudien*. PUF.
- Lear, J. (1995). *L'Amour et sa place dans la nature : une interprétation philosophique de la psychanalyse freudienne*. PUF.
- Lear, J. (1998). *Open minded: working out the logic of the soul*. Harvard University Press.
- Lear, J. (1998). Restlessness, phantasy, and the concept of mind. En *Open minded: working out the logic of the soul* (p. 80-122). Harvard University Press.
- Lear, J. (2000). *Happiness, death, and the remainder of life*. Harvard University Press.
- Lear, J. (2003). *Therapeutic action: an earnest plea for irony*. Other Press.
- Lear, J. (2006). *Freud L'invention de l'inconscient*. Eyrolles.

M

- Mann, T. (1935). *La descente aux enfers (Prélude)*. *Joseph et ses frères I* (L. Vic, traductor). Gallimard.

Mann, T. (2006). Freud et l'avenir. En R. Jaccard, *Freud*. Presses Universitaires de France, « Perspectives critiques ».

Marcusse, H. (1955). *Eros y civilización*. Sarpe

Masi, F. (2010). *Penser sa propre mort. Contribution psychanalyse au problème de la caducité de la vie*. Edit. Ithaque.

Maturana, H., y Varela, F. (1999). *L'Arbre de la connaissance*. Addison-Wesley.

N

Neiman, S. (2016). La théodicée la plus radicale du XX^e siècle. *Philosophie Magazine, Hors-Série, 28*, 49.

Nietzsche, F. (1972). *La genealogía de la moral* (Andrés Sánchez Pascual, traductor). Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra* (Andrés Sánchez Pascual, traductor). Alianza Editorial.

Nussbaum, M. (2019). *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual*. Paidós, Estado y Sociedad.

P

Platón. (1992). *La République. Libro VII*. Ed. Gredos.

Pol-Droit, R. (2008). *Une brève histoire de la philosophie*. Flammarion.

R

Rastier, F. (2007). Sciences de la culture et post-humanité. En *Actes du séminaire du sujet – théorie et praxis* (vol. 7). Recuperado desde [www.lutecium.fr\(stp\)rastier.html](http://www.lutecium.fr(stp)rastier.html)

Rea, C. (2011). Corporéité et inconscient. Merleau-Ponty et Castoriadis face aux interrogations de la psychanalyse. En K.Novotný, T. S. Hammer, A. Gléonec y

P.Špecián (eds.), *Thinking in Dialogue with Humanities. Paths into the Phenomenology of Merleau-Ponty*. Zeta Books.

Richard, F., y Urribarri, F. (2005). *Autour de L'oeuvre d'André Green, enjeux pour une psychanalyse contemporaine*. PUF.

Roussillon, R. (2009). *Pulsion de mort et apoptose, in neuroscience et psychanalyse*. Editions Odile Jacob.

S

Smith, A. (1999). *Théorie des sentiments moraux*. PUF.

Stangneth, B. (2016). *Eichmann Avant Jérusalem ; la vie tranquille d'un génocidaire*. Calmann-Lévy.

Stern, D. (1989). *Le monde interpersonnel du nourrisson*. Paidós.

T

Tardieu, J. (2009). *Obscurité du jour. 34èmes Rencontres de Saint-Alban*.

V

Vernat, J. (2005). El Edipo de Sófocles. En J. Vernant y P. Vidal-naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. La Découverte.

Vygotsky, L. (1995). *Pensamiento y lenguaje*. Paidós.

W

Wilhem, R. (1933). *Psicología de las masas del fascismo*. Roca.

Winnicott, D. (1993). *Realidad y juego*. Editorial Gedisa.

Z

Zaltzman, N. (2016). Les dimensions de la réalité dans la clinique des psychoses. *Psicología Clínica*, 137-157.

SOBRE EL AUTOR



JOSÉ MALAVER

Médico de la Universidad del Valle, maestría en Filosofía de la Universidad del Valle, Doctor en Filosofía de la Universidad París 8, Psicoanalista en ejercicio, editor y escritor de la Revista de Pensamiento Crítico *Ensayo y Error*, traductor del francés al español de varios textos de la obra de Cornelius Castoriadis, profesor del posgrado en Psiquiatría de la Universidad Libre y asesor en Salud Mental de la Secretaría de Salud Pública de Cali.

Distribución y Comercialización

Distribution and Marketing

Universidad Santiago de Cali

Publicaciones / Editorial USC

Bloque 7 - Piso 5

Calle 5 No. 62 - 00

Tel: (57+) (2+) 518 3000

Ext. 323 - 324 - 414

editor@usc.edu.co

publica@usc.edu.co

Cali, Valle del Cauca

Colombia

Diseño y diagramación

Design and layout by

Artes Gráficas del Valle S.A.S.

Este libro fue diagramado utilizando fuentes tipográficas Minion Pro en el contenido del texto y Ubuntu para los títulos.

Se Terminó de imprimir en agosto, en los talleres de Artes Gráficas del Valle S.A.S.
Cali - Colombia 2021.

Fue publicado por la Facultad de Educación de la Universidad
Santiago de Cali.