

Violencia y cultura: discusiones desde la perspectiva de Cornelius Castoriadis

*Susana M. Morales*¹

El artículo presenta algunas discusiones vinculadas a la perspectiva de Cornelius Castoriadis para indagar sobre la relación entre cultura y violencia, su legitimidad y el monopolio estatal como institución social asentada en el imaginario de racionalidad de la sociedad moderna. En particular, se consideran las nociones vinculadas a la alienación para pensar los lenguajes de la violencia, así como la autonomización de las instituciones sociales –en este caso, el derecho– con enormes consecuencias prácticas para la vida social, en especial si se dimensiona la capacidad punitiva del Estado a partir del ejercicio del poder explícito y sostenido en significaciones sociales.

PALABRAS CLAVE: cultura, violencia, Castoriadis, alienación, autonomización.

The article presents some considerations about Cornelius Castoriadis point of position in the analysis of the relationship between culture and violence, its legitimacy, and the State monopoly as a social institution established in the imaginary of rationality in the modern society. Elements associated with alienation in the configuration of languages of violence are considered, as well as the increased autonomy of social institutions –in the case the legal ones– with enormous practical consequences for social life; in particular, the State punitive capacity is dimensioned from on the practice of explicit power and sustained in social meanings.

KEYWORDS: culture, violence, Castoriadis, alienation, autonomy.

¹ Programa de Comunicación y Ciudadanía. Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina [susanamoralesar@gmail.com].

Introducción

ESTE TRABAJO PRETENDE RECUPERAR ALGUNAS DISCUSIONES vinculadas a la teoría social que me permitan nuevas búsquedas respecto del problema que vengo desarrollando: la relación entre comunicación y seguridad, ligada a las formas que toma la violencia en tanto relación social y como representación simbólica. Pensar las relaciones entre cultura y sociedad en determinadas propuestas filosóficas y sociológicas aportaría a complejizar las formas de comprender la violencia; en particular, con la forma en que se piensa el vínculo entre ambos términos frente a la pregunta sobre los fundamentos de la ley.

Esta búsqueda intenta aportar nuevos argumentos en la discusión sobre los procesos que vivimos en diferentes países de Latinoamérica respecto del crecimiento de la violencia social, del delito organizado y, junto con ello, la enorme pérdida de legitimidad del uso de la violencia por parte de los Estados, así como la cada vez mayor puesta en cuestión de su monopolio. La noción misma de monopolio de la violencia legítima, de raíz weberiana, que ha guiado tanto la reflexión clásica sobre el tema como buena parte de la fundamentación normativa de nuestros Estados, constituye una referencia central para abrir el debate sobre la comprensión del conflicto social, que en esta línea de pensamiento se organiza en torno al consenso que legitima el Estado.

A su vez, la pregunta en torno a las formas de representación de la violencia permite interrogar esos modos de comprensión de la conflictividad, y sobre todo una larga construcción por la cual la codificación penal y la estadística aparecen como su único modo de nominación. Y esta construcción, que reduce conflicto a delito, constituye una de las principales dificultades para la elaboración común de los procesos –similares en algunos aspectos; radicalmente diferente en otros– que estamos viviendo en diferentes países latinoamericanos frente al incremento de distintos tipos de violencia.

Violencia y ley

Una tradición importante de la filosofía y la teoría política modernas plantea que la ley, su fuerza, tiene como origen la violencia que la funda. El carácter violento que constituye lo político y que se traduce en el contrato social hace posible su existencia y mantenimiento, como expresión de las formas de resolución de un estado de guerra y cancelación del conflicto. La delegación del poder que los individuos hacen a favor del Estado, fundada en la pasión del miedo a una muerte violenta, es uno de los pilares sobre el que se constituyen los estados nacionales. La garantía en la provisión de seguridad fundamenta su monopolio de la violencia legítima. De allí aparece la fuerza que sustenta la ley, la posibilidad del castigo. Una ley que es el resultado de la violencia que le dio origen.

El pacto, como posibilidad de articulación social requiere un garante. Y el Estado, que para Hobbes trasciende al pacto, permite ser el garante de la seguridad a cambio de la obediencia absoluta de los individuos: de ese modo, el miedo se monopoliza, no desaparece. El Estado tiene el poder de castigar y esta posibilidad funda el miedo a transgredir la ley. En esta versión, el Estado se encuentra en estado de naturaleza respecto de los individuos, su derecho llega hasta donde alcanza su poder. Como Individuo, único jurídicamente hablando, puede ejercer la violencia de manera absoluta y arbitraria.

En este sentido, la política es posible luego de la cancelación del conflicto. La política aparece como aquello que se opone al estado de guerra, a la violencia. Sin embargo, lecturas posteriores de Hobbes plantearán que la violencia es constitutiva de la práctica política porque funda el orden jurídico estatal. La política será, a diferencia de la conocida máxima de Clausewitz, la continuación de la guerra por otros medios y el monopolio estatal de la violencia será la garantía del orden alcanzado a través de la guerra.

En esta tradición, en la que la ley surge del pacto, las distintas vertientes de la criminología reconocen la posibilidad del Estado de definir conductas, tipificarlas y reconocer el delito como una construcción social. Y de ahí que la definición de conductas permitiría al Estado su máxima capacidad para manipular el ejercicio de la violencia que, a su vez, no es ilimitada. El contractualismo introducirá la dimensión vinculada a la regulación formal del uso de la violencia estatal y sus límites, que se establecen en los principios políticos que cada sociedad se da a sí misma. En términos de derecho positivo se encuentran ordenados en el Código Penal y Código de Faltas y sus usos. El fundamento de la racionalidad penal moderna se construye, entonces, en base a un *a priori* político: el contrato social. De allí que los delitos y las penas, en tanto elementos centrales de la misma, no fueron asumidos como naturales, sino como artificios, productos de una convención.

Sin embargo, es posible decir que son el poder y el derecho los marcos a partir de los cuales se lee la violencia en la configuración de la sociedad moderna. El derecho será el marco de comprensión y legitimación de unas violencias sobre otras, de las relaciones y de los límites posibles. En términos sociológicos, cultura y sociedad se entrelazan de forma tal en la que son las relaciones sociales las que se expresan en el orden simbólico, en la ley, y la violencia expresa un conflicto que es social y que intenta ser cancelado y clausurado en términos simbólicos. La cuestión de la legitimidad será uno de los principales asuntos a partir de los cuales se aborda este problema.

Walter Benjamin² ha expresado uno de los principales cuestionamientos al pensamiento sobre la violencia. En “Para una crítica de la violencia” intenta construir esa crítica poniendo en cuestión la violencia como medio, y su relación con ambas concepciones respecto de la ley y el derecho, la vinculada al derecho natural y el derecho positivo, ya que busca la posibilidad de una crítica de la violencia en la que no sea un medio con fines externos a ella misma.³ En este sentido, realizar la crítica desde los fines –justos o injustos– impediría abrir juicio sobre la violencia misma.⁴ La crítica

² Además, la recuperación de Benjamin es central porque constituye la base de una de las líneas más provocativas para pensar la violencia. Una teología política que recupera las tesis benjaminianas de filosofía de la historia para caracterizar la situación de los estados occidentales como un permanente *estado de excepción*, como momento en que el derecho se suspende justamente para garantizar su continuidad. Giorgio Agamben plantea que esta suspensión del orden jurídico se habría convertido durante el siglo XX, luego de la primera Guerra Mundial, en la forma permanente y paradigmática de gobierno..

³ Discute también con la tradición marxista que reconoce a la violencia siempre de manera instrumental, al interior de los conflictos de las relaciones de clases. En este sentido, no contiene una teoría propiamente dicha sobre la violencia.

⁴ Este ensayo de 1921, en la Alemania derrotada de la posguerra, contiene una dura crítica al parlamentarismo y a la noción de derecho que surge de él: de hecho, plantea que la debilidad de la deliberación parlamentaria surge del olvido de la violencia que lo funda, por lo tanto, lo que sanciona carece de la fuerza de ley vinculada al olvido de las fuerzas revolucionarias que lo constituyeron. En definitiva, supone también una crítica al lenguaje como pura representación en

de Benjamin parte de poner en cuestión la violencia como un medio con fines exteriores a ella misma, y en este sentido, no vinculada a un criterio de justicia tal como lo establece el derecho, sino en su propia condición de medio⁵ y si en esa condición puede ser legítima, además de diferenciarla de cualquier hecho natural en tanto se vincula con las relaciones morales, lo cual la vuelve un hecho humano.

La preocupación de Benjamin por la violencia⁶ se relaciona con la consolidación del poder, en sus formas institucionales y jurídicas, ya que éste implica en sí mismo un acto de violencia –esta violencia, la violencia creadora de derecho–. Supone que la violencia es a nivel filosófico y jurídico inherente a la constitución misma del Estado y a la organización del orden social. A su vez, reconoce otro tipo de violencia, aquella que existe como consolidación del derecho mismo, que mantiene el orden social y que reprime cualquier otro tipo de violencia en tanto posibilidad de instaurar un nuevo derecho. El derecho, en este sentido aparece no sólo en términos del derecho positivo sino también en tanto leyes que se imponen como práctica social, actos con fuerza de ley.

En este doble reconocimiento de la relación entre violencia y derecho, violencia que funda y violencia que sostiene el orden jurídico, aparece la posibilidad de abrir un debate en torno a las violencias, la relación entre la violencia institucional y las otras, sociales, esporádicas, que recorren otros ámbitos, entre ellos el mundo del delito: Benjamin plantea que la violencia en manos de la persona aislada constituye un riesgo para el orden jurídico, no tanto por el riesgo de que imposibilite los fines jurídicos y su ejecución ni por su carácter estrictamente antijurídico o las razones por las que se ejerce, sino porque pone en riesgo al derecho mismo, a su monopolio de la fuerza.⁷ Sin embargo, la violencia realmente peligrosa para el derecho es aquella que se puede manifestar en el marco del orden jurídico vigente –como el derecho de huelga y el debate sobre si constituye o no un medio violento–. Es la violencia lo que garantiza el paso del derecho a su aplicación, y es por eso mismo que la violencia es peligrosa para el derecho en su interior.

Esta puesta en cuestión benjaminiana de las teorías clásicas sobre la violencia abre la puerta para pensar la relación entre violencia y cultura. Por un lado, porque pone en jaque la naturalización del derecho como único modo de intervención sobre la violencia, pero sobre todo porque desnaturaliza la cuestión de la legitimidad como único marco de comprensión de las violencias. Por otra parte, permitiría reconocer al derecho como relación simbólica de sanción de la violencia, de forma tal de incorporar el otro nivel que nos importa: la violencia como representación simbólica.

tanto medio de la deliberación parlamentaria.

⁵ Existen textos que asocian esta concepción de pura medialidad en la que Benjamin intenta pensar la violencia directamente asociada a la crítica del lenguaje como medio, como pura representación. Quedaría revisar, en otra oportunidad, esta asociación. Sin embargo, trataremos de retomar más adelante la idea de medio puro, tanto para hacer referencia al lenguaje como a la violencia.

⁶ Y en un debate sostenido con Carl Schmitt.

⁷ Bajo la figura del “gran” delincuente, Benjamin plantea que “la secreta admiración popular” que concita tendría que ver con la violencia de la que es testimonio: incluso en su derrota, esa violencia que el derecho trataría de prohibir en todos los ámbitos aparece como amenazante y genera “la simpatía de la multitud contra el derecho”. Es decir, esta amenaza lograría hacer visible la violencia implícita en el derecho, y al hacerla visible suspendería la condición sobre la que se erige la ley, el orden sobre el que descansa, poniendo en cuestión el derecho mismo.

Sin embargo, existe otra posibilidad de pensar la ley en términos de la relación entre sociedad y cultura: la que plantea que esa ley existe en tanto institución social efectiva, que se sostiene en el imaginario social. Ya no será la violencia que funda y mantiene un orden social, ni la incorporación subjetiva, el fundamento de la ley: ahora, una ontología del ser social que postula la creación como su fundamento, se despliega en el tiempo a través de la institución de imaginarios sociales que construyen el mundo humano. En este sentido, es un tipo de pensamiento que discute también con la crítica benjaminiana, en tanto reconoce al derecho como una institución social cuya significación excede ampliamente a la funcionalidad establecida. El derecho constituiría una forma histórica de existencia de la ley, esa ley que define el momento de autoinstitución de la sociedad. Como significación que encarna en la institución que pretende la administración racional de la violencia estatal, no sería el producto de la violencia de las relaciones sociales, sino de las significaciones sociales por las que se despliega el imaginario. Y lo que la mantiene esa institución no es tanto la violencia, sino un tipo de significación compartida histórica y socialmente. Allí, el pensamiento de Castoriadis abre una puerta para pensar los procesos actuales, en tanto arriesgamos caracterizar al derecho y al lenguaje sobre la violencia como instituciones autonomizadas.

De este modo, aparece una alternativa para pensar la ley que merece ser explorada. La ley, en el pensamiento de Castoriadis, constituye el acto de autoinstitución de una sociedad por excelencia, como creación de un mundo humano con sus consiguientes valores, normas y formas de reconocimiento común.⁸ Y a la vez, la sociedad sólo es posible por su capacidad de darse una ley, como unidad que le permite reconocerse particular frente a los demás. Sin embargo, la mayoría de las sociedades atribuyen un origen extrasocial a la ley que las instituye: dios, naturaleza o leyes de la historia, esta atribución constituye la base de la heteronomía. La idea de ese fundamento extrasocial para el autor es un elemento ilusorio, ya que la ley es siempre un acto de autocreación en el momento instituyente de una sociedad. Por otra parte, otorga al individuo la característica también ontológica de poner en cuestión esa ley, como forma de estar en el mundo.

Un recorrido por algunos textos de este autor permitirá reconocer, en principio, una problematización de la cuestión de la violencia vinculada a temáticas muy similares a las de la tradición de la teoría política moderna: el racismo, la religión, el poder, en términos de lo que podríamos denominar como tradición deliberativa. Sin embargo, la interpretación de estos problemas a la luz de esta perspectiva posibilita encontrar no sólo diferencias, sino una matriz de pensamiento que podría sentar las bases de una lectura que ponga en cuestión sus mismos fundamentos. La cuestión de la alienación, como forma de

⁸ Como se verá, esta autoinstitución excede de manera amplia no sólo al derecho sino también a las definiciones sociológicas y antropológicas de ideología y cultura, así como a la de lenguaje, pues la significación es la posibilidad de constitución del mundo humano, de un orden lógico previo a su conformación. Sería pertinente, sin embargo, poder discutir la idea althusseriana de ideología como imaginación social, que aunque adolezca de la crítica general que le cabe al estructuralismo desde esta perspectiva, constituye una posibilidad de pensar ese ser social de manera similar, al establecer un dominio que excede a los sujetos, a la sociedad, y que en vez de remitirlo a una ontología del ser, se remite a una red de relaciones; la noción de interpelación intenta dar cuenta de la constitución de los individuos como sujetos de una sociedad determinada.

relación con las instituciones, y del lenguaje, como institución social por excelencia, no sólo permitirá discutir la relación con el derecho y su pretensión de racionalidad, sino también indagar respecto de la relación con las otras violencias.⁹

Violencia y poder para Castoriadis

El punto de partida es una cita de carácter polémico en donde el autor discute expresamente algunos aspectos de la tradición de la filosofía política moderna:

En la cima del monopolio de la violencia legítima, encontrarnos el monopolio de la palabra legítima; y éste está, a su vez, ordenado por el monopolio de la significación válida. El Amo de la significación sienta cátedra por encima del Amo de la violencia. Sólo mediante el fracaso que supone el derrumbe del edificio de significaciones instituidas puede empezar a hacerse oír la voz de las armas. Y para que la violencia pueda intervenir es necesario que la palabra –el imperativo del poder existente– asiente su poder en los “grupos de hombres armados [Castoriadis, 2001: 7].

Los puntos de la discusión, tal como planteábamos antes, tienen que ver con la preeminencia de la significación por sobre la violencia como relación social, preeminencia que se establece en las dos dimensiones por las que se despliega el ser social, de lo instituido y lo instituyente. Es, entonces, el marco de las significaciones instituidas el que permitiría comprender la legitimidad de la violencia y no –en términos todavía precarios– su carácter fundante de las relaciones jurídicas y del orden simbólico.

En este sentido, el despliegue del ser social permite un acercamiento a la problemática del poder. Su dinámica, entre lo instituido y lo instituyente, permite reconocer diferentes formas en que se expresa. Definido como la posibilidad de llevar a algunos a hacer lo que a sí mismo no necesariamente habría hecho, el mayor poder posible es el poder preformativo, el proceso por el cual se convierte a un individuo en el individuo de una determinada sociedad. Así, no sería necesaria la dominación, entendida como poder explícito en sociedades específicas, de carácter asimétrico y en las que se constituye el cuerpo social de manera antagónica. Y a la vez, constituiría la mayor heteronomía posible.

La discusión respecto del poder instituido supone reconocer, en primer lugar, lo que denomina como *infra poder radical* sobre los individuos que una sociedad produce: como manifestación del poder del imaginario instituyente que ejerce la sociedad instituida, es un poder que incorpora también la historia sobre la que se conforma. En términos más precisos, es el poder de lo histórico social.

Sin embargo, nunca la sociedad instituida alcanzará a ejercer de manera completa ese poder. En el texto, Castoriadis presenta como un hecho el fracaso de la tradición, ese poder histórico social que constituye a los individuos. A la clausura de sentido que presenta la institución social –especialmente

⁹ En términos expositivos, se ha decidido no intentar síntesis generales del pensamiento del autor, sino ir trabajándolas a medida que el desarrollo de la discusión lo habilite. Si bien es mucho menos ordenado, responde a la necesidad de brevedad del trabajo.

a través de la religión— opone la naturaleza de la psiquis, que contribuye de manera permanente a la recreación de lo social; por otra parte, plantea la pluralidad esencial de lo social—es decir, la existencia de una sociedad otra que ponga en tensión las significaciones instituidas de cada sociedad— como demostración del ser creativo, del imaginario instituyente que de manera permanente trabaja sobre lo instituido.

Frente a esta amenaza, la sociedad cuenta con el magma de significaciones como principal defensa, que opone signos e interpretaciones a la brutalidad del mundo, diferenciaciones respecto de los otros, y que reabsorberá de manera potencial todo cuanto pudiera suceder. Por otra parte, una sociedad débil contará con su propio imaginario instituido como defensa, que va a negar y esconder la dimensión instituyente,¹⁰ y construir un fundamento extrasocial de su origen.

Y es el fracaso de estas defensas el que abre la posibilidad del conflicto violento y del crimen, es decir, el fracaso de la funcionalidad de las instituciones¹¹ y la fuente del *poder explícito*. En palabras de Castoriadis, “restablecer el orden, asegurar la vida y la operación de la sociedad hacia y contra lo que en acto la ponga en peligro” (Castoriadis, 2001: 8).

En este punto uno puede encontrar una diferencia radical respecto de otras versiones deliberativas del poder. Entre las fuentes de ese poder explícito surge el hecho de que las significaciones imaginarias que encarna una institución son más que ideas y representaciones: la institución implica tres dimensiones indisociables, la representación, el afecto y la intención. Estas tres dimensiones permiten pensar en un “pasado/presente” desde el que se constituye lo que hay por hacer, que incluye un elemento decisional necesario para resolver ése por hacer. Es ese elemento decisional en el que se pone en juego la capacidad creadora, en esta relación necesaria entre pasado, presente y futuro. La cuestión de la temporalidad como forma de despliegue del ser social permite la creación permanente sobre lo que ya existe, que va condicionando las posibilidades y rumbos posibles del colectivo anónimo.

La introducción de dimensiones que exceden lo racional permite reconocer otras fuentes de posibilidad de la acción y, de una manera más compleja, del poder entendido como concertación, aun cuando buena parte de ese poder se constituya en esa ontología del ser social que queda aún por discutir. Y donde la idea del poder como “imperativo de la palabra existente” se puede abrir a otras dimensiones no necesariamente racionales, incorporando la tradición entendida como lo histórico social.

¹⁰ Sería bueno analizar cómo, desde perspectivas filosóficas diferentes, la negación de la fundación del Estado, como ocultamiento del acto creador, del acontecimiento que le da origen a determinadas formas de organización social, se tematiza vinculada a un sujeto y no tanto a una instancia de carácter ontológico. Será la recuperación de una “modernidad desconocida”, vinculada a Spinoza, la que actualice este debate, pero recuperando la idea de potencia como fundamento. Sin embargo, la multitud como sujeto creador ejerce su poder instituyente a través de la violencia que luego se concentrará en el Estado (al respecto, ver Spinoza, *Tratado teológico político*; Gruner, E., *Las Formas de la Espada*). Por otra parte, sería interesante indagar la relación entre la idea de potencia como fundamento de la creatividad y la de sujeto político, encarnada en la multitud como poder constituyente permanente, frente a la idea del magma como ser social.

¹¹ En otro texto discute la idea de pensar reducir la institución a su funcionalidad, aunque reconociendo que es una de sus dimensiones. La funcionalidad —plantea— habla más de la proyección de una sociedad de su imaginario sobre sí misma, que de la institución en sí, comprensible en términos de creaciones histórico sociales, que atadas a lo imaginario permiten, en términos simbólicos, unir a una sociedad.

Por otra parte, también es importante reconocer que la noción de magma de significaciones, como fuente potencial de significaciones, excede ampliamente a cualquier noción que plantee la constitución lingüística del mundo, así como la idea de una realidad intersubjetiva construida a través del lenguaje, dos ideas que Castoriadis discute de manera explícita. El carácter ontológico en el que postula la constitución del ser social se ubica de manera anterior al lenguaje y a la intersubjetividad, no es parte del mundo social sino la posibilidad misma de constituirlo. El lenguaje es posible sólo porque existe ya lo simbólico, del mismo modo que la intersubjetividad es posible porque ya hay algo instituido que permite que los sujetos se reconozcan. La dimensión pragmática, relacional, que otros autores ponen en juego a la hora de pensar aquello que existe en común, en este caso se plantea de otra forma: como un ser social que excede a los sujetos y sus relaciones, de un orden diferente, que genera representaciones de manera permanente, como imaginación radical. Es constituyente del sentido, y no tiene otro fundamento ni motivación más allá de sí mismo. Tampoco se puede pensar de manera análoga a otro tipo de ser, y su particularidad reside en la capacidad permanente de inventarse.

En este punto Castoriadis también se distancia de otras concepciones deliberativas del poder, pues la idea de despliegue del ser social que preforma o performa a los individuos de una sociedad se ubica en un nivel lógico diferente a cualquier idea de socialización. No tanto porque no se desarrolle a través de las instituciones sino porque se entiende como el despliegue mismo de ese ser. Por consiguiente, el problema del poder no tendría tanto que ver con relaciones sociales efectivas, sino con el despliegue de ese magma de significaciones que actúa en la relación entre lo instituido y lo instituyente, como su despliegue de ser en el tiempo. Y es la comprensión de esta dinámica la que se vuelve central reconocer, ya que para Castoriadis el poder no tiene relevancia ontológica, es una forma de expresión de esa dinámica, como expresión del ser social.

Violencia, política e instituciones

Las instituciones en las que se encarna ese poder explícito se articulan de manera compleja con la cuestión de la temporalidad.

Hay y habrá siempre, pues, *poder explícito* en cualquier sociedad, a menos que ésta no consiga transformar sus individuos en autómatas, haciéndoles interiorizar completamente el orden instituido y construyendo una temporalidad que recubra de antemano todo el porvenir, misión imposible a tenor de lo que sabemos que está dado en la psique, en el imaginario instituyente y en el mundo.

Esta dimensión de la institución de la sociedad, relacionada con el *poder explícito*, o bien debido a la existencia de *instancias que puedan emitir imperativos sancionables*, es a lo que hay que identificar como la dimensión de lo político. A este respecto, importa poco que estas instancias se encarnen en la tribu entera, en los ancianos, en los guerreros, en el jefe, en el *démos*, en el Aparato burocrático o en lo que sea [Castoriadis, 2001: 11].

La identificación de lo político con imperativos sancionables nos vuelve hacia nuestra pregunta

inicial sobre los fundamentos y la fuerza de la ley; y en función de nuestro interés particular, de la ley vinculada al derecho positivo y su capacidad de definición y punición sobre los individuos.

En principio, Castoriadis parte de la distinción entre poder y Estado, reconociendo la imposibilidad de identificar el poder explícito con el Estado moderno, tal cual lo conocemos, ya que en toda sociedad existirán instancias que tengan la función de su ejercicio, en los términos que establecimos antes. El Estado, como institución secundaria, se instituye de manera separada de la comunidad y garantiza esa separación, a diferencia de la polis griega en la que ese poder explícito se habría repartido entre todos los ciudadanos.

Por otra parte, la definición de lo político, tal como ha sido establecida en la teoría política moderna –en particular por Carl Schmitt–, desde esta perspectiva aparece demasiado restringida y casi equívoca. En este sentido, Castoriadis también se opone a la ampliación del término que termina por diseminar todo sentido, hasta volverlo identificable con todos los fenómenos sociales: intenta reservarlo para las decisiones explícitas, reflexionadas. Para ello recupera la distinción con la política a través de lo que para él es la creación original de los griegos, la política entendida como reconocimiento del acto de institución de la sociedad, a través de la filosofía y de la verdad como movimiento interminable del pensamiento, a la puesta en duda de la institución como tal.¹²

La imposibilidad de confundir al Estado con lo político, como establecimiento de decisiones conscientes y reflexivas, abre la puerta para indagar las instituciones que se encargan del ejercicio del poder explícito. Y a la vez, si en esas instituciones que exceden cualquier funcionalidad se puede reconocer esa funcionalidad como una proyección social sobre ellas y no tanto como significaciones sociales encarnadas, es posible poner en cuestión la pretensión moderna de racionalidad en la administración de la violencia.

La discusión sobre la funcionalidad de las instituciones es uno de los ejes del debate que Castoriadis establece con el funcionalismo, marxismo, estructuralismo y todas las corrientes de pensamiento fuertes y contemporáneas al desarrollo de su perspectiva. Incluso, la racionalización progresiva que se plantea como característica del desarrollo de las sociedades modernas sería en sí misma un proceso histórico relativamente reciente, y no un proceso de adecuación de las instituciones a unas necesidades sociales establecidas de manera genérica como patrones de progreso. Hace referencia explícita a la cuestión de la ley penal y su pretendida racionalidad:

[...] si se puede hasta cierto punto, interpretar la escala de gravedad de delitos y de los crímenes establecida por cada sociedad, es evidente que la escala de las penas correspondientes, comporta ya un elemento arbitrario no racionalizable [Castoriadis, 1999: 76].

Lo imaginario, que precede a lo real y a lo racional, supone en términos lógicos que aquello que se

¹² A diferencia del Estado moderno, donde prima la separación con la comunidad, en la polis griega ese poder explícito se reparte entre todos los ciudadanos, en relación a la pregunta sobre qué leyes debemos hacer, en tanto práctica de autonomía. Las consecuencias de esa separación permiten problematizar tanto la cuestión de la heteronomía como de la autonomización de las instituciones, ya que ambas serían constitutivas de la forma de racionalización de las sociedades modernas

considera racional y real viene precedido y fundado en la significación imaginaria social. Es en este sentido que Castoriadis otorga mayor “verdad” a las perspectivas antiguas sobre el origen divino de las instituciones, ya que

[...] indicaba una fuente de la institución mucho más allá de la conciencia lúcida de los hombres como legisladores. Más allá de la conciencia de la actividad de institucionalización, las instituciones encontraron su fuente en lo imaginario social. Este imaginario debe entrecruzarse con lo simbólico, de lo contrario, la sociedad no hubiese podido reunirse con lo económico funcional, de lo contrario no hubiese podido sobrevivir [Castoriadis, 1999: 78].

El derecho penal, como forma simbólica en que se dan para nosotros las instituciones, es una forma de comprender al monopolio de la violencia legítima y sus consecuencias como encarnación de una significación imaginaria. Institución que combina lo político, en términos de que define imperativos sancionables, con lo simbólico respecto de las formas por las que el poder explícito aparece como una dimensión de la fuerza de la dinámica, lo instituyente, que además se asocia a lo que la sociedad moderna entiende como racional en el uso de la fuerza para el despliegue del poder.

Instituciones, autonomización y violencia

Hay un punto que considero central para esta discusión. Tiene que ver con lo que Castoriadis denomina autonomización de las instituciones, con la alienación que representa el hecho de que los hombres las consideran como algo externo a su propia creación que se vuelve sobre ellos.

La alienación es la autonomización y el predominio del momento imaginario en la institución, que implica autonomización y el predominio de la institución relativamente a la sociedad. Esta autonomización de la institución se expresa y se encarna en la materialidad de la vida social, pero supone también que la sociedad vive sus relaciones con sus instituciones a la manera de lo imaginario, dicho de otra forma, no reconoce en el imaginario de las instituciones su propio producto [Castoriadis, 1999: 74].

Así pensada, en términos de alienación, la discusión sobre la relación entre significación y violencia adquiere un carácter particular porque esa significación imaginaria, vinculada a la pretensión de racionalidad de la ley, se vuelve sobre los individuos y es difícil reconocer su dimensión instituyente como creación social. Y porque, profundizando este argumento, podríamos plantear que el despliegue de esta institución imaginaria impide comprender la relación con otras violencias, encarnando lo más duro del poder explícito como fundamento de una concepción por la cual la capacidad punitiva aparece como única posibilidad frente a esas otras formas de las violencias.

La institución, como red simbólica socialmente sancionada, combina un elemento funcional y uno imaginario. La alienación consiste en la autonomización del momento imaginario de la institución, su predominio. Se inscribe en la vida social pero no reconoce su propia creación en el imaginario de esa institución, que más que esa red simbólica remite al simbolismo.

El simbolismo, como significación que mantiene cierta independencia respecto de los significados en los que se encarna, desempeña un papel central en la organización, jerarquización y selección de significantes, y puede corresponder a diferentes formas: a lo percibido, a lo racional o a lo imaginario. Estas formas de funcionamiento de lo histórico social consisten en lógicas en las que se combinan determinación y grados de libertad sobre la vida social, siempre sostenidas sobre el imaginario radical. Lo racional y lo percibido son precedidos lógicamente por lo imaginario, ya que la representación que encadena signos y símbolos los define y los excede.

Como imaginario efectivo y, a la vez, como significación operante en la vida social, la racionalidad entendida como simbolismo se diferencia de la idea de racionalidad en el mundo moderno, ya que para el autor esta pseudo racionalidad que pretende ser superadora de la costumbre y de otras sociedades también responde a lo imaginario.

De la misma forma que en cualquier otra sociedad, como forma histórica del imaginario, la racionalidad moderna constituye una paradoja: pese a su pretensión de funcionalidad y adecuación sigue siendo arbitraria, como todo imaginario del colectivo anónimo. Pero cuando la racionalidad se presenta como un fin en sí mismo termina por conformarse como una racionalización formal y vacía. Como rasgo específico del mundo moderno contendría en sí misma sus amenazas y sus promesas: como imaginario que se asienta en lo formal, ha constituido a su vez una forma de reflexión respecto al ser social sobre la que sería posible fundar el proyecto de autonomía. Como valoración que se limita a lo simbólico, sin embargo, autonomiza la racionalidad en uno de sus momentos, el de la lógica. El mundo burocrático, como una de las expresiones de esta pseudo racionalidad autonomizada, ignora aquellas cuestiones vinculadas a los fundamentos, al conjunto, a los fines; es decir, del simbolismo puro. Y es en este sentido que es una racionalidad falsa.

Castoriadis termina por compartir que no existe posibilidad de autonomización total y que aun dentro de la alienación la capacidad reflexiva puede constituir la posibilidad de poner en cuestión la institución tal cual existe. En esa lucidez reflexiva y consciente encuentra la posibilidad de escapar a la alienación de las instituciones y de reconocer la creación del colectivo en ella. Sin embargo, no encuentra una alternativa a esa autonomización que recupere esas otras dimensiones a través de las cuales se despliega el elemento decisional implícito en cualquier creación social.¹³

Es posible pensar el derecho en esta línea: como institución alienada respecto de los individuos, atada al imaginario de racionalidad de las sociedades modernas, en particular respecto del uso y administración de la violencia legítima. Pensarlo en estos términos permitiría reconocer su carácter instituido para el ejercicio de la violencia, junto a una crítica sobre las formas en que opera y sobre las significaciones que lo sostienen.

¹³ Son diversas las críticas al proyecto moderno y sus implicancias: burocratización, jaula de hierro, racionalidad instrumental que invade todas las esferas de la vida social, son distintas formas que se establece la crítica para plantear, en un sentido muy amplio, las consecuencias negativas del proyecto moderno entendido como racionalización. Asumiendo los riesgos de una afirmación de este nivel de generalidad, es posible decir que quienes realizan este tipo de críticas buscan una salida dentro de la misma capacidad reflexiva inaugurada por la modernidad, a través del arte o a través de la recuperación de instancias vinculadas a la recuperación de alguna dimensión emotiva que contrarreste el proceso de secularización de la política.

Alienación, lenguaje y violencia

Sin embargo, la reflexión a través de la cual se podría escapar de la autonomización que podemos asignar al derecho y su pretensión de racionalidad para justificar el monopolio de la violencia legítima, se complejizan al pensar el lenguaje como otra institución social. No existe otra reflexión racional que la que se realiza a través del lenguaje,¹⁴ y es por lo mismo que cabe preguntarse qué sucede si arriesgamos a considerar que el lenguaje también opera en términos de institución autonomizada.

Según Castoriadis no podemos salir del lenguaje, aunque

[...] nuestra movilidad en el lenguaje no tiene límites y nos permite ponerlo todo en cuestión, incluso el lenguaje y nuestra relación con él [...]. El dominio del simbolismo de las instituciones no plantearía, pues, problemas esencialmente diferentes de los del dominio del lenguaje [Castoriadis: 1999, 79].

De este modo, el lenguaje también remite en última instancia a algo que no es simbólico, es decir, a lo imaginario, que le otorga ese suplemento de determinación que excede a lo simbólico. Como capacidad imaginaria que presupone la capacidad de ver en una cosa lo que no es, es donde se tiene que tratar de reconocer el complemento necesario del orden en una sociedad determinada (Castoriadis, 1999).

La institución de la significación y las potencialidades del lenguaje se ubican siempre en el espacio creado por la significación. No podría ser formulada como incuestionable si se considera el carácter creador del despliegue ontológico del imaginario. La alienación, entonces, no puede ser una forma de relación con la institución sino *en* la institución. Esta relación al interior de esa institución, ya que no existiría exterioridad posible, se reconoce también respecto del lenguaje:

[...] el lenguaje como tal –en el cual puedo a la vez decirlo todo, y no cualquier cosa, ante el cual estoy a la vez determinado y libre, en relación al cual una degradación es posible, pero no ineluctable–, no tiene sentido llamar alienación a la relación de la sociedad con la institución como tal. La alienación aparece en esta relación, pero no es esta relación – como el error o el delirio no son posibles más que en el lenguaje, pero no son el lenguaje [Castoriadis, 1999: 81].

Este marco permitiría indagar un nuevo argumento, definir al lenguaje como institución respecto de la cual también existe una relación de alienación: si el relato de la violencia, toda vez que queda por fuera del marco del derecho tiene una forma reificada, en tanto creación que no logra dar cuenta

¹⁴ El lenguaje como institución tiene un amplio desarrollo en la obra de Castoriadis, como forma de acción, como expresión del magma de significaciones imaginarias, como expresión de la lógica conjuntista identitaria, reconoce una función de designación y una función creativa. A partir de allí desarrolla una discusión importante con la lingüística estructural y el lenguaje como sistema de relaciones, para complejizarla incorporando elementos vinculados al psicoanálisis y al punto de cómo excede toda funcionalidad y es expresión del simbolismo. Por otra parte, analiza la autoalteración permanente del lenguaje como ejemplo de la creación permanente de la sociedad, en el que pueden constantemente emerger nuevas significaciones y por eso mismo constituir una lengua. Sin embargo, aquí sólo se va a considerar al lenguaje en términos de institución social en relación a la problemática de la alienación.

de la experiencia social más allá de la casuística, de la estadística y los números,¹⁵ ¿cuáles son las condiciones para elaborar una reflexión, tal como la plantea Castoriadis, en torno a ellas?

Se está pensando a la estadística como un lenguaje que, cuando se extrapola más allá del lenguaje científico, se convierte por su sentido formal y abstracto en una forma que vacía de otros contenidos aquello que nombra. Si continuamos desarrollando este argumento en la línea de Castoriadis, esta preeminencia del momento imaginario –ahora la pretensión descriptiva, neutral y representativa del lenguaje científico– también constituiría en el lenguaje una dificultad a la hora de construir una comprensión social al respecto. Sobre todo, si tenemos en cuenta que no sólo hablamos de aquello instituido como violencia legítima, como institución, sino de las otras violencias, que rompen y disputan con la ley (el derecho) en tanto significación imaginaria instituida. En la línea de Castoriadis este tipo de hechos aparecen como falla del *infra poder radical*, de la socialización y, en este sentido, como una práctica desviada.

Así, surgen dos tipos de problemas: cómo pensar en la posibilidad de que la institución social de la legitimidad de ley deja de funcionar como tal y aparecen otras que plantean su cuestionamiento y colocan distintas significaciones que operan en la vida social vinculadas a una creación permanente, pero que pone en juego una significación central cuya defensa cuenta con instituciones represivas vinculadas al poder explícito. El hecho de plantear una lectura sobre las otras violencias en las que aparecen como ruptura de la norma (aun cuando se considera en su carácter socialmente construido), habilita intervenciones que sólo pueden resolverse en términos represivos o terapéuticos.

Castoriadis observa, cuando habla del racismo, la necesidad que tiene cualquier institución social de un sentido que contenga las posibilidades de dar coherencia y unidad al mundo humano, y, por lo tanto, el rechazo al otro como una casi necesidad del funcionamiento de esa significación:

Siendo su único fundamento la creencia en ella y más específicamente por el hecho de que pretende hacer coherentes y darles sentido al mundo y a la vida, la institución se encuentra en peligro mortal desde el momento en que se presenta la prueba de que existen otras formas de hacer la vida y el mundo que sean coherentes y tengan sentido. En este punto, nuestra pregunta se vincula con la de la religión en el sentido más general, que he comentado en otras ocasiones [Castoriadis, 1997: 7].

Escapar a ello implicaría una construcción a contracorriente y, por lo tanto, improbable, aunque siempre posible.¹⁶ Recuperar este punto en la producción del autor, habilita reconocer otras significaciones para la violencia, no restringidas al derecho, en un proceso de emergencia

¹⁵ Para hacer esta afirmación, fuera de la lectura de Castoriadis, ver: Rey, G., *El cuerpo del delito*; Reguillo, R., *El miedo como organizador sociocultural*; Martini, S., “Representaciones sobre la violencia” en Isla, A., *En los márgenes de la ley*; y, en general, toda la bibliografía latinoamericana que trabaja sobre formas de representación de la violencia pero con pretensión de reconocer las implicancias de esta perspectiva

¹⁶ Las posibilidades de exterminio del otro y las dificultades de la sociedad occidental de incorporar principios generales –como los derechos del hombre– asumiendo a su vez que es una sociedad entre otras, como paradoja cuya salida está vinculada a la lucidez y reflexión de un proyecto autónomo, otra vez, y ahora con un fundamento ontológico, nos enfrenta al problema del relativismo político y cultural

de múltiples violencias que rompen con el monopolio y la legitimidad instituidas. De este modo, tenemos desviación, rechazo y posible exterminio, vinculados al funcionamiento de las dimensiones ontológicas del ser social y no sólo como funcionamientos de la psiquis individual, ni como creación explícita, fundada o racional.

A modo de cierre

A lo largo del trabajo se han revisado algunos de los desarrollos de Castoriadis para tratar de pensar la cuestión de las violencias, su legitimidad y monopolio estatal como institución social asentada en el imaginario de racionalidad de la sociedad moderna. En el texto no sólo se plantea una búsqueda para pensar la relación entre violencia y cultura más allá de la relación con la legitimidad, sino también para plantear la preeminencia de lo cultural sobre la violencia como constitución del orden social, a diferencia de la mayoría de los debates modernos.

Si no es la violencia sino la significación lo que funda y mantiene lo social, la pregunta en torno a esos modos de comprensión se vuelve fundamental. Muchas veces el debate sobre violencia y política se ha centrado en dicotomías: violencia política, violencia que funda o conserva un orden, violencia como continuidad de la política o política como continuidad de la violencia, violencia como medio o como realización de la acción humana, como fundamento del poder o hecho prepolítico. A la vez, un tipo de pensamiento político, atravesado por la ingeniería social y el procedimentalismo que sobrevalora el consenso, tiende a la pura condena de una violencia aparentemente exterior a lo social.

De este modo, si el pensamiento de Castoriadis permite una historización radical respecto de las instituciones y significaciones en torno a la violencia, cuestionar el monopolio de la violencia legítima por parte de los Estados y el derecho y su pretensión de racionalidad como marcos de comprensión por excelencia, permitiría abrir interrogantes respecto de los procesos a los que estamos asistiendo.

La centralidad del Estado como actor que detenta la violencia legítima, tanto en el proceso histórico como en las discusiones filosóficas, se redefine a la hora de pensar las implicancias de la forma que asume hoy la relación entre violencia y política. La ruptura de ese monopolio y la pérdida de legitimidad (y se ponen por separado adrede) no son sólo por la aparición de otros actores que reclaman para sí el uso de la violencia, sino porque también el reconocimiento social sobre el que descansa la legitimidad del monopolio estatal se ve puesto en cuestión, toda vez que esa violencia se vive como arbitraria, no existe el reconocimiento de una norma en función de la cual actúa, y por lo tanto se la experimenta como una fuerza más, con mayor poder que la de los "civiles"; o en el otro extremo, como insuficiente y débil. La ruptura de la norma, como aquello que otorga legitimidad, va de la mano de la pérdida de espacios del Estado para definir las conductas de los individuos. Y los nuevos actores que reclaman para sí el uso de la violencia, o la ejercen, logran el reconocimiento y la legitimidad para su ejercicio de la mano de la ocupación de tareas de regulación social que históricamente estaban asociadas al estado de bienestar.

Y es aquí donde la perspectiva de Castoriadis permite abrir diferentes interrogantes: ¿es posible reconocer un proceso de institución de nuevas significaciones que ponen en cuestión a la moderna vinculada a la legitimidad del monopolio estatal de la violencia? Si no es la violencia sino la significación lo que establece el orden social, ¿cuáles son las significaciones que se estarían instituyendo en este proceso de incremento de la violencia, crimen organizado y violencia anómica?

Reconocer al derecho como una institución social autonomizada, que ejerce la capacidad punitiva del Estado como encarnación del poder explícito y sostenido en significaciones sociales, permite ubicarla como único modo de abordaje de la conflictividad social.

Si aceptamos la idea de pensar al lenguaje como otra institución social alienada, a la hora de representar a las violencias, surgen los límites para elaborar otras formas de comprensión con los lenguajes con los que actualmente contamos. En particular, porque frente al aumento del delito se podría plantear que se profundiza la demanda de castigo atada a la institución del monopolio estatal de la violencia legítima y la posibilidad de castigar frente a la ruptura de norma, mientras las otras violencias crecen y cada vez más van configurando experiencias en las que esas significaciones se ponen en duda (narcotráfico, por ejemplo, como otro fenómeno que reclama para sí el uso de la violencia como regulación de actores sociales). Si nuestra relación en el lenguaje es también una relación con una institución alienada –vía estadística o casuística– supone un límite para la posibilidad de construir otra comprensión sobre ese proceso.

Este tipo de reflexiones son de un orden diferente al planteado por la reflexión filosófica de Castoriadis. Se plantea como recuperación de aquel costado de su producción que rescata la fuerza que cobra lo instituido, y a la vez es un pensamiento que tiende a ser recuperado para hablar de la creatividad. Como perspectiva que habilita reconocer de manera radical el carácter construido, histórico y social de toda institución social, junto a la preeminencia de la significación, plantea también una dificultad: el carácter ontológico que se le atribuye al ser social contendría en su misma lógica la enorme dificultad de construir una elaboración no inmediatamente represiva o terapéutica de la violencia como pura desviación.

Si nos remitimos al nivel ontológico del pensamiento castoriano, el problema ya no tiene que ver –tal como se planteaba en la introducción– con aquello que sanciona la violencia en términos simbólicos, se traslada a la dimensión en la cual se despliega el ser social. Y es en la dimensión de lo imaginario, en la lógica por lo cual se despliega aquello, que nos pone en mayores dificultades para encontrar una lectura diferente respecto de nuestra problemática. No tanto por el reconocimiento de la preeminencia de la significación, sino porque el imaginario contendría en su lógica misma las características que dificultan una forma diferente de pensar el problema. Nos encontremos con la institución imaginaria o con el choque de las espadas, de todas formas quedamos atrapados en una construcción altamente represiva para comprender esas violencias. Toda vez que el *infra poder* falla, existe como respuesta el uso del poder en términos de represión. Y si a eso le sumamos la autonomización de instituciones que se han naturalizado como únicas frente a la conflictividad social, que no aparecen como pasibles de transformación y han asumido un fuerte carácter represivo, como el derecho, no es posible visualizar muchas salidas para la forma de comprender la violencia.

Si para Castoriadis una ley no es buena o mala sino en función de lo que cada sociedad considera justo, la posibilidad de elección frente a las diferentes opciones que postula sostenida en la reflexión y la lucidez, también debiera ser puesta en tela de juicio en función de los mismos mecanismos y limitaciones vinculadas a las características de la dimensión ontológica de lo social que él postula.

Referencias

Benjamin, W. (2007), “Para una crítica de la violencia” en *Conceptos de filosofía de la historia*. La Plata, Terramar.

Castoriadis, C. (1995), “Una interrogación sin fin” en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa.

——— (1997), “En torno al racismo”. Consultado en www.agora.org

——— (1999), “La institución y lo imaginario: primera aproximación” en *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 1, Barcelona, Tusquets.

——— (1999), “Imaginación, imaginario, reflexión” en *Hecho y por hacer: pensar la imaginación*. Buenos Aires, Eudeba.

——— (2001), “Poder, política y autonomía”. Consultado en www.agora.org

Franco, Y. (2007), “Glosario” en *Insignificancia y autonomía*. Buenos Aires, Biblos.

Poirier, N. (2007), *Castoriadis. El imaginario radical*. Buenos Aires, Nueva Visión.