

Conflicto, odio al otro(a) y democracia

Por: Harol Valencia López, PhD
Profesor Titular del Programa de Filosofía
Universidad de Cartagena
Colombia

Eje temático: Teoría y Filosofía política

Resumen

Para dar elementos de dilucidación a la relación de conceptos que plantea el título de nuestra ponencia, hemos estructurado en tres componentes la argumentación: En primera instancia, partimos haciendo una lectura del conflicto en clave positiva, en el sentido de que el problema no es que existan conflictos, pues la elaboración del sujeto humano es en sí misma conflictiva y la convivencia social es también inherentemente conflictiva, sino que el problema es cuando los conflictos se pretenden “resolver” a través de formas violentas (directa, estructural, cultural o simbólica). Desde esta perspectiva, empleando la teoría de la psique de Cornelius Castoriadis, examinaremos “las raíces psíquicas y sociales del odio”, las tendencias profundas de la psique y de los grupos. Tendencias que cuando se conjugan y manipulan políticamente, se convierten en fuentes de violencia y disolución social.

En un segundo momento, tematizamos en qué sentido, de acuerdo con autores como Sigmund Freud y Cornelius Castoriadis, el odio a lo distinto(a), (extranjero, por religión, por opción sexual, o procedencia cultural, entre otros) manipulan lo que denominó Freud en “El malestar en la cultura” (1989): “el narcisismo de las pequeñas diferencias” y Castoriadis denomina: “Las raíces psíquicas y sociales del odio” (2002). También aclararemos la especificidad del odio racista.

En el tercer y último componente, concluimos argumentando que una sociedad democrática, en sus aspectos sustantivos(igualdad no sólo formal, inclusión, participación, educación, alternancia en el poder, respeto por la diferencia, resolución pacífica de los conflictos), no simplificada a elecciones, regla de mayorías o procedimientos, permitiría la minimización de las tendencias profundas del odio que subyacen en la psique y en los grupos, posibilitando la resolución comunicativa de los conflictos y una convivencia pluralista con el diferente, el “extraño”, los otros(as).

Objetivos

*Dilucidar qué son las tendencias profundas de la psique y la sociedad y como intervienen en la génesis del odio al diferente.

** Determinar la especificidad del odio racista con respecto a otros tipos de odio.

***Sustentar por qué la democracia en un sentido sustantivo posibilita la minimización de las tendencias profundas del odio que subyacen en el sujeto y los grupos.

****Mostrar la relación entre democracia sustantiva y una subjetividad autónoma, reflexiva y deliberante.

Metodología

Apoyándonos en análisis de autores como Sigmund Freud y Cornelius Castoriadis,

discernimos en qué sentido los odios xenofóbicos, racistas, nacionalistas, de género, tienen un substrato psíquico y social que permite explicar por qué son activados y movilizados a partir de lo que Freud denominó en “El malestar en la cultura”, “el narcisismo de las pequeñas diferencias” (1.999), y Castoriadis “las tendencias profundas de la psique y la sociedad” (2002), y por qué el odio racista es de los más destructivos y virulentos. Por último, argumentamos en qué sentido una organización social sustantivamente democrática (aquí distinguiremos entre democracia liberal-representativa, deliberativa, republicana y sustantiva), contribuye a formar ciudadanos(as), autónomos, reflexivos y deliberantes, que no permiten activar y dejarse manipular los reservorios de odio que habitan en las profundidades del inconsciente subjetivo y colectivo.

1. Conflicto, odio y el otro(a)

Los conflictos, la lucha, el enfrentamiento son constantes en la historia de la humanidad. Conflictos que se manifiestan y se concretan en guerras, exclusiones, persecución, discriminación, odio y exterminio de unos grupos sobre otros. En una primera aproximación se puede entender el conflicto como *contraposición de intereses y/o percepciones*, como lo expresa Marc Ross:

El conflicto tiene que ver con los fines concretos que los adversarios persiguen y, al mismo tiempo, con las interpretaciones que éstos hacen de lo que está en disputa. La mayoría de las veces el asunto en controversia es el punto focal de soterradas diferencias de las que los antagonistas sólo tienen un conocimiento parcial; diferencias estas que, si se ignoran, es muy probable que más adelante salgan de nuevo a la superficie¹.

La especie humana se puede definir como «conflictiva» en la medida en que tales contraposiciones de intereses, ideologías, pugna de poderes, están siempre presentes en todas las sociedades y actividades humanas. La historia de la humanidad puede ser descrita en buena parte, no como la entendió Marx: “la historia de la lucha de clases”², sino como la historia de sus conflictos, siendo la lucha de clases uno de los diversos conflictos.

La propia constitución de la *psique*, del sujeto humano, como lo muestra el psicoanálisis, no es mecánica, ni lineal, sino conflictiva. Algunos de los conflictos más fuertes, muchas de las batallas decisivas tienen que ver con nuestros propios demonios interiores, fantasmas, temores.

Pero también, como lo mostró Sigmund Freud en “El malestar en la cultura”, de las tres fuentes del sufrimiento humano: La naturaleza externa, nuestro propio cuerpo y los otros seres humanos. La tercera fuente: los otros seres humanos³, constituyen la mayor fuente de sufrimiento y conflicto no sólo en la medida en que los otros me explotan, humillan y agreden, sino cuando los seres que amamos mueren, nos abandonan o son violentados por las

1 Citado por Francisco A Muñoz, *¿Qué son los conflictos?*, En: *Manual de Paz y los Conflictos*, Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, España, p. 152, 2004.

2 Véase: Marx, Carlos & Engels, Federico, *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p.38.

3 Aunque paradójicamente sin ellos no es posible la cultura y seguramente la vida se tornaría vacía y más difícil.

fuerzas naturales o por los otros hombres. De todas las fuentes del sufrimiento humano, la producida por los otros seres humanos, es quizás la que resulta más dolorosa y trágica, pues a diferencia de los poderes naturales que en gran medida nos resultan independientes y extraños, este sufrimiento proviene de nosotros mismos y dependería de nuestras propias capacidades el poder evitarlo⁴. De tal forma que la vida social genera, como lo constatamos a diario, conflictos en muchos ámbitos: el económico, el político, religioso, ideológico, cultural, sexual, de género, etc.

Ahora bien, sin comprensión de los conflictos poco podremos hacer para que estos se reduzcan o se transformen en oportunidades de superar las situaciones negativas. La comprensión de los conflictos exige construir una filosofía del conflicto capacitada para entender el origen y las causas de los conflictos, su evolución y comportamiento. Pero, la filosofía no lo podrá hacer sola, sino que tiene que tener en cuenta las aportaciones de diversas áreas del conocimiento como la sociología, la antropología, la psicología, la historia, la política, etc, resultando la dilucidación de los conflictos un conocimiento multidisciplinario.

El propósito de comprender los conflictos es transformarlos, superarlos. En ese sentido, buena parte de los esfuerzos de la humanidad han consistido y consisten en aprender a resolver los conflictos para vivir en paz. Es así como la historia de la humanidad en sus creaciones culturales como la política, la filosofía, la ética y el derecho es también la búsqueda por descifrar, comprender y superar las distintas raíces de los múltiples conflictos que han atravesado y perviven en la vida de hombres, mujeres y pueblos. Desde tal perspectiva, no soslayamos, como tradicionalmente se ha hecho en el imaginario colectivo, el sentido positivo, creativo, transformador, generador de cambio, que puede poseer el conflicto y lo diferenciamos de la violencia, pues hay violencia cuando se impide el desarrollo de las potencialidades (capacidades) del otro(a), cuando se niega en diversos sentidos al diferente sólo por serlo, la violencia es una forma de dirimir el conflicto negando o suprimiendo al adversario. Como lo expresó el filósofo colombiano Estanislao Zuleta: “Sólo un pueblo escéptico de la guerra y maduro para el conflicto, es un pueblo preparado para la paz”⁵.

1.1. Las raíces psíquicas y sociales del odio al otro(a)

Los conflictos, la lucha, el enfrentamiento son constantes en la historia de la humanidad. Conflictos que tramitados por vía violenta se han manifestado en guerras, exclusiones, persecución, discriminación, odio y exterminio de unos grupos sobre otros. Este odio a lo diferente es un aspecto que, por ejemplo, se ha cultivado en el largo conflicto vivido en Colombia.

⁴Para Freud, “(...) el sufrimiento nos amenaza por tres lados: desde el propio cuerpo que, condenado a la decadencia y a la aniquilación, ni siquiera puede prescindir de los signos de alarma que representan el dolor y la angustia; del mundo exterior, capaz de encarnarse en nosotros con fuerzas destructoras omnipotentes e implacables; por fin, de las relaciones con otros seres humanos. El sufrimiento que emana de esta última fuente quizá nos sea más doloroso que cualquier otro; tendemos a considerarlo como una adición más o menos gratuita, pese a que bien podría ser un destino tan ineludible como el sufrimiento de distinto origen(...)”. Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1.993, p. 22.

⁵ Véase: Zuleta, Estanislao, “*El diálogo es hoy una necesidad de la humanidad*”, Discurso de Estanislao Zuleta al M-19, 1989. Consultado en diario el Tiempo, 6 de enero de 2017. Estanislao.

<http://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/discurso-de-estanislao-zuleta-al-m-19-en-1989/15274538>

El odio al *otro*, desde el punto de vista psicoanalítico, se instala a través de dos canales. Un canal se dirige al otro real, como revés de la imagen positiva de sí mismo. El otro canal refracta en odio a sí mismo, porque el *YO* como fabricación social es uno de los primeros extranjeros en uno mismo. Es el extranjero que habita en mí y que el proceso de socialización me ha forzado a alojar. Este odio de sí mismo tiene como característica su universalidad, y el sujeto necesita desplazarlo hacia objetos exteriores para infantilmente canalizar la agresión a sí mismo.

Ese odio a sí mismo puede ser susceptible de ser manipulado y movilizado como proyección social. Entonces, en términos del filósofo colombiano Rubén Jaramillo Vélez:

Yo busco al otro y lo considero culpable de mi desgracia y de mi angustia, y ese otro puede ser entonces el judío, el negro. El liberal, si soy conservador, o el conservador si soy liberal, para referirnos a lo que sucedía en Colombia hace apenas unos cincuenta años. Era tan fácil en el campo, la vereda, dado el carácter bien precario que caracterizaba a la vida rural en esa época, declarar al otro culpable de mi desgracia porque usaba como emblema un color que congregaba a las gentes. Y aún más fácil era llamar "comunista" a quien no se comprendía, pues el anticomunismo fue siempre también una forma expedita de proyectar en el otro el propio odio. El odio colectivo y la proyección paranoide es un resultado de la organización del prejuicio. Porque el prejuicio negativo tiene un aspecto positivo, son caras de una misma moneda. Si se tiene un prejuicio, por ejemplo, contra un grupo racial, es porque se está valorando el propio grupo racial, si se tiene un perjuicio contra el negro o contra el indígena es porque se está considerando que la pertenencia a la raza blanca lo eleva a uno automáticamente. La Alemania Hitleriana fue un ejemplo dramático de cómo todo un pueblo fue movilizado a esta proyección y a este narcisismo denominado en psicoanálisis el *YO* grandioso, la idea de que por el hecho de pertenecer a una determinada comunidad racial se era superior y que por lo tanto todos los demás grupos raciales y étnicos podrían ser objeto de la expropiación y del asesinato, como sucedió en primer lugar con los judíos, pero también luego con los rusos, los eslavos, con todos los pueblos que sojuzgaron los ejércitos nazis⁶.

Precisamente, llama la atención que ese odio sea reanimado y revivido en momentos en que el cuerpo social experimenta, con una intensidad más fuerte que de costumbre, la necesidad de encontrar un objeto malo, un "enemigo interno-externo", sobre quien hacer recaer: la perversidad, la maldad, las culpas de lo malo que le sucede. El quizás más grande manipulador que ha dado la historia y con una tremenda intuición para la psicología de masas, Hitler, lo expresó contundentemente en la frase de: "si no hubiesen existido los judíos habría que haberlos inventado".

Esta tendencia profunda de la psique de sentir con hostilidad todo lo que no es ella misma, lo otro, lo distinto lo que representa una amenaza, un peligro, la podemos denominar **la raíz psíquica del odio**, y es generalmente reforzada, movilizada, explotada políticamente, como lo hizo el fascismo, al conjugarse con la otra tendencia profunda de las sociedades, de los grupos, las comunidades a su clausura. Esto es, la tendencia al cierre de toda sociedad, a hacer imposibles ciertas preguntas, su rechazo y hostilidad frente a lo extraño, a lo otro(a). Esta otra tendencia la podremos denominar **la raíz social del odio**.

6 Jaramillo Vélez, Rubén, *La lucha contra el olvido como lucha contra el fascismo*, En: Revista Aquelarre, V 3 N° 5, Universidad del Tolima, Ibagué, Colombia, Año 2004, p.18.

Cada sociedad se instituye creando su propio mundo, sus significaciones imaginarias⁷ que la cohesionan y le dan sentido a la vida de los individuos y al “nosotros” de la comunidad, la necesidad de sentido es la que establece límites, fronteras. La frontera primordial no es geográfica ni étnica: es la frontera del sentido, del significado, lo que determina el “nosotros”. La diferencia entre cada sociedad queda establecida a partir del establecimiento de un cerco que cumple una función defensiva. Ese cerco además está al servicio de la heteronomía de dicha sociedad. La sociedad a partir de dicho cerco intenta defender su propio sentido, tanto de la amenazante presencia de otras sociedades (que podrían cuestionar la propia identidad) como del accionar de la imaginación de sus integrantes, y también del imaginario social instituyente del colectivo, que tienden a desestabilizar a lo instituido. En esa creación del mundo, siempre encuentra lugar la existencia de *otros* humanos y de *otras* sociedades, en ese encuentro, esquemáticamente hablando, se dan tres posibilidades de relación:

1. Las instituciones de esos otros, sus significaciones imaginarias pueden ser consideradas como superiores a las nuestras
2. Sus instituciones, costumbres, pueden ser consideradas como inferiores
3. Sus instituciones, significaciones, pueden ser consideradas como “equivalentes” a las nuestras.

Si se consideran como superiores eso representa el suicidio de las nuestras y por tanto no tiene cabida, en aspectos parciales tal vez, pero si se acepta su institución como superior eso implica la supresión, la disolución de lo inferior.

Si se consideran que son equivalentes, eso implica que sería indiferente cambiar unas por otras, lo cual no sucede porque sería desinvertir⁸ lo que da significado al mundo de significaciones instituidas que dan sentido a la vida de los individuos o de las comunidades: no es igual que acepte la infibulación de las niñas o que no la acepte, que le corte las manos a los ladrones o que no, que sustituya mis dioses por lo de los otros.

La idea de que los otros son simplemente otros, son “incomparables”, es una creación histórica que va contra la corriente de las tendencias de lo instituido socialmente. La verdad es

7 En una aproximación al concepto de **significación imaginaria social(SIS)**, podemos connotarlas como creaciones libres de la colectividad anónima (aunque existen sobre ellas constricciones internas, externas, históricas e intrínsecas), son sociales, porque las comparten los miembros de una colectividad, son también imaginarias, porque no se pueden reducir, ni se pueden deducir de referentes “reales” o “racionales” (la “realidad” y la “racionalidad” son sus productos, instituidos de modo diferente en cada época), no son “racionales” (no son lógicas, no dependen de una deducción), ni son “reales” (no son sacadas, “abstraídas” del mundo físico), sino que son creaciones de la imaginación colectiva y anónima que mantienen cohesionada y unida la sociedad. Y son significaciones, esto es, no exactamente “ideas” o “representaciones” sino el cemento de la vida social que mantiene unidas las ideas, las representaciones, los actos, etc. Ejemplos de significaciones imaginarias sociales son: los dioses, los espíritus, los mitos, los tótem, los tabúes, la familia, la soberanía, la ley, el ciudadano, la justicia, el Estado, la mercancía, el capital, el interés, la realidad, etc. Las significaciones imaginarias sociales cumplen una triple función dentro de una sociedad: 1. Constituyen el conjunto de representaciones mediante las cuales un grupo constituye un mundo, se sitúa en él, se auto representa. 2. Definen las funciones de los miembros de un grupo, el qué hacer, adorar a dios, incrementar el desarrollo de las fuerzas productivas, buscar la fama, etc. 3. Determinan el tipo de afectos predominantes en una sociedad. Por ejemplo, la fe cristiana en la sociedad católica, el ansia de consumir, la novedad por lo nuevo en el capitalismo contemporáneo. Desarrollaremos inextenso lo pertinente a las significaciones imaginarias sociales (SIS) en el capítulo IV de nuestra tesis. Sin embargo, véase: Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol II. El imaginario social y la sociedad, Tusquets Editores, Barcelona, 1989, p. 283 y ss. Castoriadis, Cornelius, *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 187 y ss.

8 Quitar, retirar la energía libidinal que se ha depositado, cargado o investido a algo o alguien.

que los otros casi siempre han sido instituidos como inferiores, esa es la propensión “natural” de las sociedades humanas.

2. Poder y democracia

Conflicto y poder han estado íntimamente relacionados, pues de la manera en que se obtiene, ejerce, se delega, distribuye y se conserva el poder, puede ser una fuente de solución o de generación de conflictos. El movimiento del poder está en estrecha relación con el movimiento de la significación. Por una parte, quien es dueño del poder tiene el poder de la significación y viceversa. Por otro lado, el poder de la significación se da en un proceso que va desde la mónada psíquica⁹ hasta las instituciones sociales, pasando por la madre, el padre y lo instituido. Sólo en las sociedades de régimen democrático, y con la creación de una subjetividad reflexiva y deliberante, se comprenderá que el poder de significación –de creación de sentido– no es dado por naturaleza; no pertenece a nadie por derecho natural. Para una sociedad verdaderamente democrática no es propiedad privada. Cuando el poder de significación pasa de la madre al padre y de éste a la institución social, limitando la *imaginación radical* de la psique, se abre el *proceso identificatorio* que, más allá de la familia, continuará en las otras instituciones (educativas, religiosas, políticas, etc.) que socializan la psique y constituyen al sujeto.

Los ideales del *yo*, que van más allá que una identificación, son el resultado del proceso de identificación e interiorización de la autoridad, produciendo instancias como el *superyó*. Para Freud, el *superyó*¹⁰ es una identificación con el *superyó* de los padres en el complejo de Edipo¹¹. Pero también se origina en una identificación previa a toda relación de objeto. Es una identificación –afirma Freud en *El yo y el ello*– con el padre de la prehistoria personal. La humanización va de la mano del estado de desvalimiento prematuro con el que el sujeto humano llega a este mundo y que lo hace depender durante demasiado tiempo de la asistencia

9 Desde la perspectiva del psicoanálisis de Castoriadis, la *mónada* es el estrato primigenio del psiquismo en el que nada existe para el sujeto fuera del mismo sujeto; que se vive como fuente de placer y como capaz de realizar ese placer, como satisfacción inmediata de todo deseo que pueda presentársele. Es un estado de unidad y de tranquilidad plena. Y en la etapa del recién nacido, la *mónada* es la primera dadora de sentido. Desde el punto de vista exclusivo de la significación, la psique la encuentra, en principio, autoproducida en la *mónada* psíquica: primera representación que es también proto sentido, quedando ligado el sentido al reposo, el equilibrio y la tranquilidad psíquica. Esa será la demanda básica de la psique y base del poder omnipotente asignado a quien sea visto como dueño de la significación. Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la sociedad*, Tusquets Editores, Barcelona, 1989, vol. II, p. 209-2010.

10 Para explicar la conformación del psiquismo, Freud distingue tres instancias a las que denomina *ello*, *yo* y *superyó*. El *ello* es la forma indiferenciada y prístina del aparato psíquico. Las funciones del *ello* están determinadas por el “principio del placer” y sus procesos son alógicos, amorales, atemporales e inconscientes. El *yo* es la libido del *ello* modificada por la influencia directa del mundo exterior. Cada uno de sus procesos está regido por el principio de la realidad, que representa la razón y la sensatez. El *yo* es el mediador entre los pedidos del *ello*, las exigencias de la realidad y las censuras del *superyó*. El *superyó* o el ideal del *yo* tiene como función la auto-observación, la vigilancia del *yo* y la conciencia moral, poniendo a tono las acciones del *yo* con las exigencias morales de la cultura. El miedo exterior del *yo* es reemplazado por un miedo interior al *superyó*. Véase: Freud, Sigmund, *El yo y el ello*, Orbis. Barcelona, 1984, p. 9-51.

11 El conflicto entre el infante y la autoridad –que trae como consecuencia la formación de la conciencia moral a partir de la instauración de una instancia interior llamada *superyó* en la segunda tópica freudiana– se constituye en un punto arquimédico de la teoría psicoanalítica. Este conflicto es denominado por Freud como “complejo de Edipo”, nuevamente a partir de la interpretación psicoanalítica de la obra trágica griega de Sófocles, en la que Freud interpreta las “verdades simbólicas” del inconsciente.

ajena; de los otros, que son dueños del poder de significación. Los ideales del *yo* y el *superyó* son canalizados por la sociedad, vía paterna y mediante identificaciones secundarias.

El sujeto requiere tomar pasivamente lo que le es dado, puesto que sin una dotación de sentido externa no podrá sobrevivir. Al haber perdido su sentido autoproducido –estado monádico–, necesita algo que le sea dado a cambio. El *superyó* le obliga a tomar ese sentido y apartarse de éste le produce un sentimiento inconsciente de culpabilidad. Esto tiene que ver con la idealización de los objetos originarios, que hace que el Otro sea el dueño de la significación y que se le totemice. Los primeros agentes socializadores dejan su impronta de amor y temor. La cultura actúa introduciendo sus significaciones imaginarias que llevan a la reproducción del poder dominante en la sociedad, coagulándolo y naturalizándolo. El individuo social interioriza e inviste el *magma*¹² de las significaciones imaginarias sociales: lenguaje, normas, valores y prototipos de los roles sociales; y surge como una entidad parlante capaz de funcionar en una sociedad históricamente dada.

En la medida en que el poder de significación está en poder del Otro –la madre, el padre y las instituciones sociales–, el sujeto puede ser socializado. Pero es un sujeto heterónimo. La tendencia “natural” del individuo social es hacia la heteronomía; sentir y pensar la institución como lo dado, donde no tiene injerencia y que no es el resultado de la acción de los hombres y los pueblos. La heteronomía es el precio que pagar por formar parte de una sociedad: el tener que aceptar sus puntos de vista. Aceptación que instala al sujeto en un territorio común de “seguridad” colectiva. Este territorio resulta incuestionable, en el caso de los totalitarismos; con mayor o menor plasticidad, en el caso de algunas sociedades fundadas en creencias religiosas; y se hace más cuestionable cuanto más nos acerquemos a una sociedad estructurada democráticamente.

Poder de significación que está al principio en la mónada que autoproducía su significación; luego en el esquema de omnipotencia del proceso primario y rápidamente en el pecho y en la madre, como dadores de sentido; más tarde en el padre, y finalmente en una figura que aparece en varios momentos del pensamiento de Castoriadis: *Nadie*. *Nadie* es dueño del poder de dar significado. *Nadie* es la institución imaginaria de la sociedad –el imaginario social instituyente como obra del colectivo anónimo–. Allí donde no había *Nadie*, debe devenir un *Nosotros*; allí donde existe el poder de creación del colectivo, debe advenir su accionar lúcido para apropiarse de tal poder. Donde estaba el *ello*, el *yo* debe advenir, para apropiarse de su potencia creadora. Nunca para sofocarlo o desecarlo. Se trata, en suma, de tener otra relación, sea del sujeto o del colectivo social, con sus respectivos destinos.

12 El *magma* cuenta con una lógica que está en oposición y complemento a la lógica aristotélica. Tiene el modo de funcionamiento de lo que Freud denomina “proceso primario”, que rige en el inconsciente: lógica que permite vincular lo racional con lo no-racional, lo lógico con lo ilógico. Como ejemplo de *magma*, se puede tomar la totalidad de las representaciones que existe en la psique: recuerdos, fantasías y sueños. O la totalidad de las expresiones de un idioma. En el psiquismo tenemos un *magma* de representaciones, así como en la sociedad un *magma* de significaciones imaginarias sociales. Como el modo de ser de lo histórico-social, el de la psique funciona a la manera de un *magma*. La Teoría de la Relatividad, la física cuántica y el inconsciente son tesis que apoyan la idea castoriadiana del ser como *magma*, indeterminado, que permite pensar en la creación. Esto permite sustentar, en su dilucidación de la sociedad y la historia, que, lejos de haber leyes –como la del desarrollo de las fuerzas productivas en tanto motor de la historia (marxismo) o entender esta última como estadios o despliegues del ser o del Espíritu (Hegel)–, la historia es la creación y destrucción de *magmas* de significaciones imaginarias sociales. Véase Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la sociedad*, Tusquets Editores, Barcelona, 1989, vol. II, pp, 288, Véase también Franco, Yago, *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Biblos, Buenos Aires, 2003.

En este sentido, la autonomía es aquella situación en la que se establece una relación que no es de enajenación con ese Otro –amo de la significación– creado por el colectivo. Tiene que ver, a nivel individual, con la destotemización de figuras identificatorias que ocupan la función de amo de la significación del sujeto y su realidad. A nivel de la política, resulta análoga a la propuesta de creación de sociedades autónomas, en el sentido de saberse creadoras de su propia ley, para lo que es necesario la puesta en acto de la democracia como régimen, eliminando los imaginarios de la delegación y la representación, y estableciendo la política como una actividad en la que los medios no deben estar separados de sus fines, ocupando un papel fundamental los mecanismos de democracia directa.

Lo simbólico, el Otro y la Ley son creaciones colectivas, históricas y modificables. El mundo helénico, las diferentes sociedades y culturas africanas, la sociedad incaica o azteca y la Alemania nazi¹³, por ejemplo, son entendidas como producto de la imaginación creadora del colectivo. Siendo la obra del colectivo anónimo, son la obra de *Nadie*. La autonomía colectiva consiste en poder apropiarse de manera lúcida de esta función. A nivel individual, puede describirse en los siguientes términos: si el inconsciente es el discurso del Otro, el *quid* está en qué relación se establece con el Otro, con la ley y lo simbólico. Esta podrá ser una relación de alienación o autonomía. Y la autonomía sólo ocurrirá en tanto sea reconocida por el sujeto como un discurso del Otro que lo habita.

No se puede eliminar o dominar al *ello* ni a *Nadie*. Se trata de instaurar otra relación con el destino, ya sea individual o colectivo. Se busca otra forma de relacionarse con la significación en la que se comprenda que su poder no es sobrenatural o trascendente. Es humano; demasiado humano. Es dinámico. Nos pertenece a todos. Así mismo, como hemos dicho, en la medida en que el poder de significación está en poder del Otro, el sujeto puede ser un sujeto socializado, pero es el discurso del Otro quien habla; el sujeto social tiende naturalmente a la heteronomía; sentir y pensar la institución como lo ya instaurado por un poder dado, en el cual no tiene injerencia y que no es el resultado del poder instituyente y constituyente del colectivo.

Todo el mundo de SIS del individuo, por lo menos en un principio, permanecerá totemizado. Esto lo es para el individuo socializado, que ha incorporado en su psique el *magma* de SIS – en su *yo*, *superyó* e ideales; en su mundo identificatorio y en su mundo pulsional–. Pero dicha incorporación nunca ocurre de modo absoluto, ya que desde la niñez hay un empuje de la imaginación radical, que siempre quiere ver otra cosa en lo que hay. Como creadora del mundo socialmente instituido, la imaginación radical puede originar otros significados. La sociedad intentará cortar la comunicación entre el *yo* y su imaginación. La transgresión, la creación artística, el sueño y el fantaseo son lugares y actividades que, como la política, la filosofía y el psicoanálisis, no se contentan con lo instituido; pretenden cuestionarlo, develar su verdad de mundo instituido. No es éste una existencia para siempre y desde siempre. La imaginación radical de la psique crea un primer producto, y al hacerlo, sienta las bases de la omnipotencia. Al mismo tiempo, es su máxima enemiga. Donde hay un Señor, podría dejar de haberlo. Donde existe cristalización de SIS, podría dejar de existir.

El poder, de acuerdo a Cornelius Castoriadis, adopta una doble forma: *lo político y la política*.

13 Desde luego cuando se habla de creación no se refiere solamente de un modo positivo, la especie humana ha mostrado también gran creatividad para el mal y la destructividad, piénsese en los campos de concentración y toda la industrialización que hicieron los nazis para exterminar sistemáticamente en cámaras de gas y hornos crematorios a millones de judíos.

Lo político significa la instancia instituida que toma las decisiones, asigna las cargas de trabajo, decide sobre la guerra y la paz. Lo político no reposa fundamentalmente en la coerción sino en la interiorización que hacen los individuos de los poderes instituidos, de *las significaciones imaginarias sociales* que les introyectan los agentes sociales.

En la mayoría de las sociedades históricamente dadas se ha hecho una legitimación heterónoma del poder y un ejercicio autoritario del mismo. Se le ha enseñado a los hombres que el poder proviene de fuerzas extrasociales: Dios, reyes, linaje, fuerzas sobre naturales, y en esa institución heterónoma no se puede cuestionar al poder, hay que obedecer y someterse a los poderes de facto.

Todas las sociedades (egipcios, aztecas, españoles, colombianos, etc.) han tenido un poder instituido: lo político, pero no necesariamente han tenido la política, pues la política, como la creó el imaginario griego, es la actividad lúcida, reflexiva, explícita, que cuestiona lo instituido buscando su transformación. La política rompe una falsa unidad, quiebra un orden que se supone natural, “normal”. La política se da cuando irrumpe la diferencia que ha estado oculta y lo público se “ensancha” y se hace verdaderamente público. Lo propio de la política estaría constituido por las nuevas formas de subjetivación que irrumpen.

La creación política de la democracia suprime toda fuente trascendente de significación. El poder de significación lo tienen los ciudadanos, son los ciudadanos la fuente del poder, quienes instituyen los reguladores, las leyes, los límites, las normas de la *polis*. De ahí que la democracia se pueda pensar como el régimen político de autoinstitución y autolimitación resultante de la acción de los ciudadanos.

Sin participación ciudadana en la constitución de lo público, no es posible la democracia, y sin democracia la posibilidad de resolver pacíficamente los conflictos que se presentan en la convivencia humana se ve seriamente comprometida. Pues, la democracia es la búsqueda por regular las relaciones sociales de forma comunicativa mediante la confrontación de opiniones, argumentos y puntos de vista, constituyendo instituciones que sean el resultado de la libre y autónoma participación de los ciudadanos y no de poderes autoritarios amparados en la fuerza, la tradición, lo sobrenatural, la exclusión económica, educativa, de género o de cualquier otra índole. El sujeto democrático, autónomo, reflexivo y con capacidad de acción deliberada no elabora su agresión y su odio, así como sus miedos y fantasmas proyectándolos en los otros sino que se relaciona con ellos no eliminándolos, pero no siendo un esclavo de los mismos. Los ciudadanos democráticos tienen una relación distinta con las instituciones, con las leyes, saben que son límites necesarios, que así como un deseo sin límites es explosivo, una ciudad sin límites es invivible, pero los límites deben ser el resultado de la actividad instituyente de los ciudadanos

Pero, ¿de qué educación para la paz se habla desde una perspectiva democrática y no reducida ésta a votaciones, a regla de mayorías, o a sus aspectos instrumentales?

3. Educación para la democracia y educación para la paz

Como lo entendieron los griegos, el ciudadano no nace, sino que se hace, la educación del ciudadano, la *paideia*, es parte esencial de toda política de la autonomía. Desde el nacimiento hasta la muerte el objeto de toda verdadera pedagogía democrática es ayudarnos a devenir

ciudadanos, esto es, seres autónomos y reflexivos, capaces de mediar conscientemente las pulsiones y evitar la desmesura (*hybris*).

Precisamente en el origen griego de la democracia, como enfatiza Castoriadis¹⁴, lo fundamental es la contingencia, los límites, la mortalidad de toda actividad humana (hombre y mortal son sinónimos). Sobre estas cuestiones trabaja la tragedia y este es su mensaje: no olvides que eres mortal. Mortalidad habitada por la *hybris*, que no es el pecado, sino la desmesura. El pecado supone fronteras bien demarcadas, mientras que lo propio de la *hybris* es que no hay frontera bien trazada, por lo cual en cualquier momento se puede caer en ella, y los dioses o los hombres o las propias circunstancias intervendrán para producir el castigo correspondiente. El lugar de la mortalidad es esencial tanto a nivel político como psicoanalítico (la roca de la mortalidad impide dejar de ser quien se es para poder llegar a ser otro). A nivel político supone que abandonada la idea de una fuente trascendental de lo social, de su ley, quedamos como únicos responsables de nuestras vidas, aceptando que tanto los individuos como las sociedades y sus respectivas obras son perecederos.

Los límites de la democracia, sus “garantías” no hacen referencia a la existencia de un ser trascendente y superior. En ese sentido, para la democracia no hay más que una “garantía” relativa. La menos contingente de todas se encuentra en la educación de los ciudadanos(as), en la formación de ciudadanos que han interiorizado al tiempo la necesidad de la ley y la posibilidad de ponerla en tela de juicio, la interrogación, la reflexividad, la capacidad de deliberar, la responsabilidad de la libertad.

Pero esta educación para la ciudadanía no puede reducirse a un aspecto cognitivista, como señala Martha Nussbaum¹⁵, a manuales y cartillas de instrucción cívica, a un decálogo de buenas intenciones y buenos comportamientos. Educar para la democracia implica hacer Teoría Crítica de la Sociedad, esto es, una educación más que para la adaptación a un orden o para la legitimación de un poder o autoridad, fomenta en los ciudadanos, sentimientos, emociones, actitudes y aptitudes para examinar lo existente, para la duda frente a lo que usualmente ha sido aceptado como simplemente dado por la tradición, la costumbre o la autoridad, para un sentido de lo público, de los derechos humanos, la solidaridad y de lo que implica ser ciudadano en una sociedad multicultural. Este tipo de educación al defender la autonomía en sus connotaciones ético-políticas se opone a toda forma de autoritarismo, dominación y dependencia injustificada e irracional. La autonomía individual -cuestión ética fundamental- exige la autonomía social -asunto y problema político. La autonomía nos lleva de la ética a la política, ya que no se puede querer la autonomía sin quererla para todos(as), y sólo una actividad autónoma de la colectividad puede instaurar una sociedad democrática y en paz.

En ese sentido, una educación para la democracia debe enseñar a cuestionar las condiciones sociales, tanto intelectuales como materiales que producen y mantienen la heteronomía, cuestionamiento que debe poner en entredicho el poder concentrado en unas cuantas manos, las jerarquías autoritarias, la ideología mistificante de la guerra o la violencia, el “discurso del

14 Castoriadis, Cornelius, *Imaginario político griego y moderno*, En: *El ascenso de la insignificancia*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 157-180.

15 Véase: Nussbaum, Martha, *Educación para la renta, educación para la democracia*, En: *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Katz Editores, Buenos Aires, 2011. pp. 48-49.

Otro” que generalmente se concreta como heteronomía social. Heteronomía que bien puede ser el de la sociedad patriarcal y autoritaria con las agresiones de género, la falta de reconocimiento de la diversidad. El de las órdenes arbitrarias, el acoso, el miedo, las sanciones en el empleo. El de una publicidad agresiva y agobiante que “sugiere” comprar todo el tiempo. El “discurso” del alto precio de las mercancías y del bajo salario del empleo, decidido en instancias para las que el trabajador es sólo una cifra estadística. El de los medios de comunicación de masas que se adjudican la “opinión pública”.

Desde nuestra perspectiva, educación para la democracia y educación para para la paz están en relación y deben implementarse sobre la base de tres conceptos interactivos y articulados:

- 1. Paz positiva-imperfecta.** Esto es, no reducir la paz a cese de la confrontación armada, sino la búsqueda de una paz que aunque imperfecta, tenga como propósito la superación de los distintos tipos de violencia (directa, estructural, cultural y simbólica).
- 2. Desarrollo humano sostenible.** Es decir, no simplificar desarrollo a indicadores macroeconómicos, sino desarrollo como libertad en el sentido de Amartya Sen: Superación de las privaciones, fomento de las libertades como capacidades y relación no depredadora, destructora con la naturaleza. En relación con este aspecto, una educación para la paz debe estar comprometida, con la defensa y promoción de los derechos humanos (primera, segunda, tercera, cuarta generación), pues éstos, aunque muchas veces son interpretados y utilizados ideológicamente, se constituyen, desde nuestro punto de vista, en mínimos a alcanzar para lograr una convivencia pacífica.
- 3. Democracia participativa y resolución comunicativa de los conflictos.** Que los ciudadanos cuenten no sólo para contarlos en elecciones, sino como actores principales de la actividad constituyente e instituyente del poder, de la toma de decisiones. Y que en el marco democrático se enseñe y practique que los conflictos, las diferencias, los disensos que se constituyan en fuentes de conflicto, obstáculos para la convivencia pacífica, deben ser resueltos apelando al diálogo, a la comunicación, pero no un diálogo donde se va a tratar de "hacer ceder" al otro(a) u los otros(as) sino, donde se escuchen las razones, las necesidades, los sentires de todos los involucrados, el reconocimiento de la pluralidad y la diversidad.

Precisamente en cuanto al reconocimiento del otro, la diversidad, la pluralidad, y la inclusión social y política, en el caso concreto de los acuerdos con las FARC y los desafíos que éstos suponen para alcanzar la paz en Colombia, el director del grupo de Memoria Histórica, Gonzalo Sánchez, ha expresado:

Entre los muchos desafíos, sin duda uno de los más notorios está ligado a la exclusión política y social. Ambas estuvieron como argumento en el origen del conflicto armado. Parcialmente encontraron resonancia en el discurso participativo de la Constitución de 1991, pero lo

normativamente establecido aún no permea al conjunto de la sociedad y la cotidianidad del ejercicio de la política. En ambas esferas, la social y la política, la diversidad y la oposición son aún entendidas como factores de disociación, y no como valores sustantivos de la contienda democrática. La negación como interlocutor, la descalificación personal o de sus demandas y la eliminación física del adversario son prácticas que de manera continua e histórica han reemplazado la confrontación de argumentos, la deliberación y el acogimiento a las reglas y decisiones democráticas. Por ello, el sometimiento a las reglas democráticas no solo debe exigirse a los alzados en armas, sino también a quienes ejercen la política¹⁶. Mientras no surjan transformaciones en la forma de abordar el ejercicio político, la amenaza de retomar o empuñar las armas para oponerse a las decisiones institucionales no cesará¹⁷.

A manera de conclusión

Sin participación ciudadana en la constitución de lo público no es posible la democracia y sin democracia la posibilidad de resolver pacíficamente los conflictos que se presentan en la convivencia humana se ve seriamente comprometida, pues precisamente la democracia, en uno de sus aspectos, es la búsqueda por regular las relaciones sociales de forma comunicativa, a través de la confrontación de opiniones, argumentos, puntos de vista, constituyendo instituciones que sean el resultado de la libre y autónoma participación de los ciudadanos y no de poderes autoritarios amparados en la fuerza, la tradición, lo sobrenatural o la exclusión económica, educativa, de género o de cualquier otra índole. Pero, la democracia y el ciudadano, como se explicita en el proyecto de *paidéia* griego, no nacen sino que se hacen, no surgen por generación espontánea, no se nace siendo democrático, sino que es necesario forjar ciudadanos(as), educarlos en las significaciones y en las prácticas democráticas, de tal manera que es necesaria una educación para la democracia, pero dicha educación no se puede reducir a unos manuales y cartillas de instrucción cívica, sino que educar para la democracia debe significar hacer teoría crítica de la sociedad, entendida ésta no en el sentido de la crítica idealista de la razón pura, sino como una crítica materialista a través de la cual se hagan conscientes los antagonismos sobre los cuales se erige la sociedad actual, desmontando ideologías, criticando condiciones reales de vida, desenmascarando los refinamientos de la “racionalidad instrumental”, de la historia oficial.

Consideramos que las sociedades donde se pueden, con mayor posibilidad, minimizar las tendencias profundas de la psique y la sociedad son sociedades que se instituyen democráticamente y constituyen ciudadanos autónomos, y en la que los ciudadanos tienen una relación distinta con las instituciones, con las leyes, saben que las deben respetar, pero también está en su poder transformarlas. Análogamente a como el sujeto autónomo, reflexivo y con capacidad de acción deliberada no pretende unidad totalitaria, sino que acepta el desgarramiento y trabaja a partir del mismo. Subjetividad trágica que acepta que puede tener distintos puntos de vista, acepta el cuestionamiento de su *yo* y de sus diversas instancias, puede observar sus pugnas, sus miedos, su incoherencia, sus profundas fracturas, aceptando que la unidad es un objetivo de la omnipotencia y comprende que la mirada y consideración de la ruptura es al mismo tiempo posibilidad de creación.

Pero democracia no entendida sólo como procedimiento, como reglas para la escogencia de

16 El subrayado es nuestro.

17 Véase: Sánchez, Gonzalo G., *Un camino sin más muertos*, En Revista Arcadia, Bogotá, Colombia, 28 de julio de 2016.

gobernantes, sino democracia en su sentido sustantivo: participación, distribución de poder, alternancia, igualdad sustantiva, reconocimiento y respeto por la alteridad.

Una sociedad realmente democrática, con las significaciones y prácticas que le son inherentes a la misma, educa a los ciudadanos(as) para afrontar los conflictos no a través de la violencia, sino precisamente a través de la participación, deliberación, el antagonismo de posiciones, el pluralismo, y la creación de límites, normas, reguladores e instituciones desde el poder constituyente e instituyente de los ciudadanos.

La paz tampoco puede significar sólo el cese de confrontación armada (paz negativa). La paz en un sentido positivo¹⁸ implica la superación de distintas formas de violencia (directa, estructural, cultural, simbólica)¹⁹ que a su vez exigen cambios significativos, en el caso colombiano, en el modelo económico y de distribución de la riqueza, en, por ejemplo, una reforma agraria que entre otras cosas restituya las tierras despojadas en el conflicto armado a los campesinos y en una apertura política que incluya a nuevos sectores políticos y fuerzas sociales. Reformas, en síntesis, en ámbitos como el económico, político, cultural y de seguridad²⁰, que realmente posibiliten la construcción de una sociedad más equitativa, pluralista y democrática.

Bibliografía

Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad. Marxismo y teoría revolucionaria*. Vol. I, Tusquets, Barcelona, 1983.

_____. *La institución imaginaria de la sociedad, El imaginario social y la sociedad*. Vol. II, Tusquets, Barcelona, 1989.

_____. “La democracia como procedimiento y como régimen”, *Iniciativa Socialista*, nº 38 (Febrero), 1996, pp. 479-500.

_____. *Las raíces psíquicas y sociales del odio*, En: *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, pp. 183-196.

Freud, Sigmund, *El Yo y el Ello*, Orbis, Barcelona, 1984, pp. 9-51.

_____. *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza, 1993.

_____. “Los dos principios del funcionamiento mental”, En *Obras completas*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1996, vol. II, pp. 1638-1643.

_____. “Algunas lecciones elementales de psicoanálisis”, En *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1996, vol. III, pp. 3419-3423.

18 En el sentido propuesto por la UNESCO, esto es, como el conjunto de valores, actitudes, tradiciones, comportamientos y estilos de vida orientados a la armonía social fundada en los principios de libertad, justicia, democracia, tolerancia y solidaridad, que rechaza la violencia y procura prevenir las causas de los conflictos en sus raíces, así como dar solución a los problemas mediante el diálogo y los acuerdos, garantizando a todos el pleno ejercicio de todos los derechos humanos y los medios para participar plenamente en el desarrollo de su sociedad. Véase sobre el concepto y el proyecto de una cultura de paz: *Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz*, Asamblea General de las Naciones Unidas, septiembre 1999. <http://fund-culturadepaz.org/spa/04/cent04Decla.htm>

19 Véase: Galtung, Johan, *Paz por medios pacíficos*, En: *Paz y conflictos, desarrollo y civilización*. akeaz/Gernika Gogoratuz., Bilbao, 2003.

20 Reformar unas Fuerzas Armadas y de policía organizadas adoctrinadas en la teoría de la “seguridad nacional” y para combatir el “enemigo interior”.

- Franco, Yago, *Magma, Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Biblos, Buenos Aires, 2003.
- Galtung, Johan, *Paz por medios pacíficos. Paz y conflictos, desarrollo y civilización*. Bakeaz/Gernika Gogoratz, Bilbao, 2003.
- Jaramillo Vélez, Rubén, *La lucha contra el olvido como lucha contra el fascismo*, En: Revista Aquelarre, V 3 N° 5, Universidad del Tolima, Ibagué, Colombia, Año 2004.
- Jares Xesús, R, *Los sustratos teóricos de la educación para la paz*, Cuadernos Bakeaz, No 8, Bilbao, abril de 1995, pp. 1-11.
- Jiménez Bautista, Francisco. “*Conocer para comprender la violencia*”, Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, vol. XIX, n° 58, Universidad Autónoma del Estado de México, 2012, pp. 13-52.
- Marx, Carlos & Engels, Federico, *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998.
- Muñoz A. Francisco, *La paz imperfecta: ante un universo en conflicto*, En: La paz imperfecta. Editorial Universidad de Granada, España, 2001, pp. 21-66.
- _____ *¿Qué son los conflictos?*, En: *Manual de Paz y Conflictos*, Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, España, pp. 145-170, 2004.
- Notrica, Narciso, “*Finitud y mortalidad en Castoriadis*”, En Franco, Yago. *Insignificancia y autonomía. Debates a partir de Cornelius Castoriadis*, Biblos, Buenos Aires, 2007, pp. 195-198.
- Nussbaum, Martha, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz Editores, Buenos Aires, 2011.
- Sen, Amartya, *Desarrollo y libertad*, Editorial Planeta, Buenos Aires, 2000.
- Valencia López, Harold, *Teoría crítica y acción política. De Sigmund Freud a Cornelius Castoriadis*, Grupo Editorial Ibáñez, Bogotá, 2012.
- Zuleta, Estanislao, “*El diálogo es hoy una necesidad de la humanidad*”, Discurso de Estanislao Zuleta al M-19, 1989. Consultado en diario el Tiempo, 6 de enero de 2017. Estanislao. <http://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/discurso-de-estanislao-zuleta-al-m-19-en-1989/15274538>