

# El otro no existe

Notas provisorias para una clínica de la alteridad\*

*Rafael Miranda Redondo\*\**

## *Resumen*

El presente artículo aspira a proporcionar herramientas para el abordaje de la complejidad del fenómeno migratorio desde una perspectiva que asuma el desafío que conlleva la cuestión de la alteridad. Trataremos de problematizar la deriva que sucedió a la crisis de referentes de la segunda mitad del siglo xx en Occidente, la cual terminó por esencializar lo identitario a partir de una retórica de la diferencia, soterradamente inspirada en la culpa de los occidentales. Ocultar la alteridad, vía la repetición institucional en el mundo académico, conduce ineluctablemente a la determinidad o a las versiones neoesencialistas nacidas de la crítica de la metafísica occidental. Debido a este tránsito, queremos reivindicar la relevancia política del psicoanálisis como antropología filosófica y como profesión imposible en el sentido del proyecto de la sociedad autónoma, según lo presenta Castoriadis.

*Palabras clave:* alteridad, transferencia institucional, antropología filosófica, ocultamiento, ontología unitaria, insignificancia, hacer reflexivo.

\* Una versión preliminar de este escrito fue presentado en las Jornadas Internacionales Transdisciplinarias. Espacios de Diversidad e Interculturalidad en el sureste de México, Centroamérica y el Caribe (UNAM-Coordinación de Humanidades-CIMSUR), durante el desarrollo de la mesa redonda intitulada: “¿Diferencias, otredades o alteridades? Imaginarios en torno a ‘I@s ajén@s’ en Chiapas”, en agosto de 2015.

\*\* Doctor en Fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos por la Universidad Complutense de Madrid. Coordinador general de la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis y miembro del colectivo de bibliógrafos Cornelius Castoriadis/Agora International. Correo electrónico: [alIoiosis@hotmail.co.uk].

*Abstract*

This article aims to provide tools to address the complexity of the migration phenomenon from a perspective that assumes the challenge that comes with the issue of otherness. We will try to problematize the drift that happened to the crisis of referents of the second half of the twentieth century in the West, which ended up essentializing the identity based on a rhetoric of difference, hiddenly inspired by the guilt of Westerners. To hide otherness by way of institutional repetition in the academic world inevitably leads to determinism or neo-essentialist versions born of the criticism of Western metaphysics. In this transit we want to claim the political relevance of psychoanalysis as philosophical anthropology and as an “impossible profession” in the sense of the project of the autonomous society, as presented by Castoriadis.

*Keywords:* otherness, institutional transfer, philosophical anthropology, concealment, unitary ontology, insignificance, reflective.

*El uso racional de la forma del Uno,  
que permite el acceso a un mundo que no es más que como uno y el otro del uno,  
tiende casi siempre a transformarse  
en utilización racional-imaginaria de la Idea del Uno  
que resuelve la Relación, colocándola como seudónimo de Pertenencia,  
que no sería finalmente más que una forma de la Identidad.*

C. Castoriadis

*...la permanencia en la identidad es la muerte...*

C. Castoriadis

## Introducción

En el año 2000, unos meses antes del ataque a las torres gemelas en Estados Unidos, desde el Secretariado de la Relatora Especial de Naciones Unidas para los Derechos Humanos de los Migrantes, emitimos un reporte bajo el título *Discriminación contra migrantes/mujeres migrantes:*

a la *búsqueda de remedios*. Dicho reporte iba dirigido al Comité Preparatorio para la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, que tendría lugar en Durban, República de Sudáfrica, en mayo de ese año. Quince años después Durban volvió a ser escenario de masivas manifestaciones en contra de los ataques xenófobos continuamente sufridos por los migrantes.

Dicho reporte había sido elaborado a partir de un trabajo de investigación sobre la situación de la migración en América Central y muy particularmente en la Casa de la Mujer Migrante en Tecun Uman, en la frontera entre México y Guatemala. La persistencia de las situaciones de discriminación y de *intolerancia del otro* que inspiraron esas letras, ayer en la frontera sur de México y recientemente en Durban,<sup>1</sup> es inquietante y nos interroga.

## El problema

La cuestión de la intolerancia del otro y del racismo, además, por otro lado, de la exclusión de la mujer, han sido ampliamente documentados en la literatura y en ensayos de las últimas décadas. Menos numerosos son los trabajos que se han enfocado en la universalidad (Miranda, 2006:229; Castoriadis, 1999:190) que corresponde al ser humano, de la negación y el ocultamiento de la alteridad como constante. Negación y ocultamiento que va en aumento en un mundo caracterizado por la insignificancia entendida, de acuerdo con Castoriadis (1998c:3), como *crisis de sentido*. Este proceso hace que ese banal sentimiento de hostilidad ante lo ajeno se torne odio hacia el otro y que éste se conciba como amenaza mortal. Esa dinámica subyace en la religión que caracteriza a la sociedad como repetición de *ama al prójimo* —sólo el que está dentro de los límites del imperio, por supuesto—, mientras que pasa por el filo de la espada a quienes están fuera de su frontera de sentido.

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, [<http://www.bbc.com/news/world-africa-32332744>].

Por otro lado, en la marginalidad de la crisis de sentido que aludimos, la posibilidad de autoconstituirse —sin que para hacerlo haya que negar al otro como otro— persiste en un segmento de la historia de la humanidad en calidad de proyecto. Se trata del proyecto de una sociedad donde la apertura —atención, no aceptación *a priori*— ante la alteridad sea justamente lo que hace sentido, la alteridad del otro real, la alteridad del otro imaginario, la alteridad de lo emergente. Una sociedad en la que lo dado —de la identidad por ejemplo—, no ha sido establecido de una vez y para siempre y donde quien ostenta esa identidad algo tiene que decir respecto a ella. Una sociedad, finalmente, donde lo dado, como *reino de la determinidad* en el discurso de la ciencia positiva, por ejemplo, es sometido al rigor de la reflexividad que piensa y se piensa, y que por lo tanto se abre ante la emergencia de lo radicalmente nuevo.

Autoconstituirse, entonces, sin que para hacerlo haya que negar al otro real, imaginario y emergente —el otro que tenemos enfrente, que nos habita y que tendremos enfrente en lo que será, respectivamente—, supone que, mas allá de la repetición, algo tenemos que decir, si queremos, respecto a lo que será cuando dejemos de ser lo que somos para ser otra cosa.

### En la base del argumento

Las nociones que sostienen lo dicho no provienen de una ciencia, sino de un saber psicoanalítico, y son elementos para una antropología filosófica de la alteridad y para su correlato a nivel de la intervención como clínica. Me explico: la universalidad de la hostilidad ante lo ajeno se remonta claramente a las primeras experiencias vitales. La violencia del proceso de socialización de la psique, finalmente, la imposición a la psique original en estado monádico —gobernada por el principio del placer— de la forma del individuo social, como única posibilidad para su existencia mundana, están claramente atravesando dicha hostilidad. Para la psique, en el estado que describimos, *el otro no existe*. Es esta primera representación —en la que *yo* es equivalente a *todo*—,

la que va a ser quebrantada por la introducción de la separación, el seno que en presencia es *bueno* y en ausencia *malo* (Klein y Riviere, 2001:18).

Es respecto a esa protorrepresentación de sí mismo —abuso de lenguaje porque en ese estado no existe la diferencia entre sí y otro—, que, a diferencia de lo que Freud sostiene, es el amor de sí antes que el odio de objeto, lo que va a fundar la posibilidad del sujeto. Un sujeto que, en la medida en que, históricamente, va a renunciar de modo parcial a las *oscuras fuerzas del inconsciente* que están en el origen de la identidad como algo esencial, se abrirá ante lo radicalmente nuevo —para el caso del sujeto autónomo—, posicionándose como origen de la propia institución. Es este sujeto y la sociedad como sujeto (Miranda, 2008) que lo ha socializado como tipo antropológico, lo que, para Castoriadis (1996a:91), está en la base de la sociedad autónoma en proyecto.

### El vuelco del odio banal al deseo de exterminio

El proceso descrito tiene claramente un contexto social histórico anunciado. Las significaciones imaginarias sociales que acompañan la socialización —como imposición violenta de la forma individuo social ante la psique: “ser mujer” o “ser hombre”...— corresponden en todos los casos a un universo específico. Ellas son parte de un cuerpo de valores correspondiente a la sociedad de que se trate, de una institución social —el delirio antisemita o el yihadismo, por ejemplo—; para estos casos, se trata de aquella institución que erige como máxima el silogismo del sujeto que profesa “yo estoy bien, tú no eres yo, por lo tanto tú no estás bien, tus dioses no son verdaderos”, etcétera. Ese silogismo se torna falaz porque el punto de vista que está en su origen es el que corresponde a la idea de *Uno* indivisible.

Desde la mejor tradición filosófica, así como desde las ideas básicas en Freud, sabemos que ahí donde hay creación de nuevas formas —en el *por ser* y en la historia, por ejemplo—, encontramos la alteridad.

Sabemos que ahí, donde encontramos al ser, encontramos la escisión entre *caos* y *cosmos* para los griegos clásicos, la escisión de las instancias del sujeto que ontológicamente *es lo que es* pero también *es lo que será*. Se trata de una ontología basada en el psicoanálisis como parte del proyecto de autonomía.<sup>2</sup>

En contraste, en la enorme mayoría de las sociedades, sociedades de repetición —la sociedad religiosa es el prototipo—, el proceso de fabricación del tipo antropológico que a ella corresponde y que garantiza su continuidad tiene lugar por la vía de una sublimación, cuyos contenidos sociohistóricos remiten, de nuevo, a la lógica del Uno. El ser es unidad en ese universo, la historia es la historia de “nuestra sociedad”, que siempre ha estado ahí y que siempre estará ahí.

Esa sociedad cuyas instituciones son inmutables, porque *no son* la obra de los hombres y las mujeres concretos que la componen y sí la obra de una instancia extrasocial: dios, los antepasados, la tradición, la costumbre, las leyes de la historia o las leyes del mercado. En el contexto de esta sociedad de repetición, donde la alteridad no tiene lugar de modo manifiesto, la hostilidad hacia el otro como otro se torna deseo de exterminio, porque la posibilidad de su existencia, *como otro*, es la reiteración de que nosotros somos perecederos y de que, en esa medida, nuestras instituciones son mortales.

Condición trágica de la existencia que se asoma detrás de la sociedad de repetición, que la disimula y que se asume en la sociedad autónoma en proyecto. La sociedad donde la conciencia y el reconocimiento de la creación de nuevas formas como valor positivo va a dar la espalda a la repetición institucional que subyace en la identificación del padre como la fuente exclusiva del sentido en los procesos sublimatorios.<sup>3</sup> Es en el contexto de este proyecto donde la *doxa* —la opinión, no la *episteme*, la ciencia—, será lo que dicte el *hacer pen-*

<sup>2</sup> Véase las “profesiones imposibles” en Castoriadis (1992).

<sup>3</sup> La *sublimación* es el proceso de sentido por el cual, en la socialización de la psique, tiene lugar la imposición por parte de la institución social de la sociedad de que se trate, de la forma de individuo social a aquélla; proceso que va a derivar en la renuncia por parte de la psique al autoinvertimiento que caracteriza su estado original.

*sante* por el cual la colectividad, al reconocerse como el origen de la propia norma, va a ejercer la política como institución del conflicto para la autoalteración, mediante el ejercicio del hacer que es haciendo(se) *praxis* instituyente.

## La determinidad y otras teologías

En la tradición filosófica heredada hay un quiebre que tiene su origen en la mencionada imposibilidad de enfrentar el *no sentido* que representa la alteridad extrema. Simultáneamente el trauma de la derrota en la Guerra del Peloponeso para la Atenas democrática y el retiro de los filósofos a los márgenes de la *city* y su pretensión de dictarle a ésta las leyes desde afuera van a venir acompañados de la sacralización de la racionalidad. La *teología racional* de Platón (Castoriadis, 2002:101) estará en el origen de la coronación de la hiper-categoría de la determinidad como criterio excluyente, perteneciente al discurso científico y, con ello, de la significación imaginaria social del dominio racional. En la sociedad contemporánea esta significación permea todos los aspectos de la existencia, incluso subyace en la retórica sobre *la diferencia* —que parte de la unidad y, por lo tanto, llevada al extremo, niega la alteridad.

De modo paralelo y a la sombra de la mejor modernidad, la significación imaginaria social de la autonomía, que por definición se abre ante la alteridad, va a tener una existencia soterrada en el mundo de hoy. En el contexto de esta significación imaginaria social de la autonomía y de su ejercicio en un *hacer pensante* se presenta la posibilidad de establecer una relación distinta con la institución propia. Me refiero, por supuesto, a la institución del patriarcado, la institución del poder político, la institución de la familia, de la religión, del patriotismo; la institución como frontera de sentido, la institución de la tradición filosófica heredada y, finalmente, la institución de la ciencia, en particular, de la ciencia social.

## El ser y la historia como alteridad

Para este escrito interesa en particular la *relación otra* con la institución propia de la ciencia, que es aquella que, reivindicando el objeto como representación —en el sentido de presentación—, por parte del sujeto, reflexiona —es decir piensa y se piensa— y por lo tanto reconoce la alteridad de lo que todavía *no es*. En contraste, la *determinidad* —por ejemplo en nociones como estructura, función (Castoriadis, 1975:335) o lo que se ha dado en llamar, refiriéndose al postestructuralismo, los neosubstancialismos—, en el discurso científico, es lo que sirve de vehículo al ocultamiento de la alteridad en ese campo. Nada muy distinto ocurre, del lado equidistante, con los relativismos culturales, los pensamientos “decoloniales” inspirados en la culpa de los occidentales (Bruckner, 1986:139) y la esencialización de la identidad ante los horrores de la segunda mitad del siglo xx.<sup>4</sup> Añado a este punto una digresión: cuando Castoriadis (2002:103) se refiere a la *torsión platónica*, que antecede a la inauguración de la teología racional, enfoca su atención en el origen lejano de la cuestión del ocultamiento de la alteridad. El ser como unidad, e incluso como objeto en espera de ser develado en la ontología heideggeriana y en sus derivaciones hermenéuticas, va a constituirse en el núcleo duro de la tendencia a ocultar la alteridad en la tradición filosófica heredada. Con dicho ocultamiento vendrá la disimulación de la posibilidad de la creación no teológica como facultad del *imaginario radical* (Castoriadis, 1990:82). La determinidad que de ahí se deriva brindará el marco de legitimación de la filantropía, como se conoce en el presente, es decir, como la actitud que —mientras implícitamente se autodefine al margen del mundo—, pretende *salvar a la humanidad de su propia locura*.

Lejos de cualquier dejo de xenofobia, la frase de Rousseau cobra aquí máxima trascendencia, en efecto, —parafraseando— *la mejor*

<sup>4</sup> Véase la fuerte impostación mesiánica de nociones como el “hombre nuevo” (Fanon, 1961), o la reivindicación por parte de autores como Lenkendorf (2005) de la autoimagen tojolabal de los “hombres verdaderos”.

*manera de desentenderse de los propios problemas es avocarse a “buscar soluciones” a los problemas de los otros; los problemas de “el prójimo” —como decíamos, es siempre el que está dentro de los límites del imperio, por supuesto—, llámense los “indígenas”, los “migrantes”, los “campesinos empobrecidos”, las “poblaciones vulnerables”. La cultura pastoral, a lo largo de toda la historia de la Iglesia católica apostólica y romana, las nuevas teologías y, por supuesto, la antropología, desde sus orígenes, están atravesados por esta paradoja. Los instrumentos que el saber psicoanalítico brinda en la tarea de hacer explícitos los procesos de sentido que todo ello conlleva son de gran valía (González, 2011).*

Retomando el campo de la ontología unitaria, su derivación en la hipercategoría de la determinidad a lo largo de la tradición filosófica heredada y su precipitación en el campo de las ciencias sociales, iba a dar sustento a las *leyes de la historia* del marxismo, a su modelo racionalista llamado dialéctica materialista y al tipo logicista, cuya forma más pobre es el estructuralismo (Castoriadis, 1975:254). Desde esta perspectiva la historia de la humanidad y las distintas formas de sociedad serían combinaciones y operaciones distintas de los mismos elementos, como un *lego*. La ciencia social estaría haciendo, por esta vía, un saber positivo y limitado que permite, en el mejor de los casos, esquivar y, en el peor, ocultar el origen de su objeto que es el ejercicio de la facultad de representar-crear por parte del imaginario radical. Otra vez el asunto es ocultar la alteridad a cualquier precio, reduciendo la historia a la repetición y el ser, a la unidad, a partir de una representación social de un origen extrasocial de la institución de la sociedad, en este caso para la filosofía heredada y la ciencia: la naturaleza, la razón, la necesidad, el ser así del ser o las leyes de la historia o del mercado.

Será así, entonces, como el pensamiento heredado a su vez va a ocultar su origen, que está en el *hacer* y en el *hacer(se)*, ignorando su propia naturaleza de *hacer pensante*. Dicha ignorancia va a extenderse por supuesto al mundo histórico, que es el mundo del hacer humano. Un hacer humano cuya relación con el saber debe ser elucidada y que, en la perspectiva de Castoriadis (1975:327), nada tiene que

ver con una técnica ni con un reflejo. La *teoría* como tal es un hacer, siempre incierto, de elucidación del mundo, cuya forma extrema es la filosofía. El proyecto de transformación radical de la sociedad que conlleva la apertura ante la alteridad de lo que será, no puede estar fundado sobre una teoría completa porque eso significaría que la política —el lugar y el vehículo por el que la sociedad autónoma se autoinstituye— sería la puesta en práctica de una técnica.

La *praxis*, por el contrario, es del orden del hacer, un hacer en el cual el otro, los otros, son considerados seres autónomos desarrollando su propia autonomía. Así, la *praxis hace hablar al mundo* en la medida en que parte del supuesto de que no todo está dicho de una vez y para siempre —como se presume desde la significación imaginaria social del dominio racional—, su objeto es lo nuevo, lo radicalmente otro. En su ejercicio su sujeto es constantemente transformado por la vía de la experiencia que él hace, pero que lo hace.

El *hacer lúcido* que de ello deriva no se pliega a la imagen adquirida de lo que está por venir, que al emerger, lo transforma. Dicho *hacer lúcido* no confunde la intención con la realidad deseable o probable, pero tampoco renuncia a esa imagen como referente de una totalidad que no se deja aprehender. De entrada, es un rechazo de la escisión entre motivación y resultado, dicho *hacer lúcido* desea que los otros sean libres porque la propia libertad empieza donde comienza la libertad de los otros. Dicho *hacer lúcido*, finalmente, no aspira a que los hombres y las mujeres se transformen en ángeles.<sup>5</sup>

Pretender que los hombres y las mujeres puedan ser ángeles, es decir, seres unitarios —como en la cultura pastoral, pero también

<sup>5</sup> La referencia es puntual, los casos que lo ilustran son masivos. Por ejemplo, la manera de concebir a los sujetos provenientes de algún pueblo indígena como seres immaculados y transparentes —esos sueños pastorales—, que los reduce a personas unitarias, sin contradicción y cuya perversión es sólo la influencia de la modernidad y del “occidente diabólico”, conlleva claramente un propósito político no confesado, ni hecho explícito, de negación de la autonomía posible de los otros, en la medida en que ésta supone la alteridad y eso conlleva, necesariamente, la condición escindida de los sujetos. Para el caso de las luchas de las mujeres vale lo mismo en términos de la tendencia al angelismo; por ello, la lucha de la violencia contra la mujer no incluiría el acoso psicológico o sexual entre mujeres en ambientes laborales, ni la pederastia o la violencia de exparejas por la vía de la alienación parental, y así sucesivamente.

ahí donde el ser está determinado y, por supuesto, en el idilio entre marxismo y teología en América Latina, por ejemplo—, da cuenta de cómo la *teología racional* consiste en negar la alteridad del otro, negando o disimulando la alteridad propia (Miranda, 2015:253). Entonces, asumir el reto contrario tiene que partir de analizar la propia *implicación* —esa tensión entre intención y resultado—. Podemos posicionarnos respecto a las instituciones de los otros, si y sólo si antes que nada tenemos la misma radicalidad respecto a las instituciones propias.

La determinidad o los neosubstancialismos como *permanencia en un estado de transferencia*, que legitima la empresa de “ocuparse de los problemas de los otros”, es claramente un estado de repetición respecto a la institución científica que está en nuestro origen. Un *estado de transferencia*, para el caso de la ciencia social respecto al “objeto de estudio”,<sup>6</sup> que en la base es el procedimiento mediante el cual el analizado identifica en los procesos inconscientes a la figura parental en la persona del analista. A lo que se suma la *transferencia institucional* que extiende esta posibilidad en la institución social, la Iglesia, la familia, el Estado, la ciencia, la técnica, el partido. En la base de este proceso estaría la asignación del esquema de omnipotencia, que la psique experimenta en su estado original hacia el primer otro, la madre, generalmente.

En este proceso de asignación de dicho esquema el recién nacido experimentará su primer odio y su primer amor hacia el objeto de deseo. La transferencia sería, en palabras de Castoriadis (1999:213): “la entrada del sujeto en un estado regresivo en el cual él revive el amor y el odio infantiles hacia la figura adulta que es puesta en el lugar del analista”.

Otro ejemplo de dicho *estado* —de vuelta a nuestra reflexión de partida con ánimo de cerrar provisionalmente este apunte— sería la noción de *migración forzada*, inspirada, por ejemplo en medios cercanos a los sectores de la Iglesia, en derroteros irreprochables como los derechos humanos —ese sustituto contemporáneo de la política—,

<sup>6</sup> Que por cierto es un sujeto.

equivalente a la esencialización de la identidad en lo que a los pueblos indígenas se refiere y al angelismo aplicado al “enfoque de género”. De tal suerte, los migrantes serían “forzados a migrar” —cuando, paradójicamente, en circunstancias objetivas equivalentes unos migran y otros no—, arrebatándoles la facultad de decidir respecto a su destino y, por lo tanto, el ejercicio de su autonomía.

En el momento actual después de la crisis de sentido que acompañó la mitad del siglo xx en Occidente, al derrumbarse los grandes relatos, se llevaron consigo algunas nociones centrales para aprehender la dimensión imaginaria de la sociedad. En el campo que aquí interesa, la problematización de la relación entre sujeto y objeto, particularmente en lo que a los saberes antropológicos se refiere (Devereux, 1980:20), no es más que la punta del iceberg de esa asignatura pendiente que deberá explicitar las implicaciones —los procesos transferenciales y contratransferenciales, en palabras de Freud—, de esa empresa que, ante la alteridad extrema y su *sin sentido*, había inventado el silogismo del sujeto, el “amor al prójimo”, la filantropía, la *diferencia* como retórica y el “pensar desde el otro”. Castoriadis, al referirse a las implicaciones del trabajo etnográfico, nos dice:

El etnólogo que ha asimilado perfectamente la visión del mundo de los Bororos y que no puede verlos más que a la manera de ellos, ya no es un etnólogo, es un Bororo y los Bororos no son etnólogos. La razón de ser del etnólogo no es el de asimilarse a los Bororos. Sino la de explicar a los parisinos, londinenses o newyorkinos esta otra humanidad que representan los Bororos (1975:246).

Paralelamente a esa dirección, un filón que reenviaba a la figura del filósofo ciudadano (Castoriadis, 1990:283) que participa de la comunidad política, nos sugirió que el psicoanálisis como práctica *poiética* y como saber podría dar cuenta de dicha dimensión del sentido. La interpretación como opinión y como re-creación del objeto —por decirlo de algún modo— introdujo la posibilidad de que *llegar al otro como otro* empezaba por acercarse al otro que nos habita (Augé, 1994:131).

Relación distinta con la institución que está en nuestro origen, que apunta a la explicitación de los estados de transferencia institucional. Estados que han soportado durante toda la historia de la humanidad el elenco de sentidos, de significaciones —la determinidad es la expresión más reciente—, en nombre de los cuales se excluye a aquello que “no tiene sentido”, al otro finalmente —por ejemplo, el delirio antisemita del nazismo o las posturas del califato respecto a la mujer—, al grado de desear su exterminio y que finalmente “excluye” la *subjetividad* en los procesos de conocimiento. Relación distinta que al asumirse como origen de la propia institución se abre ante la alteridad de lo que será y que, para el caso de la teoría, se traduce en el entendido de ésta como un *hacer haciéndose*. Relación distinta, finalmente, que tendrá en su centro el dar cuenta y razón, el *logon didonai*, de cuya negligencia ha sido posible, a lo largo de la historia de la ciencia, que uno pueda hablar “con autoridad” y sin ruborizarse de aquello que uno mismo *no es*.<sup>7</sup>

La determinidad, entonces, respecto al objeto —todo lo que es real es racional decía Hegel y suscribía Marx—, corresponde desde estas líneas al esbozo de una clínica de la alteridad, a la transferencia institucional en el campo de la relación con el objeto, una transferencia que excluye, por definición, lo radicalmente otro. Esa determinidad y todo sustancialismo del orden de lo identitario es lo que inspira los abordajes en la ciencia social tradicional, que comenta lo real y, al hacerlo, lo justifica. Es la determinidad la versión ilustrada de la hostilidad ante el otro como otro. Es ella la que nos impide el acceso a la complejidad de la dimensión imaginaria de los fenómenos; es ella, finalmente, la que nos garantiza el sosiego de lo familiar como nostalgia de un estado donde *el otro no existe*.

<sup>7</sup> Indígena, migrante, obrero, feligrés...

## Bibliografía

- Augé, M. (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. París: Éditions Aubier.
- Bruckner, P. (1986). *Le sanglot de l'homme blanc: Tiers monde, culpabilité, haine de soi*. París: Éditions du Seuil.
- Castoriadis, C. (1975). *L'Institution imaginaire de la société*. París: Éditions du Seuil.
- \_\_\_\_ (1987). "Los intelectuales y la historia". (Traducción de Juan Almeida), *Vuelta*, núm. 130, septiembre. México, pp. 51-54, [<http://www.omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/los-intelectuales-y-la-historia.pdf>].
- \_\_\_\_ (1990). *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*. París: Éditions du Seuil.
- \_\_\_\_ (1991). *Entretien Castoriadis. 4 octobre 1991. Psychanalyse et société*. (Entrevista por Stephane Barbery) [<http://libertaire.free.fr/Castoriadis49.html>].
- \_\_\_\_ (1992). "Psicoanálisis y Política", *Diarios clínicos*, núm. 4, Argentina.
- \_\_\_\_ (1996a). "Las raíces psíquicas y sociales del odio", en C. Castoriadis, *Figuras de lo pensable. Encrucijadas del laberinto*, vol. vi, trad. de Vicente Gómez. Valencia: Ediciones Cátedra [<http://biblioteca.xoc.uam.mx/castoriadis/textos/e&e/9.pdf>].
- \_\_\_\_ (1996b). *La Montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*. París: Éditions du Seuil. Versión en español: *El ascenso de la insignificancia*, entrevista con Cornelius Castoriadis, por Oliver Morel. En *Estudios, filosofía / historia / letras*. Revista trimestral editada por el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM). (Traducción de Silvia Pasternac), núm. 43, invierno. [[http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras43/texto1/sec\\_1.html](http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras43/texto1/sec_1.html)]. <http://www.scribd.com/doc/170714374/El-Pensamiento-de-Cornelius-Castoriadis-II>].
- \_\_\_\_ (1996c). "Nuevamente sobre psique y sociedad", *Ensayo y Error*, núm. 1. Bogotá. [<http://biblioteca.xoc.uam.mx/castoriadis/textos/8.pdf>].
- \_\_\_\_ (1998a). *Post-Scriptum sur l'insignifiance. Entretiens avec Daniel Mermet* (noviembre, 1996). La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube.

- \_\_\_ (1998b) *Post-Scriptum sur l'insignifiance. Entretiens avec Daniel Mermet* (noviembre 1996). La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 1998. 37 pp. Daniel Mermet. "Corneille, dissident essentiel 7 février 1998". Ibid.: 7-9.
- \_\_\_ (1998c). "El ascenso de la insignificancia. Entrevista con Oliver Morel", *Ensayo y Error*, núm. 4, abril. Bogotá, Colombia, pp. 34-57, en *El avance de la insignificancia. Encrucijadas del laberinto IV*. Buenos Aires: Eudeba (Editorial Universitaria de Buenos Aires), 1997.
- \_\_\_ (1999). "Les racines psychiques et sociales de la haine", en *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*. París: Éditions du Seuil, pp. 183-196.
- \_\_\_ (2002). "Orígenes, sentido y alcance del proyecto filosófico". (Traducción del francés de Jordi Torrent Bestit), *Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 54, diciembre, Barcelona.
- Devereux., G. (1980). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. París: Flammarion.
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra* [[http://matxingunea.org/media/pdf/Fanon\\_Los\\_condenados\\_de\\_la\\_tierra\\_def\\_web\\_2.pdf](http://matxingunea.org/media/pdf/Fanon_Los_condenados_de_la_tierra_def_web_2.pdf)].
- González, F. (2011). *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la resurrección 1961-1968*. México: Tusquets.
- Klein, M. y J. Riviere (2001). *L'amour et la haine*. París: Editorial Petite Bibliothèque Payot.
- Lenkersdorf, C. (2005). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Miranda, R. (2006). "Las Fronteras del odio. Reflexión sobre la alteridad a partir de Cornelius Castoriadis", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, núm. 24. México: UAM-Xochimilco [[http://tramas.xoc.uam.mx/tabla\\_contenido.php?id\\_fasciculo=65](http://tramas.xoc.uam.mx/tabla_contenido.php?id_fasciculo=65)].
- \_\_\_ (2008). "El sujeto autónomo y la alteridad", en Daniel H. Cabrera (coord.), *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires: Biblos.
- \_\_\_ (2015). "Ayotzinapa y la sociedad que queremos", en Manuel Aguilar Mora y Claudio Albertani (coords.), *La noche de Iguala y el despertar de México. Textos, imágenes y poemas contra la barbarie*. México: Juan Pablos Editor.

Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos (OHCHR) (2000). *Discriminación contra migrantes/mujeres migrantes: a la búsqueda de remedios*. Contribución de la Relatora Especial sobre los Derechos Humanos de los Migrantes. Ante el Comité Preparatorio para la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (1º al 5 de mayo). Ginebra: Naciones Unidas (2000), *Contribution by the Special Rapporteur on the Human Rights of Migrants* (E, F, S, A, C, R). (A/CONF.189/PC.1/19) [[http://ap.ohchr.org/documents/alldocs.aspx?doc\\_id=6038](http://ap.ohchr.org/documents/alldocs.aspx?doc_id=6038)].

Recepción: 14 de diciembre de 2017

Aceptación: 12 de marzo de 2018