Facultad de Psicología - Secretaría Estudios de Posgrado

Doctorado en Psicología
Cat. B CONEAU Res. Nº 1038/14
-Plan de Estudios 2012-

TESIS

Lo político y la *imaginación* en los textos sociales de Freud

Autora: Lic. Corina Inés Branda

Director: Dr. Alejandro Manfred

Rosario, 13 de mayo de 2026

ÍNDICE

DEDICATORIA....4
AGRADECIMIENTOS....5
RESUMEN....6
INTRODUCCIÓN....7
CAPÍTULO 1. LO POLÍTICO Y LA IMAGINACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE FREUD....12
Una aproximación al tema....12
Psicoanálisis y teoría política....20
La imaginación como recurso teórico....26
Dimensión política del pensamiento de Freud: una introducción....27
Sujeto y kultur....27
Violencia, derecho y Estado....30
¿Por qué obedecemos?....36
Irreductibilidad del malestar en la ciudad....39
Reseñas de investigaciones y tesis sobre la temática....42
Objetivos....46
Hipótesis de trabajo....46
Problemática de investigación....46
Alternativa metodológica....47
CAPÍTULO 2. LO POLÍTICO EN LA TRADICIÓN DE DISCURSO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO OCCIDENTAL....53
La teoría política en tanto tradición de discurso....53
Surgimiento de la reflexión política 53
Teoría política, filosofía política y ciencia política. Encuentros y desencuentros 54
¿Existe aún la teoría política?....60
El conflicto en la teoría política....61
Pensamiento trágico....62
Freud y el pensamiento trágico....66
La política y lo político....67
Especificidad de lo político....69
Violencia, derecho y poder político....74
CAPÍTULO 3. FREUD Y LO POLÍTICO....82
Dimensión política del pensamiento freudiano....82
Surgimiento y fundamento del orden colectivo....86
Política y tabú....92
Naturaleza de la autoridad política....94
Fundamento de la obediencia política....96
Violencia y derecho....101
Estado y guerra....105
Justicia, igualdad y libertad....109
Sociabilidad y cohesión social....111
Lo político y la política....117
Lo político y la política a través del prisma del conflicto pulsional....120
¿Hay una teoría política en Freud?....125
La imaginación en la tradición de discurso de la teoría política....134
Antecedentes de Freud en el uso de la imaginación en la teoría política....137
Platón y la imaginación como bisagra de mundos....141

Hobbes y la imaginación productiva.....*145*
Spinoza y la imaginación como aporte ético-político.....*150*
Freud y la imaginación.....156
La fantasía.....*163*
Lo político en Freud: La imaginación como recurso de abordaje.....167
Sociedad primordial.....*168*
Sujeto y ciudad.....*169*
Relación política mando-obediencia.....*172*
Malestar en la ciudad.....*174*
CONCLUSIONES.....**178**
REFERENCIAS.....**186**

Dedicatoria

A mi papá Roberto, quien inspiró el deseo de aprender.
A mi mamá Susana, quien lo guió.
A mi abuela Delia y mis tías Pierina y Clarita, quienes lo acunaron y nutrieron.
A mi hijo Salvador, quien lo expandió.

Agradecimientos

A mi familia y amigos por acompañar este trayecto de escritura y comprender las ausencias.

A mi director de tesis, Dr. Alejandro Manfred, por su guía, su escucha y su aliento.

Al Dr. Diego Tatián, por sus generosas indicaciones y aportes en la indagación sobre el uso de la imaginación en la obra de Spinoza.

A la Lic. Mónica Billoni, maestra y amiga, por el préstamo y donación de libros, grandes tesoros.

A la Facultad de Psicología de la UNR por el hospedaje, especialmente, a la Dra. Elsa Emmanuelle.

Llegué a esta facultad por primera vez en el año 1990 por error, cuando buscaba la Facultad de Ciencia Política para estudiar la licenciatura. En la Facultad de Psicología se me indica el camino. Luego, como estudiante de tercer año de la licenciatura en ciencia política fui invitada a la Facultad de Psicología para asistir a un seminario de psicología social. Ese retorno, ya no por error, despierta la conciencia de un deseo. Y en 1996, graduada como politóloga, regreso para estudiar la carrera de Psicología. En el año 2000 se produce una vacante docente en la cátedra Teoría Política I de la Facultad de Ciencia Política, motivo por el cual suspendo la carrera de Psicología para especializarme en contenidos de la materia en la cual daría mis primeros pasos en la docencia universitaria.

Entre 2003 y 2004 vuelvo a la Facultad de Psicología como invitada para dictar seminarios de pregrado en el marco de la cátedra Trabajo de Campo Área Salud. Por último, en 2017 retorno como estudiante del Doctorado en Psicología. Transito un camino entre dos facultades vecinas, tan próximas como las disciplinas que allí se estudian a las que esta obra invita a dialogar.

La joven que equivoca el camino en el año 1991 no sabía que también estaba en el lugar correcto; el lugar del deseo, que retorna.

RESUMEN

Esta tesis se centra en la dimensión política del pensamiento de Sigmund Freud. Se releva la concepción de lo político en los textos sociales de la obra freudiana y el empleo de la imaginación en sus reflexiones sobre lo político. Se indaga si de su pensamiento social se desprende efectivamente una teoría política. La hipótesis de trabajo plantea la presencia de un pensamiento propio sobre lo político que se observa en el conflicto/tensión entre la carga pulsional y la *kultur*. Este conflicto está ligado al carácter irreductible de la pulsión de agresión que alcanza su más violenta expresión en la guerra (manifestación de la pulsión de muerte). La materia prima de la investigación es un corpus documental integrado por una selección de textos freudianos en los que se evidencia una reflexión del autor sobre el orden de la cultura. Se puede identificar en su obra una configuración *embrionaria* de lo político que no queda reducida al conflicto pulsión/cultura. Por el contrario, se liga a la dimensión originaria del orden político-jurídico (totemismo) que irrumpe en la gesta parricida de los hermanos de la horda primordial.

INTRODUCCIÓN

El psicoanálisis freudiano y la teoría política reflexionan con diferente intensidad sobre la vida en comunidad, sobre lo público. La relación con lo público es una de las cualidades esenciales de lo político, como bien afirma Sheldon Wolin (1960). Estas disciplinas están vinculadas en tanto ambas indagan en fenómenos colectivos y sobre la relación entre el hombre y las instituciones de la cultura. La teoría política pone el foco en los asuntos públicos que atraviesan a una comunidad en su conjunto. Por su parte, el psicoanálisis se ocupa, primordialmente, de la vida anímica del sujeto. Sin embargo, lo común y la subjetividad, la realidad social y el sujeto, están íntimamente entrelazados.

Al no hallarse sistematizado en la obra de Freud su pensamiento sobre la política y lo político, se requiere de un trabajo meticuloso de investigación que permita dar consistencia a sus concepciones sobre la dimensión política de la vida del sujeto. El trabajo exploratorio se centra en un conjunto de contenidos entre los cuales se hace visible la tensión entre el núcleo pulsional del sujeto y la *kultur.* Asimismo, la exploración de la noción de lo político en el pensamiento de Freud busca relevar aquellos contenidos que, en tanto sinónimo de lo público, común y general, forman parte de la reflexión de la teoría política. Además de la noción de lo político, se investiga la presencia y el uso de la imaginación empleada en su abordaje. La imaginación, expediente harto investigado en el campo del psicoanálisis y la filosofía, toma en la presente tesis el concepto que le asigna Wolin (1960), es decir, el de recurso intelectual puesto al servicio de la construcción y comprensión teórica.

En los textos sociales de Freud —línea antropológico social—, específicamente, en los que aborda los efectos del inconsciente en la *kultur*, es posible hallar contenidos que permitan configurar un pensamiento propio sobre lo político. Los textos sociales seleccionados de la obra freudiana son *Tótem y tabú* (1913/2003a)*, De guerra y muerte. Temas de actualidad* (1915/2013a)*, Psicología de las masas y análisis del yo* (1921/2004b), *El porvenir de una ilusión* (1927/2006a), *El malestar en la cultura* (1930/2006b)*, ¿Por qué la guerra?* (1933/2013f) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939/2007b). También se incluyen otros textos de su autoría con el objetivo de ampliar, complementar y profundizar contenidos allí presentes. Entre los principales interrogantes que guían la problemática de investigación se destacan los siguientes: ¿Cuál es la concepción de lo político que se desprende de la reflexión de Freud en sus textos sociales? ¿Qué tipo de presencia y uso asume la imaginación en el pensamiento freudiano en sus reflexiones sobre lo político? ¿Hay una teoría política presente en el pensamiento social del autor?

En el Capítulo 1 se lleva a cabo una aproximación a la problemática de investigación, la cual se enmarca en la investigación freudiana en el campo de la cultura. La dimensión política del pensamiento de Freud pone de manifiesto el difícil enlazamiento entre las particularidades subjetivas y las normas de la ciudad. Se configura a partir de un conjunto de contenidos de interés teórico-político en los que el autor brinda elementos para poder identificar lo político en su pensamiento. Entre ellos, se destacan: sujeto y *kultur*, violencia, derecho y Estado, obediencia política e irreductibilidad del malestar. En este primer capítulo se mencionan las investigaciones y tesis que conforman los antecedentes a la problemática de investigación, resaltando los principales aportes de cada uno de ellos. Además, se plantean los objetivos de la investigación: relevar la concepción de lo político en el *corpus* de textos sociales de Freud; explorar en dichos textos la presencia y el uso

específico de la imaginación en el abordaje que lleva a cabo el autor sobre lo político; indagar si efectivamente en el pensamiento freudiano sobre lo político es dable hallar una teoría política; por último, brindar aportes al campo del psicoanálisis y la teoría política.

La hipótesis de trabajo plantea que a partir de un conjunto de temas que forman parte del campo de reflexión de la teoría política, se evidencia en Freud la presencia de un pensamiento propio sobre lo político, que pone al descubierto el conflicto/tensión irreductible, estructural, entre la carga pulsional del sujeto y el orden cultural. Este conflicto alcanza su más violenta manifestación en la guerra, expresión de la pulsión de muerte *(Tánatos).* Por ende, la noción de lo político posee un carácter trágico, cuestión que acerca al autor al propio pensamiento trágico cuya reflexión se asienta sobre el reconocimiento de la presencia de conflictos irresolubles. La hipótesis sostiene que en los textos freudianos se advierte el uso de la imaginación en tanto recurso de la razón destinado a la elaboración y comprensión teórica de lo político. Se observa en su prosa un abanico de imágenes presente en las obras literarias y mitológicas, analogías, metáforas, hipótesis, cuadros imaginarios a los que el escritor apela con el propósito de abrir camino hacia un entendimiento más cabal del objeto de reflexión. En este sentido, el lenguaje figurado se constituye en un instrumento fecundo para la construcción del edificio teórico del psicoanálisis.

En el Capítulo 2 se despliega una reflexión en torno a la política y lo político a partir de los aportes de autores y autoras que han contribuido al debate en occidente. Esta reflexión invita a contemplar los contrastes entre diferentes concepciones sobre la política y lo político. En otros términos, la exploración de dichas nociones en el campo de la teoría política está al servicio de desplegar elementos conceptuales que posibiliten indagar lo político en la obra Freud. En esta línea, el cotejo de diferentes textos de esta tradición permite advertir la persistencia de determinados núcleos problemáticos, entre los que se pueden señalar la relación gobernante-gobernado, la naturaleza de la autoridad política, el orden y el conflicto social, el fundamento y la legitimidad del poder político, el fin de la acción política y la índole del conocimiento político. Entre los principales problemas se hallan aquellos vinculados con la igualdad, los derechos, las leyes, la autoridad (Berlin: 2013). Estos son los ejes a partir de los cuales se releva el pensamiento político del autor.

En el trabajo de comprensión de la naturaleza de lo político, el pensamiento trágico —ligado al género literario u obra artística— constituye un valioso aporte a la reflexión. Su valor reside, especialmente, en su contribución al análisis por su proximidad con el pensamiento de Freud quien, como el pensamiento trágico, cimenta su reflexión sobre la presencia de conflictos irresolubles. En la tragedia se despliegan argumentos que son de interés para el psicoanálisis y muestran lo propio del deseo inconsciente. El pensamiento trágico aloja y sostiene el conflicto como objeto de investigación sin la pretensión de hallar una instancia superadora. La idea de la irresolubilidad del conflicto se desprende de una concepción particular de la naturaleza humana, es decir, una naturaleza jaqueada por imperativos de carácter incompatible. El componente trágico de la vida política marca una resistencia y persistencia frente a la embestida sujetadora de la filosofía política del orden.

Por último, en este capítulo se aborda la distinción entre lo político y la política, que en el campo de la filosofía suele llamarse la *diferencia ontológica* y que cobra especial interés en el pensamiento político contemporáneo. Carl Schmitt

(1888-1985) es quien, por primera vez en el mundo germanoparlante, diferencia lo político de otros dominios de lo social (Marchart: 2009). Esta diferenciación juega un papel clave en el pensamiento político posfundacionalista que sostiene, *grosso modo,* la imposibilidad de fundamento último de la sociedad. De acuerdo con Oliver Machart (2009), Paul Ricoeur, Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alian Badiou y Chantal Mouffe constituyen referentes de este pensamiento. Así como Schmitt, también Hannah Arendt (2016, 2020) se presenta como una referencia obligada sobre el tema. Ambos pensadores sentaron las bases para la diferenciación entre un momento fundante contingente y una lógica político-administrativa, al decir de Marchart.

En el Capítulo 3 se aborda la dimensión política del pensamiento de Freud, configurada por los problemas vinculados al orden colectivo sobre los que el autor reflexiona. En sus investigaciones sobre el orden de la cultura se hallan elementos conceptuales que permiten dar cuenta de ella. El autor arriba al campo de indagación de la teoría política al constatar la dimensión colectiva del síntoma del sujeto. Freud interroga al síntoma neurótico en el ámbito colectivo, síntoma que da cuenta de un malestar colectivo de índole estructural. Por eso, el psicoanálisis freudiano comparte cuestionamientos con la teoría política —por ejemplo, la naturaleza de la relación entre el líder y los miembros de la masa, el fundamento de la guerra y la obediencia, el origen y la finalidad de la cultura y sus formaciones, entre otros—. Schmitt (1990, 2009a, 2009b), Lefort (1988), Mouffe (2021) y Wolin (1960, 2008), entre otros autores y autoras de la tradición del pensamiento político occidental, brindan claves de lectura para la investigación sobre la noción de lo político en los textos sociales de Freud.

Lo político adopta en la presente tesis dos perspectivas de indagación en los textos sociales freudianos. Por un lado, concebido como sinónimo de lo público, lo común y lo general que se presenta en aquellos asuntos que atraviesan a una comunidad en su conjunto de acuerdo con el pensamiento de Sheldon Wolin. Por otro lado, lo político pensado como conflicto irreductible relacionado con lo irreductible de lo pulsional, que se expresa en la tensión entre el sujeto y la cultura.

A partir de un conjunto de ejes conceptuales se procura enhebrar los principales contenidos políticos hallados en los textos sociales de Freud, a los fines de dotar de sistematicidad a su reflexión sobre la cosa pública. Entre estos ejes se encuentran el surgimiento y el fundamento del orden colectivo, la naturaleza de la autoridad política, el fundamento de la obediencia política, la violencia y el derecho, el Estado y la guerra, la justicia, igualdad y libertad, la sociabilidad y cohesión social. Luego se reflexiona sobre la configuración de la política y lo político en su pensamiento. Al final del capítulo, se abre un interrogante respecto de si es posible afirmar la presencia de una teoría política en Freud. Para ello, se cotejan las miradas de diferentes autores y autoras sobre el tema, para luego dejar planteada la propia.

En el Capítulo 4 se releva el uso de la imaginación, en tanto recurso al servicio de la elaboración y comprensión teórica en el abordaje de lo político en los textos seleccionados de la obra freudiana. La indagación de lo político como sinónimo de lo público, común y general, y en tanto tensión entre el núcleo primitivo pulsional del hombre y la *kultur,* se organiza en torno a un conjunto de temas de reflexión del campo de la teoría política.

A partir del significado que Wolin le asigna al término *imaginación* —es decir, como elemento que promueve y facilita la visión (comprensión) de la realidad política —, se indaga y analiza su empleo en tres autores del campo de la teoría política

predecesores de Freud: Platón (1989, 2014a, 2014b), Thomas Hobbes (1979, 2000, 2003) y Baruch Spinoza (2000a, 2000b, 2013, 2018), en cuyas obras se halla presente la noción de imaginación como recurso teórico. Asimismo, se incluyen las reflexiones de autores como María Noel Lapoujade (1988, 2013), Martha Nussbaum (1995) y Jean Starobinski (2008), en virtud de sus contribuciones al tema en cuestión.

Se explora en los textos freudianos la apelación a hipótesis, la construcción de analogías, metáforas, la recurrencia a mitos, leyendas, cuentos que forman parte del acervo de la cultura en el estudio de lo político. La investigación se orienta a conocer cómo el autor se sirve de la imaginación en la elaboración y comprensión teóricas de lo político, y no en lo que especula sobre ella en tanto contenido psíquico. El acento se ubica en revelar el papel que asume la imaginación consciente y metódica como recurso del teórico en la tarea de construcción y comprensión conceptual de lo político.

Como se expresó, la hipótesis de trabajo postula la presencia de un pensamiento propio sobre lo político en la obra freudiana. La hipótesis original plantea que la noción de lo político en el autor pone al descubierto el conflicto/tensión entre la carga pulsional y el orden cultural. Dicho conflicto, de carácter irreductible, se asocia al carácter irreductible de la pulsión de agresión, que testimonia un fondo común inconsciente que amenaza con desfondar el orden instituido.

A partir de la investigación de un conjunto de contenidos de interés teórico-político en el pensamiento de Freud, la hipótesis inicial se amplía. Al respecto, se puede identificar en Freud una configuración primaria, *germinal o embrionaria* de lo político ligada al momento en el que se instituye el totemismo, vale decir, a la dimensión originaria del orden jurídico-político. Con el surgimiento del orden de la cultura, lo político se presenta como potencialidad de la vida colectiva —del orden social—, que asoma de la manera más cruenta en la guerra. La hipótesis o mito de la horda primitiva da cuenta de esta potencialidad que despunta con el parricidio primordial e implica luego la limitación de poder de sus miembros a favor de una unidad mayor. Esta dimensión originaria del orden colectivo testifica la violencia renegada —olvido de los orígenes— a través de la cual la institución del orden político acontece, y que luego deviene en la tensión que amenaza la cohesión de dicho orden. En síntesis, lo político expresa un momento de unidad de la sociedad ligado a un modo de institución colectiva, mientras que la política —instituciones de la cultura y, entre ellas, el Estado— refiere al conjunto de prácticas institucionalizadas de la sociedad.

Finalmente, se presentan las conclusiones. En este punto, se despliegan los hallazgos más relevantes de la problemática de investigación, relacionados a la concepción de lo político en sus textos sociales, el tipo de presencia y uso que asume la imaginación en sus reflexiones sobre lo político y, en último lugar, indagar si del pensamiento del autor se desprende efectivamente una teoría política. La investigación de un abanico de expedientes de interés, propios del campo de la Teoría Política, en los textos sociales de la obra freudiana, conduce al replanteo de la hipótesis inicial. La hipótesis original plantea que la noción de lo político en Freud pone al descubierto el conflicto/tensión entre la carga pulsional y el orden de la cultura. El mencionado conflicto, de naturaleza irreductible, está ligado al carácter irreductible de la pulsión de agresión que alcanza su más violenta expresión en la guerra, semblante de la pulsión de muerte, -*Tánatos*-. A partir del aporte del

pensamiento postfundacionalista, lo político en el autor vienés no se lee únicamente ligado al conflicto/tensión entre pulsión y cultura, sino también se advierte ligado embrionariamente al momento en el que se instituye la *Kultur*, es decir, a la dimensión originaria del orden político-jurídico. Asimismo, el rastreo en el pensamiento social de Freud de hipótesis, analogías, mitos, leyendas, novelas que forman parte del acerbo cultural, permite confirmar la hipótesis de trabajo primera, la cual plantea la presencia del uso de la imaginación como recurso teórico en el abordaje de lo político.

CAPÍTULO 1. LO POLÍTICO Y LA IMAGINACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE FREUD

Genéticamente, la naturaleza asocial de la neurosis resulta de su tendencia más originaria: refugiarse de una realidad insatisfactoria en un placentero mundo de fantasía. En ese mundo real que el neurótico evita gobiernan la sociedad de los hombres y las instituciones que ellos han creado en común: por eso dar la espalda es al mismo tiempo salirse de la comunidad humana.

Sigmund Freud

Una aproximación al tema

El descubrimiento freudiano del inconsciente asesta el tercer golpe sobre el ser humano y termina de desmoronar su *summa conditio*. El humano no detenta señorío absoluto sobre sí mismo, pues gran parte de las conductas y deseos que lo habitan están conducidos por ignotos mecanismos inconscientes. Gracias a Nicolás Copérnico, se conoce que la tierra en la que mora la criatura humana se desplaza de su centralidad para ubicarse como partícula del universo. Con Charles Darwin, el humano pasa de hijo de dios a una especie más entre otras de animales. Tres afrentas (hitos) al narcisismo humano, según señala Freud (1916-17/1992a) en "Una dificultad del psicoanálisis". Estas afrentas, si bien representan un golpe difícil de procesar, se tornan indispensables para la comprensión de la realidad que el humano habita y que a él lo habita. El avance en el entendimiento implica demoler ilusiones para encontrar otros puntos de apoyo de lectura.

Los aportes de la obra freudiana no se limitan al campo de la clínica del sujeto individual, sino que interpelan al mundo de la cultura y, en consecuencia, a la política. En *Presentación autobiográfica*, Freud (1924-25/2013b) admite que el recorrido del psicoanálisis, en principio, por el terreno de la medicina y las ciencias naturales, se extiende a otros campos de interés. De esta manera, indómito en los límites de su propio saber, retoma los intereses en el campo de la cultura que tanto cautivaron a su mentor. El hallazgo del inconsciente es la vía de acceso a otros saberes; es una invitación a renovar la mirada a través del saber del inconsciente. Su estudio *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921/2004b) tuvo enorme impacto en el campo de la reflexión política. En él se asocia lo pulsional y lo inconsciente a un objeto de interés político. Por lo tanto, la obra freudiana cuenta con elaboraciones que permiten conectar el campo de lo colectivo y lo estructural con lo propio del sujeto singular, razón que hace factible un intercambio con otras disciplinas.

Como se expresó, dado que el pensamiento de Freud sobre lo político y la política no se encuentra sistematizado en su obra, es preciso un trabajo minucioso de investigación que permita dar consistencia a su pensamiento ligado a la ciudad, a lo público, al gobierno, es decir, a la dimensión política de la vida del sujeto. La reflexión sobre esta dimensión colectiva forma parte de la tradición de discurso del pensamiento político occidental, *corpus* de conocimiento y legado cultural, cuyo objeto de reflexión se posa sobre lo público. Además, la tradición de discurso se

constituye en una colección sistematizada de conceptos y categorías, cuyas reglas y usos no podrían ser eludidas por quien desee sumarse al diálogo teórico-político occidental (Wolin, 1960). En los textos sociales de Freud, en especial en aquellos en los que aborda los efectos del inconsciente en la *kultur*, es posible hallar contenidos que permiten advertir un pensamiento singular sobre lo político. Sus textos sociales no son trabajos en los cuales investiga de modo exclusivo problemáticas sociales, sino instancias en el desarrollo de su praxis, que conduce a desmontar la oposición entre el individuo y la sociedad (Alemán: 2016).

En gran parte de los textos de Freud (no solo en los textos sociales), es posible identificar la presencia de un lenguaje político —o de uso especialmente político— para referirse a la estructura del aparato psíquico y sus funciones. Se consignan algunos ejemplos en los cuales el autor apela a dicho lenguaje. En *Esquema del psicoanálisis,* al referirse a una de las instancias psíquicas (el ello), se vale de un término utilizado para la división territorial en algunas sociedades políticas. “Llamamos *ello* a la más antigua de estas provincias o instancias psíquicas: su contenido es todo lo heredado, lo que se trae con el nacimiento…” (Freud: 1938-40/2007c, p.146). En ese lenguaje de índole política, se puede apreciar la analogía entre contenidos del psicoanálisis y contenidos de la teoría política. Cuando alude al trabajo del sueño, se expresa de la siguiente manera: “Los conquistadores que penetran con violencia en un país no lo tratan según el derecho que ahí encuentran, sino de acuerdo con el suyo propio” (p. 165)

Más adelante en el mismo texto, y con el fin de ilustrar la resistencia en el sueño de contenidos inconscientes, el autor establece una analogía entre la resistencia psíquica y la resistencia política de los oprimidos: “Es en nuestro símil, la expresión de la resistencia que siguen ofreciendo los sometidos” (p. 165). El plan terapéutico que elabora el psicoanálisis se plantea en términos políticos y bélicos: “El yo está debilitado por el conflicto interior, y nosotros tenemos que acudir a su ayuda. Es como una guerra civil destinada a ser resuelta mediante el auxilio de un aliado de afuera” (pp. 173-174). En sintonía con el lenguaje bélico de la cita anterior y en relación con la técnica psicoanalítica, expresa el autor:

> No nos desilusiona, sino que lo hallamos de todo punto concebible, arribar a la conclusión de que el desenlace final de la lucha que hemos emprendido depende de relaciones cuantitativas, del monto de energía que en el paciente podamos movilizar a favor nuestro, con la suma de energías de los poderes que ejercen su acción eficaz en contra. También aquí Dios está de parte de los batallones más fuertes; es verdad que no siempre triunfamos, pero al menos podemos discernir, la mayoría de las veces, por qué se nos negó la victoria. (p. 182)

> Así, el yo combate en dos frentes: tiene que defender su existencia contra un mundo exterior que amenaza aniquilarlo, así como contra un mundo interior demasiado exigente. Y contra ambos aplica los mismos métodos defensivos, pero la defensa contra el enemigo interior es deficiente de una manera particular. A consecuencia de la originaria identidad y de la posterior e íntima convivencia, es difícil escapar de los peligros interiores. (p, 201)

Con respecto a la instancia psíquica del yo, Freud (1937/2007a) se expresa en los siguientes términos en “Análisis terminable e interminable”: “Durante esta lucha en dos frentes —más tarde se agregará un tercer frente—, el yo se vale de diversos procedimientos para cumplir su tarea que, expresado en términos generales, consiste en evitar el peligro, la angustia, el displacer” (p. 238). En *Moisés y la religión monoteísta*, el autor se refiere a los síntomas, a las limitaciones del yo y

las alteraciones estables de carácter como fenómenos independientes de los demás procesos anímicos que se encuentran adaptados a las demandas del mundo exterior y sumisos a las leyes del pensamiento lógico. A los fines de ilustrar esta independencia, utiliza la siguiente analogía: “Son, por así decir, un Estado dentro del Estado, un partido inaccesible, inviable para el trabajo conjunto, constreñirlo a su servicio” (Freud: 1939/2007b, p. 73).

> Cuando Freud se refiere a la organización psíquica que gobierna al individuo, se expresa como si estuviera hablando de un estado moderno. Nos habla de un territorio, que es la conciencia, en donde rigen ciertas leyes que se aplican con la corrección de la involución, y también de fronteras que son defendidas celosamente de alteraciones o incursiones extrañas. (Macabías: 2003; p.103)

Como se advierte, el autor recurre al lenguaje de la guerra para arrojar luz sobre la vida anímica del sujeto. Lo hace en clave analógica para representar al aparato psíquico. En *¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? Diálogos con un juez imparcial,* respecto al yo y al ello Freud afirma:

> Piense usted en la diferencia entre el frente y la retaguardia, tal como se había configurado en el curso de la Guerra Mundial. En esa época no nos asombraba que en el frente muchas cosas ocurrieran de otro modo que en la retaguardia, y que en estas estuvieran permitidas muchas que en el frente era preciso prohibir. El influjo determinante era, desde luego, la proximidad del enemigo; en el caso de la vida anímica, es la proximidad del mundo exterior. «Afuera»-«ajeno»-«enemigo» fueron alguna vez conceptos idénticos. (1926/2013d, p. 183, las comillas pertenecen al autor)

En *Psicología de las masas y análisis del yo,* el autor homologa la relación entre el individuo y la masa con la relación entre el individuo y la sociedad, y se adentra en una concepción de esta última. A partir de esta equiparación, efectúa interesantes aportes para pensar una relación que es objeto de interés para la teoría política. En tal sentido, afirma respecto a la masa:

> Esta impresiona a los individuos como un poder irrestricto y un peligro insalvable. Por un momento reemplaza a la sociedad humana global, que es la portadora de la autoridad, cuyos castigos se temen y por amor de la cual uno se ha impuesto tantas inhibiciones. Evidentemente, es peligroso entrar en contradicción con ella: uno se siente seguro siguiendo el ejemplo de los demás y, llegando el caso, “aullando con la manada” … “En definitiva, no es tan asombroso, pues, que los individuos de la masa hagan o aprueben cosas a las que habrían dado la espalda en su vida ordinaria... (Freud: 1921/2004b; p. 81, las comillas pertenecen al autor)

Los trabajos de la Escuela de Frankfurt, como de los Helbert Marcuse, Theodor Adorno (2005) y Erich Fromm, son profundos análisis de los factores histórico-sociales que intervienen en la estructuración del psiquismo del humano, precisamente, ya que estudian los puntos de enlace entre los elementos inconscientes del sujeto y las estructuras de autoridad. Sus trabajos argumentan la incidencia del capitalismo en el condicionamiento del psiquismo, al engendrar dinámicas de dominación opresivas. Otros autores contemporáneos también encuentran en el pensamiento de Freud importantes claves de lectura para la comprensión de fenómenos propios de la política (Bernal: 1999, 2010; Rodríguez Kauth y Falcón: 1998; Dorado Romero: 2015; Macabías: 2003; Jiménez Burillo: 1993).

Freud aborda el orden de la cultura porque está persuadido de su influjo en la vida anímica del sujeto. “Por eso no es lícito olvidar la inclusión del influjo cultural entre las condiciones de las neurosis. Discernimos que al bárbaro le resulta fácil ser sano; para el hombre de cultura, es una tarea dura” (Freud: 1939/2007b, p. 185). A los ojos del autor, la neurosis se presenta como paradigma de este influjo.

En los textos sociales freudianos en los que se abordan elementos de la cultura, la violencia y el conflicto se presentan como constitutivos de los lazos sociales. Por lo tanto, es preciso hallar una regulación, vale decir, un orden común, frente a la amenaza procedente de la naturaleza y del semejante. El carácter contradictorio e indeterminado de los vínculos sociales daría cuenta del sesgo conflictual de lo político en el pensamiento de Freud, carácter que se relaciona con la tensión entre la carga pulsional y la cultura.

La exploración de lo político persigue relevar aquellos contenidos que, en tanto sinónimo de lo público, común y general, forman parte de la reflexión de la teoría política. La imaginación, entendida como recurso al servicio de la elaboración teórica —especulación teórica— se rastrea en la obra de Freud en la apelación a hipótesis, en la edificación de analogías, metáforas y en la recurrencia a mitos, leyendas, textos de la literatura que forman parte del acervo cultural.

En la mencionada búsqueda se tiene en cuenta la noción de *imaginación* presente en el pensamiento de Wolin, al igual que la importancia que este autor le asigna en tanto recurso de la teoría. No obstante, y con la pretensión de enriquecer la investigación conceptual, se ha de indagar dicha noción en algunos autores de la tradición de discurso de la teoría política que han profundizado en el tema: Platón (1989, 2014a, 2014b), Hobbes (1979, 2000, 2003) y Spinoza (2000a, 2000b, 2013, 2018), así como también en otros autores de referencia. Entre estos últimos se encuentran Lapoujade (1998, 2013), Nussbaum (1995) y Starobinski (2008). Este último, en particular, ilumina el análisis conceptual en torno a la imaginación en el pensamiento de Freud. Recurrir a estos filósofos, filósofas y comentaristas constituye un fecundo aporte a la noción de imaginación de Wolin, al mismo que tiempo que enriquece el trabajo de exploración del uso de la imaginación en el abordaje de lo político en Freud.

¿Por qué Freud y Wolin? Freud es uno de esos autores que “dan una posibilidad indefinida de discurso a través del tiempo” (Emmanuele: 2013, p. 9). Wolin, por su parte, es un conspicuo comentarista de clásicos que ha devenido él mismo en un *clásico* de la teoría política (Roiz: 1998). Resulta especialmente interesante que, en su esfuerzo por recuperar del pasado nociones sobre la política, Wolin ponga el acento en la imaginación, en una matriz visual como elemento creador. “potencias del entendimiento en las que el pensamiento piloteado del mundo moderno no basta y en el que el segmento de fantasía se alza como creador” (Roiz: 1998, p. 47).

El psicoanálisis freudiano y la teoría política reflexionan con sus diferentes acentuaciones sobre la vida en comunidad, sobre lo público. “Hay política porque hay historias, experiencias, tradiciones, emociones. Es lo que los griegos han descubierto con la ciudad, cuando los asuntos comunes se transforman en los asuntos de cada uno” (Vernant: 2002, p. 220). La relación con lo público es, según Wolin, una de las cualidades esenciales de lo político. Ahora bien, entre un autor como Freud, que es un manantial de discurso, y un pensador notable como Wolin, que es una usina de ideas propias, se encuentra un interesante punto de vinculación entre autores que reflexionan sobre el ser humano en sociedad. Este está dado por lo no dicho o escasamente dicho, tal vez, mas no desechado por los dos. Freud no

se ocupa a lo largo de su obra en específico del análisis de lo político, del poder público, de las instituciones públicas —esto sí es objeto de reflexión para un teórico de la política—. Asimismo, Wolin no aborda en detalle contenidos propios de la vida psíquica, ni tampoco incluye el pensamiento social de Freud como objeto de investigación, como sí lo hace con Platón, Nicolás Maquiavelo, San Agustín, Thomas Hobbes o Alexis de Tocqueville, entre los autores que estudia. No obstante, hay un punto el en que Wolin se acerca a Freud, cuando afirma que la democratización de la política sin la democratización del ser continúa siendo algo formal (Wolin: 2008: pp. 400-401).

¿Por qué incluir la noción de *imaginación* en el campo de la teoría política? Porque la imaginación, en tanto herramienta intelectual del teórico, facilita la comprensión de la realidad política, dado que favorece el acceso a una perspectiva más global y profunda. Cabe aclarar que la imaginación no pretende reemplazar al razonamiento, al análisis guiado por reglas, sino que la mirada está puesta en su valoración como aporte para un entendimiento más cabal del hombre y la sociedad. Notables autores y autoras han abordado la imaginación en el terreno de la teoría política; autores que Freud conoció y de quienes extrajo provecho.

Wolin (1960) concibe la imaginación como un fragmento de la inteligencia que hace posible el entendimiento de la realidad política. ¿Qué es *imaginar?* Siguiendo a Lapoujade (2013), construir, afirmar, mocionar y fabricar imágenes. En sintonía con ello, Wolin afirma que la imaginación se presenta como el empeño intelectual de pensar la realidad en tanto posibilidad transformada. Ahora bien, de acuerdo con Lapoujade, la imaginación comprende movimientos de atravesamiento y sobrepasamiento como también la acción de sortear límites y resolver problemas.

> La imaginación es función que segrega formas, esto es, imágenes. Estas son los productos básicos e inmediatos de la imaginación; son la materia prima con la cual teje señales, signos, metáforas, emblemas, símbolos, alegorías, parábolas. Incluso teje imaginarios, que son constelaciones de imágenes con sus propias lógicas inherentes. (Lapoujade: 2013, p. 61)

Como afirma Starobinski (2008), la imaginación no se reduce a una facultad evocativa de imágenes, es decir, imágenes al servicio de la ampliación de las percepciones, sino que es un instrumento de desviación en virtud del cual las cosas lejanas pueden ser representadas y las cercanas, distanciadas. Desde esta mirada, la imaginación es un poder que permite la adaptación al mundo, en tanto invita a tomar distancia de la inmediatez para configurar con el pensamiento una alternativa —*porvenir,* según el autor—, al mismo tiempo que hace posible el distanciamiento de la realidad presente al proyectar al sujeto en un horizonte discordante respecto de lo real. “De esta manera, contribuye poco a poco a extender nuestro dominio práctico sobre lo real, o a romper las amarras que nos ligan con él” (p. 144).

Por otro lado, la imaginación en Platón asume el sentido de imagen, en tanto producto de la percepción de los sentidos. El filósofo la define como una operación del alma cuyo objeto son las imágenes. La opinión *(doxa)* es su fundamento gnoseológico, y el mundo sensible es su fundamento ontológico. La actividad política se despliega en un campo de pugna de opiniones que amenazan la armonía de la polis (justicia). Hobbes (1979) es otro de los autores que aborda la imaginación en su obra. La conocida hipótesis de la aniquilación del mundo desarrollada en *Elementos de derecho natural y político,* publicado en 1650, le permite un ejercicio intelectual para aprehender la realidad política. Para ello, se vale de la imaginación como recurso teórico. Del mismo modo, el *estado de naturaleza,* como hipótesis

metodológica que describe el comportamiento de los seres humanos ante la ausencia de un poder común, facilita la comprensión del fundamento y naturaleza del Estado. En cambio, Spinoza (2000a) entiende la imaginación como proceso de conocimiento a partir de la condición primera de contacto con otros cuerpos. Es decir, la condición constitutiva de intercorporalidad de la existencia humana precipita la formación del conocimiento imaginativo a partir de las palabras y los sentidos. En la obra de este filósofo, la imaginación deviene un concepto nodal en la explicación de la etiología de las pasiones, de la superstición y del comportamiento ético y político.

> Sería quizás una fuente de hallazgos y de obligado reexamen teórico e historiográfico descubrir que el pensamiento político moderno, no solo el de Hobbes, no estuvo dominado tanto como se cree por la "racionalidad", sino, quizás en una medida insospechada, por la potencia de la imaginación. (Astorga: 1999, p. 20)

¿Por qué indagar el uso particular de la imaginación en el psicoanálisis de Freud en el abordaje de lo político? En el campo del psicoanálisis la imaginación es un tópico de suma relevancia y ha motivado una pléyade de líneas de reflexión e indagación. El autor reconoce que la fantasía ha sido descuidada y por lo tanto su importancia no se ha ponderado lo suficiente (Freud: 1907-08/2020a). La exploración en torno a esta noción en el abordaje de lo político en los textos sociales de Freud no hace foco en el concepto *de imaginación* en claves psíquicas. Es decir, no se procura responder a la pregunta sobre qué significa imaginar para el psicoanálisis freudiano. Por el contrario, el trabajo se enfoca en la imaginación como recurso teórico. La decisión de indagar este tema es motivada por una escasa producción en la literatura existente, motivo por el cual su abordaje implica una factible contribución, tanto al psicoanálisis freudiano como a la teoría política.

En aras de develar algunos enigmas de la vida humana, de acceder a una comprensión profunda de la realidad, Freud abreva en la literatura y en el arte, actividades de la cultura relacionadas con la imaginación. Grandes textos han inspirado la elaboración conceptual del psicoanálisis freudiano. "Si en *Edipo rey* descubre lo universal del inconsciente disfrazado de destino, en *Hamlet* la inhibición culpable y en *Los hermanos Karamazov* el deseo parricida" (Rey: 2009, p. 145). Freud acude al uso del lenguaje artístico y literario en los casos en los que la ciencia llega a sus confines. También es lícito afirmar que la presencia de estos lenguajes se constituye para el autor en disparador de novedosos puntos de partida para sus exploraciones. Los análisis del *Moisés* de Miguel Ángel y la *Mona Lisa* de Leonardo Da Vinci serían ejemplos de ello.

> Las obras de arte, empero, ejercen sobre mí poderoso influjo, en particular las creaciones poéticas y escultóricas, más raramente las pinturas. Ello me ha movido a permanecer ante ellas durante horas cuando tuve oportunidad, y siempre quise aprehender a mi manera, o sea, reduciendo a conceptos aquello a través de lo cual obraban sobre mí de ese modo. (Freud: 1913/2003b, p. 217)

¿Por qué hacer dialogar a Freud con la teoría política? El sentido es interrogar la relación discursiva entre el autor y la tradición de discurso del pensamiento político occidental, haciendo pie en una temática no suficientemente explorada, como se ha expresado. Por esta razón, sobre todo, puede revestir interés para los teóricos y cientistas políticos interesados en el psicoanálisis, que deseen ampliar y profundizar los conocimientos en su campo. El mismo autor estaba persuadido de que sus exploraciones en el campo psíquico harían posible una interpretación general de la

kultur (Starobinski: 2008). En coincidencia con Starobinski, el trabajo de Freud en el terreno de las ciencias sociales no se limita al aporte de claves interpretativas para leer los fenómenos sociales, sino que recurre a ellas con el propósito de hallar elementos para su propia elaboración teórica: "… se enriquece, se instruye a él mismo, al menos tanto como esclarece el objeto extraño" (2008, p. 210).

La investigación de la dimensión política del pensamiento de Freud aporta a la reflexión sobre el difícil enlazamiento entre las particularidades subjetivas y las normas de la ciudad. Este diálogo reviste fecundidad para el psicoanálisis pues puede ofrecer claves que permitan comprender los signos de una época que gravitan en las formas de la subjetividad. A la teoría política —y también a la ciencia política—, su aporte dota de profundidad y amplitud el análisis al incluir la dimensión subjetiva en el abordaje de los fenómenos políticos, de ordinario omitida (Menéndez: 2021). En esta inclusión, el pensamiento de Freud invita a considerar la falta como elemento inherente al orden social. Al decir de Mauro Pasqualini (2016), las humanidades se han beneficiado en su diálogo con el psicoanálisis al ver expandida el área de fenómenos relevantes para la investigación social, diálogo primordial de la historia intelectual del siglo xx. Otro beneficio del psicoanálisis para este campo ha sido el cuestionamiento de nociones acotadas, sesgadas de la racionalidad.

De esta manera, una de las contribuciones de Freud a las ciencias sociales y a las humanidades, que puede ser materia de discusión, es la advertencia sobre la necesidad de incluir la comprensión de la psiquis como paso previo a la comprensión del mundo (Roiz: 2013). La búsqueda de la comprensión del mundo sin la del aparato psíquico conduce a un ejercicio especulativo vacuo, carente de finalidad práctica (Freud: 1927/2006). Asimismo, el psicoanálisis tiene mucho para aportar al campo específico de la teoría política, en especial, sus enseñanzas sobre la imposibilidad de la erradicación del antagonismo político, que en el presente son resistidas y no se hayan asimiladas (Mouffe: 2021).

Conforme se ha de argumentar en la presente tesis, el pensamiento de Freud es clave para identificar lo político en su dimensión ontológica. Por su parte, para el campo del psicoanálisis, este trabajo puede devenir una contribución a la lectura de Freud en clave política, de modo tal de abrir novedosas líneas de indagación. De esta manera, el pensamiento de Freud y la teoría política, en tanto se hallan dispuestos en una relación de interdiscursividad, se enriquecen recíprocamente debido a las consabidas implicancias de lo social en el campo del sujeto y las gravitaciones de la subjetividad en el campo mismo de lo política. El ser humano es un ser hablante y hablado que vive en comunidad, que recibe del Otro los significantes que lo representan, que lo sujetan. El hablante, por lo tanto, es un animal político, condición que da cuenta de la comunidad de intereses entre Freud y la teoría política.

Freud es un agudo estudioso de lo social, ubicado a la altura de Émile Durkheim y Max Weber en tanto fundadores de la moderna ciencia social (Wolin: 1960). Su abordaje de la gregariedad humana desde las constricciones de Eros, además de haber sido un elemento novedoso en la historia de las ideas, fue un escándalo en su tiempo (Pommier: 1987). Robert Castel (2006) afirma que Freud abre una senda valiosa para el estudio de las instituciones sociales, de modalidades identificatorias que ligan a un individuo con la institución basados en gratificaciones afectivas, en un tiempo de importante difusión de análisis organizacionales de índole tecnocrática. El interés de Freud por la cultura no responde a una mera curiosidad erudita y accidental con la cual tropieza; más bien, habría de afirmarse que su

incursión en ella responde a una necesidad proveniente de la clínica del sujeto, “del saber del síntoma al saber de la cultura” (Assoun: 2003; p. 28). Es decir, a partir de la vivencia conflictiva del complejo de Edipo, se le impone al autor la investigación en el campo de la cultura “destinada a ser un interés humano universal” (Freud: 2006: p. 6).

De esta manera, y con el propósito de tornar inteligible su propio objeto de estudio, los procesos inconscientes, el autor se adentra en el conocimiento de diferentes ciencias de lo social, persuadido de que la comprensión de las afecciones de la vida anímica no pueden reducirse a factores meramente psicológicos escindidos de lo social: “… constituiría un serio error suponer que el análisis se propone alcanzar, o postula, una concepción puramente psicopatológica de las perturbaciones anímicas” (Freud: 1913/2003a, p. 178). El neurótico se configura en un develador del campo social, y el saber de este campo coadyuva en la dilucidación de la perturbación psíquica del sujeto. La indagación de Freud procura dar cuenta de sus condiciones psicológicas a partir del conocimiento aportado por las neurosis obsesivas (Freud: 1913/2003).

> A pesar de lo que ciertas formulaciones podrían dar a entender, no se trata tanto de extrapolar, con la ayuda del síntoma (neurótico), el “punto ciego” de la realidad social. He aquí la audacia sin precedentes de este texto que señala la cúspide de la intervención del psicoanálisis en las ciencias sociales: hacer del neurótico la llave de acceso a la verdad de la realidad social. O lo que viene a ser lo mismo: al ser el neurótico la ilustración misma de la represión (en su destino patológico), hacer de la neurosis *el modo de descubrir los impulsos reprimidos que operan en el corazón de la realidad social.* (Assoun: 2003, p. 69, la cursiva pertenece al autor)

Freud estaba persuadido de la contribución del psicoanálisis a las denominadas ciencias del hombre, específicamente, a la comprensión de los mecanismos intervinientes en los fenómenos colectivos. Desde el saber del inconsciente, el saber social es interpelado, al mismo tiempo que el saber social coopera en el desciframiento del síntoma del sujeto. Junto con el saber del inconsciente, el psicoanálisis desembarca en el terreno social y lo hace con una advertencia: si se excluye la noción de inconsciente, la realidad misma del vínculo social queda mutilada, al decir de Paul-Laurent Assoun (2003). Por eso, el psicoanálisis invita a las ciencias sociales a una re-lectura, a una re-consideración de su objeto mediatizado por el saber del inconsciente.

En *El interés por el psicoanálisis,* Freud (1913/2003a) aclara que el psicoanálisis —joven ciencia, como la concibe—, en tanto procedimiento médico que pretende curar determinadas afecciones nerviosas (neurosis), reviste interés para otros campos del saber. Contra las desautorizaciones procedentes del saber médico, sobre todo, de la neurología y la psiquiatría, Freud se afianza con un férreo convencimiento: el interés que el psicoanálisis posee para diferentes campos del saber humano debido a las relaciones que estos tienen con la vida anímica y su carácter patológico. El psicoanálisis freudiano no es objeto de desautorización solo por parte del saber médico. Más vinculado con el campo de la teoría política, fueron también los filósofos quienes alzaron su voz disidente contra algunas de las premisas de este saber. “Ahora bien, la mayoría de los filósofos, y muchos otros aún, se revuelven contra esto y declaran que algo psíquico inconsciente sería un contrasentido” (Freud: 1938-40/2007c, pp. 155-156). Lo difícil de admitir para los filósofos estriba en que lo psíquico no sea equiparable a la conciencia. En *Esquema del psicoanálisis,* Freud (1938-40/2007c) afirma que lo psíquico es en sí inconsciente. Encontrar, en los procesos físicos o somáticos, lo psíquico “genuino”, así como buscar una valoración diferente para los procesos conscientes, es labor del

psicoanálisis. Para ello, se prescinde en el inicio de la cualidad de la conciencia, hecho que rehúsa todo empeño explicativo y descriptivo para el autor.

El psicoanálisis invita a la teoría política a considerar la contracara de la realidad social, su reverso ineludible: la fatalidad de la falta, de lo imposible de colmar, la carencia en materia de satisfacción pulsional. El psicoanálisis arroja luz respecto del malestar social al procurar elucidarlo desde el síntoma del sujeto para advertir lo imposible de universalizar, esto es, el deseo mismo del sujeto. En la investigación sobre la cultura, el punto de vista freudiano se constituye en un valioso aporte para el desciframiento de los mecanismos presentes en la lógica de los fenómenos colectivos. La teoría de la cultura presente en Freud, como los conceptos de *pulsión, represión* y *superyó,* entre los principales, revisten una enorme y fecunda contribución a la reflexión política. A su vez, la teoría política aporta al psicoanálisis, al menos en lo substancial, a la comprensión de los fenómenos políticos, específicamente, al análisis de las relaciones de poder que configuran la realidad política, al estudio de la teoría y práctica del gobierno, así como a los mecanismos mediante los cuales se toman las decisiones políticas que afectan a una comunidad en su conjunto.

El origen del poder de la comunidad, explica Freud (1930/2006c), está ligado a la violencia, precisamente a la necesidad de sofocar la violencia individual a partir de la configuración de una mayoría más fuerte, capaz de imponerse a la violencia de uno. Ahora bien, la violencia colectiva primigenia remite al parricidio del padre primordial de la horda. En el totemismo, institución religiosa y social enajenada del presente (Freud: 1913/2003a), la presencia del banquete totémico es la reedición del ceremonial del mencionado parricidio, a partir del cual surgen el orden social, las leyes, la ética y la religión (Freud: 1939/2007b). El costo de los miembros de la comunidad, a partir del surgimiento de la cultura, es la limitación en materia de satisfacción pulsional. El concepto de *justicia,* en este sentido, se entiende en virtud de la renuncia pulsional a favor del otro de la comunidad que exige reciprocidad. La justicia se presenta como una suerte de *transacción* que reposa en un pacto tácito de no agresión. Entendida en estos términos, se pone al servicio de la supervivencia de la especie.

> La justicia social quiere decir que uno deniega muchas cosas para que también los otros deban renunciar a ellas o, lo que es lo mismo, no pueden exigirlas. Esta exigencia de igualdad es la raíz de la conciencia moral, social y del sentimiento del deber. (Freud: 1921/2004b, p. 114)

Psicoanálisis y teoría política

El psicoanálisis y la teoría política están vinculados, en tanto reflexionan sobre fenómenos colectivos y sobre la relación entre el hombre y las instituciones de la cultura. La teoría política pone el foco en las preocupaciones que atraviesan a una comunidad en su conjunto; el psicoanálisis se ocupa, primordialmente, de la vida anímica del sujeto. Sin embargo, lo común y la subjetividad, la realidad social y el sujeto, están íntimamente entrelazados. Freud señala está ligadura de la siguiente manera:

> En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la

> psicología individual es simultáneamente psicología social, en este sentido más lato, pero enteramente legítimo. (Freud: 1921/2004b, p. 67)
>
> Es cierto que el psicoanálisis ha tomado por objeto la psique individual, pero a raíz de su exploración no podían escapársele las bases afectivas del vínculo del individuo con la sociedad. Ha descubierto que los sentimientos sociales son portadores, por lo común, de un erotismo cuyo hiperrelieve y represión subsiguiente es la peculiaridad de un grupo determinado de perturbaciones anímicas. (Freud: 1913/2003a, p. 190)

Asimismo, a través de la historia de la cultura se aprecia la relación entre sujeto y sociedad, precisamente a partir de la necesidad que representa para el ser humano gobernar el mundo exterior en aras de obtener satisfacción de él. El mismo mundo, del cual el ser humano extrae satisfacción, le niega de ordinario otras satisfacciones de carácter afectivo, al mismo tiempo que le ofrece opciones de satisfacción sustitutivas. La relación entre sujeto y cultura es visible en el ámbito de la clínica. Las neurosis revelan una vía interesante de acceso al conocimiento de las instituciones del orden social y dan cuenta del costo que paga el sujeto en virtud de los inconvenientes del equilibrio de las aspiraciones que la cultura le deniega, inconvenientes que deben ser abordados y resueltos por las instituciones en cuestión (Freud: 1913/2003a).

> El psicoanálisis establece un íntimo vínculo entre todas estas operaciones psíquicas del individuo y las comunidades, puesto que para ambos postula la misma fuente dinámica. Parte de la representación básica de que la principal función del mecanismo analítico es aligerar a la criatura de las tensiones que le producen sus necesidades. Un tramo de esta tarea es solucionable por vía de satisfacción, que uno le arranca al mundo exterior; para este fin se requiere el gobierno sobre el mundo real. A otra parte de estas necesidades —entre ellas, esencialmente, ciertas aspiraciones afectivas—, la realidad por regla general les deniega la satisfacción. De aquí se sigue un segundo tramo de aquella tarea: procurar una tramitación de otra índole a las aspiraciones insatisfechas. Toda historia de la cultura no hace sino mostrar los caminos que los seres humanos han emprendido para la ligazón *(Bindung)* de sus deseos insatisfechos, bajo las condiciones cambiantes, y alteradas por el progreso técnico, de permisión y denegación de la realidad. (1913/2003a, p.188, la cursiva pertenece al autor)

Movido por indagaciones sobre el sentimiento inconsciente de culpa en las neurosis y por los empeños de vincular la psicología social a la psicología individual, Freud (1924-25/2013b) admite haber tenido que acudir a las argumentaciones desplegadas en uno de sus textos sociales, como *Tótem y Tabú*, en el que inicia los primeros aportes a la antropología social (Strachey: 2003a). En otros términos, hay un nexo entre las neurosis y las formaciones de la cultura; de ahí la importancia de la contribución de la psicología individual al campo de estudio del desarrollo de la cultura.

Con la neurosis el sujeto paga un precio menor que el que representaría dar rienda suelta a sus tendencias y ubicarse en franca oposición al orden social. La neurosis es el intento de solución individual en virtud del cual los deseos que agitan al sujeto, y a los que la cultura impide satisfacer, hallan una forma posible, socialmente admitida, de expresión. Por lo tanto, la neurosis es un punto de lectura de la intersección entre lo individual y lo social. El entrelazamiento del orden social y el sujeto da cuenta de la necesidad que supone para el psicoanálisis recibir el aporte de otras disciplinas, puesto que constituye un discurso que no se puede desplegar con absoluta autonomía. A los efectos de ilustrar lo expresado, en la elaboración del

complejo de Edipo —medular en la edificación del aparato conceptual del psicoanálisis— Freud recurre a la tragedia griega. Posteriormente, y con el fin de extender en un sentido antropológico sus hallazgos de la clínica, acude a la etnología.

Al igual que Karl Marx y Max Weber, Freud es especialmente interesante porque logra romper e interpelar los límites de su propia disciplina e inicia campos novedosos de investigación. Esta es la razón principal por la que es considerado uno de los *fundadores de discurso,* según Michel Foucault.

> En cambio, cuando hablo de Marx o de Freud como "instauradores de discursividad", que hicieron posible, (también), un cierto número de diferencias. Abrieron el espacio para algo distinto a ellos y que sin embargo pertenece a lo que fundaron". (1984; p. 68)

También es razón para ubicarlo como *fundador de comunidad de discurso,* al decir de Jerónimo Alayón Gómez (2020) y *ser de frontera* según Juan Groch Falcoff (2008).

Por lo tanto, como se advierte, el arribo de Freud al campo de los estudios sociales interroga los saberes desde otro saber, el del inconsciente.

> Así, pues, echando una mirada retrospectiva a la obra de mi vida, puedo decir que he sido el iniciador de muchas cosas y he prodigado numerosas incitaciones de las que algo saldrá en el futuro. Yo mismo no puedo decir si será mucho o poco. Pero tengo derecho a formular la esperanza de haber abierto el camino de un importante progreso en nuestro conocimiento. (Freud: 1924-25/2013a, pp. 65-66)

El psicoanálisis se posiciona entonces a los ojos de su fundador como un novedoso instrumento de investigación. A partir de su lectura sobre la cultura es posible inteligir las situaciones psicológicas primigenias que pudieron impulsar la creación de las grandes instituciones culturales, la religión, la ética, la filosofía y el derecho. El autor advierte la íntima conexión entre la historia de sus pacientes y la historia de la *kultur*, conexión a la cual arriba al comparar la historia temprana de los pueblos con la infancia del sujeto**.**

> Así, el niño que produce de manera espontánea las represiones de lo pulsional no haría sino repetir un fragmento de la historia de la cultura. Lo que hoy es una abstinencia interior antaño fue solo una exterior, impuesta quizás por el apremio de los tiempos, y de igual modo es posible que alguna vez se convierta en disposición (constitucional) interna a reprimir lo que hoy se presenta a todo individuo en crecimiento como una exigencia exterior de la cultura. (Freud: 1913/2003a, p. 191)

Las inquietudes surgidas de la clínica movilizan la investigación, de un Freud ya formado y maduro, hacia el campo de la cultura, espacio para el cual los procesos inconscientes revisten cabal significatividad. De ordinario, sus pacientes lo empujaban a la teorización (Gay: 1989). Sin embargo, como el autor mismo afirma, su interés por el orden de la cultura está presente en él desde el inicio. Dicho interés se presenta como una inclinación en tanto de deseo de juventud que se posterga en aras de consagrarse como hombre de ciencia. En sus años de juventud, Freud no advierte una inclinación hacia la medicina; por el contrario, su deseo de saber lo vuelca hacia asuntos inherentes a la cultura, al punto de verse tentado a estudiar derecho y hacer carrera política (Mayor y Talagrand: 2007).

> Tras el rodeo que a lo largo de mi vida di a través de las ciencias naturales, la medicina y la psicoterapia, mi interés regresó a aquellos problemas culturales que una vez

> cautivaron al joven apenas nacido a la actividad del pensamiento. (Freud: 1924-25/2013a, p. 68)

En lo que respecta al pensamiento de Wolin, es importante aclarar que, en su obra, *teoría política* y *filosofía política* se presentan como términos intercambiables para dar cuenta de un tipo de reflexión especulativa centrada en cuestiones que preocupan a una comunidad en su conjunto. En este trabajo se procede en los mismos términos, sin ignorar por ello que la teoría política puede ser de índole filosófica como científica, razón por la cual ambos términos no serían homologables. A continuación, se despliegan los principales conceptos teórico-políticos que constituyen la perspectiva teórica desde la cual se lleva a cabo la aproximación a los textos sociales de Freud.

> La filosofía política no es una esencia cuya naturaleza sea eterna, sino una actividad compleja, más fácil de comprender si se analizan las diversas formas en que los maestros reconocidos la han practicado. No se puede decir que algún filósofo o época histórica la haya definido de modo terminante, así como ningún pintor ni escuela pictórica ha llevado a la práctica todo lo que entendemos por pintura. (Wolin: 1960, p. 11)

Wolin señala que la principal diferencia entre filosofía y filosofía política radica en un problema de especialización, no de metodología. De ahí que los teóricos políticos hayan asumido la búsqueda sistemática del conocimiento que lleva a cabo el filósofo.

> La teoría política se vincula con la filosofía en otro sentido fundamental. La filosofía puede ser diferenciada de otros métodos de extraer verdades, tales como la visión mística, el rito secreto, las verdades de conciencia o el sentimiento íntimo porque pretende referirse a verdades públicamente demostrables. Al mismo tiempo, una de las cualidades esenciales de lo político —que ha moldeado vigorosamente el enfoque de los teóricos políticos acerca de su objeto de estudio—, es su relación con lo "público". (p.12)

En coincidencia con estos planteos, Leo Strauss (1970) —otro autor de referencia en el campo de la teoría política— afirma: "La filosofía política trata del objeto político en cuanto es relevante para la vida política" (p. 12). Desde esta perspectiva, el espectro de temas de reflexión de la filosofía política abarca los grandes objetivos de la humanidad: la libertad y el gobierno o la autoridad, objetivos que son capaces de elevar al hombre por encima de su pobre existencia. Es un dato constatable, siguiendo a Wolin (1960), la reaparición en la literatura política de un repertorio de temas que podrían englobarse en "las relaciones de poder entre gobernantes y gobernados, la índole de la autoridad, los problemas planteados por el conflicto social, la jerarquía de ciertos fines o propósitos como objetivos de la acción política, y el carácter del conocimiento político" (p. 13). Estos temas son objeto de reflexión a la luz de los avatares propios de la época en la que se sitúa cada autor. Importantes acontecimientos de la vida social mueven a la reflexión y elaboración teóricas, que producen, en algunos casos, notables rupturas en el campo de esta tradición discursiva.

Al respecto, Lefort (1988) ubica un punto de inflexión en el siglo XVI en la tradición de discurso del pensamiento político occidental. En ese momento aparecen los primeros indicios de una reflexión moderna sobre la política y la religión; se gesta una nueva sensibilidad sobre los fundamentos mismos del orden sociopolítico como corolario de la crisis de autoridad de la iglesia, de las luchas en torno a la Reforma y de la interpelación del carácter absoluto del gobernante. A partir del siglo XIX se afirma, tal como ocurría en el XVI, una inclinación a concebir el Estado como una realidad autónoma y la religión como una creencia de la vida privada. Si la filosofía política clásica presupone la naturalidad del orden político, a partir del siglo XVI, se ha

de empeñar en construirlo sin fundamento trascendente. En la artificialidad del orden radica la posibilidad de su conocimiento y control de la realidad política.

Los disensos entre autores respecto de las formas de dar respuesta a los temas políticos no desmienten, al decir de Wolin, la presencia de un objeto común de indagación. Sobre ello, el autor señala que la tendencia que caracteriza a la tradición de discurso del pensamiento político identifica lo político con lo general en el marco de una sociedad. En este sentido, la sociedad política, por su nivel de inclusión y de responsabilidad por el bienestar general, se diferencia de otras formas de asociación, al igual que la autoridad política se diferencia de otras figuras de autoridad porque representa a la sociedad en su conjunto. Los disensos en cuestión no ocultan la continuidad de las preocupaciones a lo largo del tiempo, continuidad que el autor antepone en importancia a la unanimidad de las respuestas.

Lo político, en tanto sinónimo de lo público, lo general, lo común en el marco de una comunidad, se constituye en objeto de estudio de la teoría política (Wolin: 1960). Los límites de este objeto no han sido definidos a perpetuidad, sino que son cambiantes, abarcan a veces más y a veces menos de la vida del hombre y su pensamiento.

> Quisiera insistir, sin embargo, en que el campo de la política es y ha sido, en un sentido decisivo y radical, un producto de la creación humana. Ni la designación de ciertas actividades y ordenamientos como políticos, ni nuestra manera característica de pensar en ellos, ni los conceptos con que comunicamos nuestras observaciones y reacciones, se hallan inscriptos en la naturaleza de las cosas, sino que son el legado de la actividad histórica de los filósofos políticos. (p. 4)

La teoría política es asumida en el pensamiento de Wolin como una forma permanente de discurso acerca de lo que es político. Es concebida entonces como tradición especial de discurso, como “un cuerpo de conocimiento y sabiduría referente al intento de la sociedad de articular lo que es común o general a su vida” (p. 464). Por tradición de discurso, el autor alude al conjunto de conceptos del discurso político en permanente evolución, sistematizado y reunido a modo de legado cultural que ha sido enseñado y discutido, examinado y modificado, pero nunca destruido. En este sentido, en la recuperación imaginaria de ciertas ideas de este legado reside la genialidad u originalidad del teórico político, según entiende el autor.

Un rasgo fundamental del conocimiento teórico-político estriba en que se transmite mediante un lenguaje especializado, es decir, mediante palabras utilizadas con ciertos sentidos especiales: “En gran medida, cualquier lenguaje especializado representa una creación artificial, ya que se lo construye deliberadamente de modo que exprese significados y definiciones del modo más preciso posible” (p. 21). En cuanto al lenguaje de la teoría política, se trata de palabras similares a las de uso común, pero redefinidas y retocadas para volverlas más útiles: “… conceptos como ‘autoridad‘, ‘obligación‘ y ‘justicia‘, conservan cierto contacto con los significados y experiencia comunes, pero han sido remodelados para satisfacer las exigencias del discurso sistemático” (p. 23).

Ahora bien, la definición de *lo político* no es una tarea que se pueda llevar a cabo de una vez y para siempre, sino más bien un trabajo incesante que continúa siendo objeto de encendidas discusiones. “Es raro encontrar una definición clara de lo político” (Schmitt: 2009b, p. 50). En primer lugar, conforme a lo expresado por Wolin, determinar los límites de lo político es una tarea que siempre desconcierta pues las instituciones políticas acogen el impacto de fuerzas de otro orden. Del espectro de instituciones que

afectan y hablan en nombre de una comunidad, son las funciones de las instituciones políticas las que la alcanzan y benefician. Estas instituciones procuran la seguridad interna, el orden, velar por la defensa común, la producción y distribución de la riqueza, la administración de la justicia, funciones inherentes a ellas, orientadas a intereses públicos.

En virtud de la precipitación de impactos no políticos sobre estas instituciones, los límites mismos de lo político se van modificando a partir de los procesos y procedimientos propios que aplican las instituciones para dar respuesta a asuntos públicos que contienen —a veces más y a veces menos— aspectos de la vida del hombre y del pensamiento (Wolin: 1960, p. 14). Otra de las razones es que a la hora de dar cuenta de temas no políticos, se apela a los mismos conceptos que se aplican para el estudio de los fenómenos de este tipo. Por eso, el lenguaje del teórico político es el resultado de un esfuerzo por elaborar un lenguaje especializado que le permita adquirir precisión y coherencia, y lo diferencie del lenguaje coloquial.

En la década de los sesenta, Wolin advierte que la marca del presente no es el antipoliticismo, como se ha aducido en virtud de la desafección del sujeto de las cuestiones públicas, sino más bien "la sublimación de lo político en formas de asociación que el pensamiento anterior había creído apolíticas" (1960, p. 463). De esta manera, lo político no se conjuga con exclusividad en el ámbito tradicional de la actividad política, sino que se ha extendido a otras instituciones y actividades que antes no se consideraban políticas —corporaciones, sindicatos, universidades—. Según el análisis del autor, las corporaciones son principalmente las que mueven ingentes cantidades de recursos y su órbita de influencia trasciende el ámbito económico y permea el de las instituciones públicas.

Wolin adjudica, a algunas corrientes dominantes del campo de la teoría política a lo largo de los últimos siglos, un carácter desintegrador y tenaz en la abolición de la idea de concebir a la sociedad como un todo y en la negación de la existencia de una necesidad humana especial que solo halle su satisfacción en la vida política. De esta manera, se recorta el alcance de la sociedad política y se la ubica al nivel de otras asociaciones en las cuales el hombre puede satisfacer más plenamente sus necesidades y expectativas. Además, observa una fuga contemporánea de esa dimensión general de lo político sobre la que se elaboraron las teorías políticas en el pasado. Se ha evaporado la idea de un orden general capaz de "integrar las discontinuidades de la vida grupal y organizacional en una sociedad común" (1960, p. 466). El posicionamiento del autor es claro y contundente: recuperar la noción de ciudadanía ligada a la idea de lealtad política, la cual cobra significatividad con referencia a un orden general que sirva a un interés, también, general.

> Significa, además, que se intente restaurar el arte político como el que procura lograr una forma integrativa de dirección, más amplia que la ofrecida por cualquier grupo u organización. Significa, por último, que la teoría política debe ser considerada, una vez más, como la forma de conocimiento referida a lo que es general e integrativo para los hombres, una vida de participación común. La urgencia de estas tareas es obvia, ya que la existencia humana no será decidida en el plano menor de las pequeñas asociaciones: es el orden político el que está efectuando importantes decisiones acerca de la supervivencia del hombre en una era acosada por la posibilidad de una destrucción ilimitada. (p. 468)

El orden es una de las preocupaciones medulares de la teoría política, deviene una categoría central, es decir, la consideración de que en una sociedad es

imprescindible para hacer viable y sustentable la vida en común, la justicia, la libertad, la defensa común. Ahora bien, la centralidad que asume el orden, la necesidad de su establecimiento y legitimidad supone reconocer que el conflicto y el desorden se presentan como elementos inevitables. En general, el orden no adviene espontáneamente: es el producto del ejercicio de la fuerza pública, que lo establece y lo perpetua. Al respecto, expresa Wolin:

> Aunque las condiciones de extrema desorganización política hacen más urgente aún la búsqueda de orden, también el teórico político que escribe para tiempos heroicos ha clasificado el orden como un problema fundamental de su objeto de estudio. Ningún teórico político abogó jamás la revolución permanente como modo de vida. En su sentido más elemental, el orden ha implicado una situación de paz y seguridad que hace posible la vida civilizada. (1960, p. 18)

Con respecto a la centralidad del orden, se encuentran diferentes miradas en esta tradición de discurso. En las teorías políticas de Platón (1989) y de Hobbes (1642/2000, 1650/1979, 1651/2003), a modo de ejemplos, el Estado se piensa opuesto al conflicto (desorden, guerra, rebelión, lucha de intereses). En cambio, en el pensamiento de Maquiavelo (1532/1989, 1531/2003) se entiende el conflicto como un elemento constitutivo de la política —similar a Freud— y fecundo, siempre y cuando sea eficazmente canalizado en aras de la conservación del Estado. Los filósofos del orden citados se enfrentan a un tipo de pensamiento relacionado a la tragedia en tanto género artístico, que alcanzó gran desarrollo en el siglo de oro de Grecia y en Inglaterra a fines del siglo XVI y en la primera mitad de siglo XVII. El pensamiento trágico ha tomado el conflicto como materia de indagación y valioso aporte para la reflexión política. Así, la concepción de lo político en el pensamiento trágico se configura a partir de una doble referencia: por un lado, al orden y, por otro, a los elementos o factores que ponen en jaque ese orden (sublevaciones, guerras, crisis, conflictos sociales). La tensión entre el orden y el conflicto no tiene solución definitiva desde la concepción trágica; asume más bien un carácter inexpugnable. Respecto a esta tensión, se podría advertir la afinidad entre el pensamiento de Freud y el pensamiento trágico.

La imaginación como recurso teórico

La teoría política constituye una forma de *ver* los fenómenos políticos, y el modo de visualizarlos depende, en gran medida, del lugar donde se sitúe el observador. La visión, siguiendo a Wolin, suele utilizarse como la descripción de un objeto o como visión religiosa o estética. En esta segunda acepción, el componente imaginativo es el predominante. Wolin no diferencia entre imaginación y fantasía; ambas permiten advertir desde la razón elementos que de otro modo sería difícil o definitivamente imposible observar. En la historia de la teoría política, la imaginación, desde la perspectiva del autor, ha jugado un papel semejante al que Samuel Coleridge le adjudica en la poesía: un poder *esemplástico*, es decir, la facultad de mancomunar, moldear diferentes elementos en un todo coherente:

> Cuando Hobbes, por ejemplo, escribió una multitud de hombres que deliberadamente aceptaron formar una sociedad política, sabía muy bien que semejante acto jamás había ocurrido “realmente”, pero confiaba en que esa descripción imaginaria permitiría a sus lectores visualizar algunos de los presupuestos básicos sobre los cuales deseamos un orden político. (Wolin: 1960, p. 28)

La imaginación no valida, no prueba, ni refuta, solo ayuda a percibir mejor los fenómenos políticos; es, además, el recurso del teórico político para la comprensión de un mundo que jamás puede penetrar de forma directa y global. “La imposibilidad de una observación directa obliga al teórico a epitomar una sociedad abstrayendo ciertos fenómenos y proporcionando interconexiones donde no las ve” (p. 28).

Según Martha Nussbaum (1995), y en coincidencia con Wolin, la imaginación, específicamente literaria, es concebida como parte de la argumentación racional. Esto significa que constituye un aporte al razonamiento riguroso, metódico y no su sustituto. La imaginación poética es una valiosa contribución para una intelección profunda, amplia, renovada del sujeto y de la sociedad. No obstante, en contraste con esta apreciación, la literatura puede ser considerada más bien un recurso fecundo, pero de carácter optativo, destinado al tiempo recreativo. Desde este enfoque, no se valora la riqueza de la literatura en la elaboración teórica; más bien su impacto productivo se reduce al cultivo personal del lector. De esta manera, se desdeña o minimiza su riqueza orientada a la labor teórica. Subyace a esta consideración la idea de que la argumentación racional requiere contribuciones más objetivas, científicamente rigurosas. Es posible admitir que Freud refutaría esta mirada por ser un autor cuya apelación a la literatura en la elaboración conceptual es harto evidente. Desde la perspectiva de Nussbaum, la imaginación literaria, en tanto recurso del pensamiento racional, es una capacidad para alojar a lo inexistente, un objeto del pensamiento, para considerar una cosa como si fuera otra y hacer visible una cosa en otra, para contemplar en lo separado posibles asociaciones, o bien, para tejer nexos con lo lejano y lo diferente. Esto es posible porque, como indica la autora, la razón no se reduce a lo meramente descriptivo, sino que también incluye lo evaluativo y normativo.

¿Cuál sería el principal aporte de la imaginación a las ciencias sociales? Las ciencias sociales —entre ellas, la ciencia política— describen y explican la realidad social desde diferentes dimensiones. La literatura invita al lector a asomarse y apreciarla desde la cosmovisión de sus personajes, a transportarse a mundos inexistentes y desde allí volver a contemplar el propio, con sus contrastes y convergencias. La imaginación a la que invitan las obras literarias, al promover otras miradas, renuevan los interrogantes sobre la realidad social y las propuestas para su abordaje, al mismo tiempo que facilitan la confrontación entre la propia imaginación del lector y la realidad social. Para Aristóteles (1999), por ejemplo, el arte literario era de todos el más filosófico porque da cuenta de cómo podría ser la realidad, qué podría acontecer, qué se podría esperar de la vida del hombre y de la vida social.

Dimensión política del pensamiento de Freud: una introducción

Sujeto y kultur

Freud ha mostrado gran interés en la investigación en el campo de la cultura, movilizado por su férreo compromiso con la interpretación de las expresiones del inconsciente en los planos en los cuales estas se expresan. La observación de los fenómenos inconscientes no queda circunscripta al espacio de la clínica orientado a la cura del sujeto, sino que su afán ha sido sortear los límites del espacio terapéutico. La inquietud en la relación entre el ser humano y la sociedad, entre las exigencias del orden de la cultura y las pulsiones no fue una preocupación tardía en

el autor, sino que más bien estuvo siempre presente en sus tiempos de juventud. El conflicto entre las pulsiones y las renuncias que exige la cultura para hacer viable la vida común es el foco principal de la trama compleja de relaciones entre el sujeto y el orden social. En *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna* (Freud: 1908/2020), el autor plantea la idea respecto de las gravosas exigencias en materia pulsional que la cultura deposita en el ser humano:

> En términos universales, nuestra cultura se edifica sobre la sofocación de las pulsiones. Cada individuo ha cedido un fragmento de su patrimonio, de la plenitud de sus poderes, de las inclinaciones agresivas y vindicativas de su personalidad; de estos aportes ha nacido el patrimonio cultural común de bienes materiales e ideales. (pp. 167-168)

En su investigación más tardía sobre la *kultur,* Freud revisa la idea de su carácter meramente limitante, coercitivo y generador de malestar en el sujeto para admitir el esfuerzo de la empresa cultural en proteger a los hombres de sus propios impulsos agresivos y destructivos que ponen en peligro la continuidad de la vida humana. Por eso, la noción de *malestar en la cultura* se resignifica a la luz de este giro en el análisis: el malestar es inherente a la pulsión en virtud de su natural imposibilidad de plena satisfacción. A su vez, el malestar provocado por la cultura es aquel vinculado al sentimiento de culpa al redirigir la agresión al propio sujeto, sentimiento que constituye principal problema del desarrollo cultural (Freud: 1927/2006a).

El psicoanálisis freudiano se torna un instrumento de interpretación de los fenómenos socio-culturales. El estudio de Freud enfocado en la *kultur* es especialmente significativo para el contenido de este trabajo, pues es en él la dimensión política cobra visibilidad en el pensamiento del autor. La política se presentaría así como el conjunto de arreglos en una comunidad, de disposiciones públicas para un relativo equilibrio (equilibrio inestable) entre las demandas individuales y los mandatos culturales, frente al cual el propio autor se muestra escéptico.

> Bastemos, pues, con repetir que la palabra 'cultura' designa toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestras vidas de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres. (p. 88)

El psicoanálisis establece un vínculo estrecho entre todas las operaciones psíquicas del sujeto y la comunidad, es decir, entre lo individual y lo colectivo, razón por la cual el conocimiento de las neurosis se presenta como vía de comprensión de las instituciones sociales. Las neurosis son interpretadas como aquellos intentos *(caricaturas)* de solución que ensaya el sujeto frente a problemas de compensación de los deseos, que deben ser resueltos socialmente por las mencionadas instituciones (Freud, 1913/2003a). Las neurosis se constituyen en la certificación de un imposible de conciliación definitiva: las exigencias pulsionales y las propias de la cultura.

El estudio del vínculo estrecho entre individuo y sociedad, entre lo psíquico y lo social en el pensamiento freudiano puede profundizarse a partir de los aportes de Assoun, recuperados por José Perrés (2009). El primero sugiere que cada momento de la aparición de la metapsicología freudiana se corresponde con una etapa de sus investigaciones culturales. De este modo, la teoría sexual plasmada en *Tres ensayos sobre teoría sexual* (Freud: 1905/1992c) tendría como correlato a *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna* (1909); su teoría del narcisismo de 1914 guardaría relación con *Tótem y tabú* (1913) y luego con *Psicología de las masas y*

análisis del yo (1921)*;* finalmente, su hallazgo de la pulsión de muerte en *Mas allá del principio de placer* (1920) requirió algunas reformulaciones en *El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura* (1930) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939). Este último de los textos debe ser considerado, al decir de James Strachey en la nota introductoria, la continuación de dos trabajos predecesores sobre los orígenes de la organización social; a saber, *Tótem y tabú* y la *Psicología de las masas y análisis del yo.*

Es conocido el interés que reviste para Freud el análisis de la psicología de los pueblos naturales para la comprensión de la psicología del neurótico. Esta, a su vez, arroja luz para el entendimiento del propio desarrollo cultural. La comparación entre ambas psicologías constituye el denodado empeño que el autor lleva a cabo en *Tótem y tabú.*

> Tal es el juicio que formulamos acerca de los pueblos llamados salvajes y semisalvajes, cuya vida anímica cobra particular interés si nos es lícito discernirla como un estadio previo bien conservado de nuestro propio desarrollo. Si esa premisa es correcta, una comparación entre la 'psicología de los pueblos naturales', tal como nos lo enseña la etnología, con la psicología del neurótico, que se nos ha vuelto familiar por obra del psicoanálisis, no podrá menos que revelarnos numerosas concordancias y permitirnos ver bajo nueva luz lo ya consabido en aquella y en esta. (Freud: 1913/2003a, p. 11)

Para aliviar las tensiones provocadas por las necesidades humanas, función principal del aparato psíquico, una vía de satisfacción procede del mundo exterior, al cual es preciso gobernar para obtenerla. Otra parte de esas necesidades —las afectivas— tienen de ordinario vedado su acceso a la satisfacción; de ahí que la gran labor de la cultura sea la oferta de otras alternativas de tramitación para las aspiraciones insatisfechas. El gobierno del mundo exterior y el aporte de otras alternativas de satisfacción pulsional se alzan como las tareas principales de la cultura.

> Por consiguiente, la convivencia de los seres humanos tuvo un fundamento doble: la compulsión al trabajo, creada por el apremio exterior, y el poder del amor, pues el varón no quería estar privado de la mujer como objeto sexual, y ella no quería separarse del hijo, carne de su carne. Así, Eros y Ananké pasaron a ser también los progenitores de la cultura humana. (Freud: 1927/2006a, pp. 98-99)

La acción del sujeto está regida por un principio que deviene imperioso; a saber, la evitación del displacer, principio que será sustituido por uno mejor, advierte Freud: el que impone la adaptación al mundo exterior. Con el avance sobre el gobierno del mundo exterior se despliega una cosmovisión que se aleja cada vez más de la omnipotencia que el autor observa en los pueblos primitivos y en los niños, "y se remonta desde la fase animista, pasando por la religiosa, hasta la científica" (Freud: 1913/2003a, p. 189). Esta secuencia de etapas del pensamiento acerca a Freud a Augusto Comte (Gay: 1989).

En *Tótem y tabú,* documento político, además de psicoanálisis aplicado (Gay: 1989), el autor analiza el surgimiento de las instituciones de la cultura y el origen filogenético de la culpa. Para ello, se apoya en observaciones procedentes de la clínica y apuntes etnológicos, así como en la hipótesis darwiniana de la horda primitiva, ubicada en el origen mismo de la humanidad. Al decir de Gérard Pommier (1987), el mito traduce bajo una forma simbólica un sueño de larga data, antiguo y actual, que cuenta con el potencial de moldear los pensamientos humanos.

La indagación de las evidencias históricas de este mito científico, así concebido por el autor, se hallaba en el guion de la vida de cada mortal (Ventura: 2009). Tras el parricidio perpetrado contra el macho que detentaba el monopolio del goce sexual, aflora la culpa como elemento constitutivo de la cultura, cuya consecuencia es la obediencia retrospectiva al mandato del padre ultrajado. La culpa trasmuda en culto al padre muerto, simbolizado en el tótem. La culpa compele a la obediencia, a través de la cual se busca una reconciliación *post mortem* con el padre. En este sentido, la violencia hacia el padre hace posible, a través de la obediencia retrospectiva, la fijación de la normatividad social básica: la prohibición del incesto y la interdicción de matar al padre, de las cuales nace el totemismo. “Los preceptos del tabú fueron el primer ‘derecho’” (Freud: 1927/2006a, p. 98), destinado a frenar la violencia y a tornar viable la convivencia. Por ende, el derecho puede devenir una vía de acceso a la idea de Estado, nociones que en la modernidad están íntimamente ligadas.

En coincidencia con Mauro Pasqualini (2016), *ambivalencia, culpa* e *identificación* son los conceptos clave de los que se sirve Freud para dar cuenta de las modalidades y efectos de la inserción del sujeto en la cultura. El parricidio pone fin al imperio absoluto del padre sobre la horda y abre paso a un conflicto sangriento entre los hermanos por detentar el poder del padre. Del conflicto surge la necesidad de hallar regulaciones. Las prohibiciones del incesto y de matar al sustituto del padre devienen tabúes. A su vez, los deseos sobre los cuales se levantan las prohibiciones son el incesto, el gusto por matar y el canibalismo —al parecer, finalmente desterrado— (Freud: 1927/2006a). El tabú es el “síntoma de compromiso del conflicto de ambivalencia” (1913/2003a, p. 72). El asesinato pone en evidencia, además de la necesidad de ocupar el vacío del padre en aras de poner coto a la violencia desencadenada entre los pretendientes a ocuparlo, la ambivalencia de sentimientos en torno a la figura del difunto: admiración y amor, al mismo tiempo que hostilidad. El asesinato también revela que la búsqueda de goce que constituye su causa desencadenante no se torna más accesible tras la muerte del padre (Pommier: 1987). Los rituales totémicos ilustran sin ambages la ambivalencia en cuestión. En estos rituales se venera y glorifica al tótem, en tanto forma de sosegar la culpa y reconciliarse con el padre. Por otro lado, se lo devora como expresión del triunfo sobre este y como forma de incorporar su poder. Muerto el padre, los hermanos se identifican con él, lo introyectan y reeditan las interdicciones de antaño.

Violencia, derecho y Estado

La guerra es un tema que reviste interés para Freud, quien advierte que para soportar la vida hay que prepararse para la guerra (Freud: 1915/2013a, p. 301). En los textos sobre la guerra, el autor desliza algunas consideraciones sobre la agencia estatal. Se podría afirmar que la guerra es el contenido en el que Freud no solo alude al Estado, sino que lo diferencia del gobierno y pueblo. Al respecto, concibe al Estado como producto de la formación de un pueblo que está destinado a su representación, y el gobierno, por su parte, representa al Estado y lo rige. El autor da a entender que el gobierno está conformado por los sujetos individuales que asumen un rol rector (Freud: 1915/2013a).

Desde este punto de vista, el escenario de la guerra abre un interrogante: ¿Por qué la guerra en el marco de Estados civilizados que ya tienen incorporados otros modos de abordaje de conflictos? ¿Por qué la guerra se hace presente en Estados cultos que han establecido normas éticas inapelables y medidas para sus

infractores? Respecto del poder estatal, Freud afirma: “Cabía suponer que él mismo las respetaría y no intentaría nada que contradijera ese basamento de su propia existencia” (p. 278). ¿Cómo se explica el avasallamiento por parte del Estado de los lazos comunitarios entre los pueblos partícipes de una contienda bélica?

Frente al espanto de la guerra, el sujeto espectador de un Estado violento, ratifica lo que para algunos autores de la teoría política constituye la naturaleza misma del Estado, es decir, la exclusividad en el uso de la violencia: “que el Estado prohíbe al individuo recurrir a la injusticia, no porque quiera eliminarla, sino porque pretende monopolizarla como a la sal y al tabaco” (p. 281). La guerra pone crudamente en evidencia que la violencia es un instrumento del Estado, en el que se concentra, en tanto representación de un colectivo humano para un ejercicio de carácter exclusivo. La violencia es constitutiva de la política, nunca eliminada por ella. La guerra pone de manifiesto un hallazgo del psicoanálisis: “En realidad no hay ‘desarraigo’ alguno de la maldad” (p. 282). La guerra des-oculta aspectos de la naturaleza humana, que dista de esa bucólica imagen del buen salvaje de Jean-Jacques Rousseau (1972) o Montesquieu (2007), a la vez que visibiliza en todo su esplendor el ejercicio monopólico de la violencia por parte del Estado.

La naturaleza humana, bajo la óptica del psicoanálisis freudiano, consiste en un abanico de pulsiones orientadas hacia la misma meta: la satisfacción de necesidades originarias: “Ha de concederse que todas las mociones que la sociedad proscribe por malas —escojamos como representativas las mociones egoístas y las crueles— se cuentan entre estas primitivas” (Freud: 1915/2013a, p. 283). Las pulsiones egoístas, usualmente llamadas *malas,* por intervención de dos factores, dilucida Freud, son pasibles de reforma, de una trasmudación. Uno de los factores es el amor (erotismo), y el otro es la influencia de la educación a la que se accede a partir de la exigencia de renunciar a la satisfacción pulsional. El autor agrega que el recién llegado al orden de la cultura no solo recibe las influencias del medio cultural propio de su tiempo, sino también las de la historia cultural de sus predecesores. “Los seres humanos que hoy nacen traen consigo en calidad de organización heredada cierto grado de inclinación (disposición) a trasmudar pulsiones egoístas en pulsiones sociales” (p. 284). ¿Podría la cultura lograr su cometido en materia de renuncia pulsional si los humanos no contaran con esta disposición filogenética?

La guerra pone de manifiesto que la normatividad ética, a partir de la cual los Estados civilizados se erigen en sus celosos guardianes y paladines, se abandona como expresión de una sustracción: las presiones incesantes de la cultura. Esta sustracción da piedra libre para la satisfacción de las pulsiones sofocadas, mas nunca perimidas: “… lo anímico primitivo es imperecedero en el sentido más pleno” (p. 287). Asimismo, la guerra da cuenta de una ofuscación frente al pensamiento lógico que es producto de una excitación afectiva tendiente a extinguirse con la guerra misma. Esta excitación no anula la capacidad intelectiva, sino que se encamina a racionalizar las pasiones presentes. La guerra exhuma al hombre primitivo que aún habita en el *homo sapiens* moderno y desplaza para ello las conquistas últimas de la cultura; torna a los hombres refractarios a la idea de su propia muerte y dispuestos sin más a arrebatar la vida de los *hostes,* así como desatender la vida de los seres amados. En el inconsciente del sujeto impera una certeza: la de su inmortalidad, afirma Freud (1915/2013a).

El proceso cultural impone alteraciones psíquicas: el desplazamiento de las metas de la pulsión y restricción de las mociones pulsionales, alteraciones que hacen posible el fortalecimiento de los dos caracteres psicológicos de la cultura: el

desarrollo intelectual y la interiorización de la pulsión de agresión. Se podría afirmar —para luego desarrollar *in extenso* en el Capítulo 3— que el levantamiento de las presiones de la cultura que la misma guerra encarnizadamente escenifica puede ser una expresión de la categoría de análisis *estado de naturaleza,* presente en autores de la teoría contractualista, especialmente hobbesiana. El estado de naturaleza describe un cuadro imaginario en el cual los seres humanos se hallarían ante la ausencia de un poder común que los atemorice y los compela a la obediencia. La guerra civil o entre naciones sería, en el orden de los hechos, una expresión del estado de naturaleza, que en la teoría de Hobbes (2003) es equiparado a guerra.

> Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. (p. 102)

La guerra desnuda en el ser humano una de las dos clases de pulsiones que lo habitan, que puja por destruir y matar, a las que el autor reúne bajo la denominación de pulsión de agresión o de destrucción. La historia —los hechos despiadados de la historia— deviene un registro de crueldades pretéritas que testifican la presencia e intensidad de esta pulsión. Las grandes causas de las guerras, esgrimidas en términos de ideales, no son más que excusas al servicio de esta pulsión. Por lo tanto, la exteriorización de estas fuerzas pulsionales constituye una descarga bienhechora para el ser vivo.

Respecto del bien común como fin último del Estado, concepto presente en muchos autores de la teoría política, se aprecia en Freud (1933/2013f, 1915/2013a) una mirada suspicaz sobre la inclinación del poder estatal hacia un *bien* colectivo. Freud manifiesta una cierta desconfianza hacia el Estado debido al abuso de sus facultades en detrimento del individuo, desconfianza que lo acercaría en este punto a autores del liberalismo político.

> Las leyes de esa asociación determinan entonces la medida en que el individuo debe renunciar a la libertad personal de aplicar su fuerza como violencia, a fin de que sea posible una convivencia segura. Pero semejante estado de reposo {*Ruhezustand*} es concebible sólo en la teoría; en la realidad, la situación se complica por el hecho de que la comunidad incluye desde el comienzo elementos de poder desigual, varones y mujeres, padres e hijos, y pronto, a consecuencia de la guerra y el sometimiento, vencedores y vencidos, que se trasforman en amos y esclavos. Entonces el derecho de la comunidad se convierte en la expresión de las desiguales relaciones de poder que imperan en su seno; las leyes son hechas por los dominadores y para ellos, y son escasos los derechos concedidos a los sometidos. (1933/2013f, p. 189-190)

> Dos cosas en esta guerra han provocado nuestra desilusión: la ínfima eticidad demostrada hacia el exterior por los Estados que hacia el interior se habían presentado como los guardianes de las normas éticas, y la brutalidad en la conducta de individuos a quienes, por su condición de partícipes en la más elevada cultura humana, no se los había creído capaces de algo semejante. (1915/2013a, p. 282)

En la literatura consultada con frecuencia se expresa que el Estado se presenta frente a la mirada del autor como metáfora paterna; su autoridad es reedición de la autoridad del padre. El Estado se configura entonces como sustituto totémico que reedita un contrato con el padre. A su vez, el totemismo es concebido como un contrato con el padre, indica Freud, el cual podría ser interpretado como el prototipo inconsciente de contrato social. Cabe aclarar que la noción de contrato ya era conocida antes del psicoanálisis en la tradición de discurso del pensamiento político occidental, precisamente a partir de la tesis del contractualismo, corriente

que concibe el contrato entre individuos libres e iguales como fundamento del Estado. Freud, a diferencia de los autores de la corriente contractualista, formula la noción de contrato y obediencia civil sobre el basamento de las raíces filogenéticas de la especie.

En consonancia, en los textos *Moisés y la religión monoteísta* y *Tótem y tabú,* respectivamente, Freud afirma que la primera forma de sociedad es producto de esta misma operación de renuncia pulsional. La organización social nace de un contrato social de renuncia. La renuncia a dos pulsiones primigenias, el incesto y el parricidio, impulsa al sujeto a la socialización; es el motor de la civilización y el suelo sobre la que esta se edifica (Freud: 1939/2007b; 1913/2003a).

> Cabe suponer que al parricidio siguiera una larga época en que los hermanos varones lucharon entre sí por la herencia paterna, que cada uno quería ganar para sí solo. La intelección de los peligros y de lo infructuoso de estas luchas, el recuerdo de la hazaña libertadora consumada en común, y las recíprocas ligazones de sentimiento que habían nacido entre ellos durante las épocas de la expulsión, los llevaron finalmente a unirse, a pactar una suerte de contrato social. Nació la primera forma de organización social con *renuncia de lo pulsional,* reconocimiento de *obligaciones* mutuas, erección de ciertas *instituciones* que se declararon inviolables (sagradas); vale decir los comienzos de la moral y el derecho. (Freud: 1939/2007b, p. 79, las cursivas pertenecen al autor)

La justicia civil consiste en el cumplimiento de un contrato de no agresión. Como en cualquier contrato, hay enajenación de derechos y asunción de deberes. Los hijos obtienen del respeto al tótem “amparo, providencia e indulgencia” (Freud: 2003, p. 146) y el padre obtiene de los hijos una obediencia *post mortem*. El contrato encierra la promesa de obediencia y se constituye en la garantía de no agresión mutua. De acuerdo con Assoun (2003), el establecimiento de la paz, luego de contiendas entre los hijos, tomaría este modelo de reconciliación con el padre. Se podría afirmar que dicho modelo sería “el texto en clave de todo *texto de ley*” (p. 132).

Se puede apreciar que, como Maquiavelo —por citar un teórico de la política—, Freud sitúa la mirada sobre la vida de la comunidad desde sus inicios. Los comienzos son violentos, crueles, y esa violencia encierra el potencial de devenir un elemento fecundo para la colectividad. La historia primordial está repleta de asesinatos: “… el crimen más antiguo de la humanidad tiene que haber sido un parricidio, la muerte del padre primordial de la horda primitiva, cuya imagen en el recuerdo fue después transfigurada en divinidad” (Freud: 1939/2013, p. 294). “Precisamente el imperativo del mandamiento ‘*No matarás’* nos da la certeza de que somos del linaje de una serie interminable de generaciones de asesinos que llevan en la sangre el gusto de matar” (p. 297).

El tótem, Dios y el Estado legislan, imponen prescripciones, determinan ámbitos de libertad y sancionan; ergo posibilitan, organizan y regulan el lazo social. Los tres constituyen verdaderos poderes instituyentes de socialización al configurar entornos de experiencias en las cuales los sujetos pueden reconocerse semejantes. El totemismo, sistema organizativo primigenio de las relaciones sociales, conjuga los comienzos del orden social con una religión rudimentaria a partir de unas prescripciones tabúes. En él, el ser venerado es un animal de quien el clan se asume como su descendencia, y en virtud del cual es posible configurar un *nosotros* y un *ellos*.

La violencia emerge como elemento constitutivo y predecesor del orden político. Al estar ligada a la ley en el marco de una sociedad organizada

jurídicamente, queda legitimada en su aplicación y pretensión de exclusividad en dicho uso por parte del Estado. Es decir, se normaliza como instrumento del poder político. En este sentido, Max Weber (2006) la concibe como el medio específico del Estado, de la agrupación política por antonomasia. El Estado es la única fuente legítima, autorizada en el ejercicio de la violencia.

> El empleo de la violencia como recurso del todo normal lo encontramos en el pasado, en los grupos más diversos, comenzando por el grupo familiar. En la actualidad, en cambio, se define al Estado como la comunidad humana que en el ámbito de determinado territorio (aquí el territorio es el elemento diferencial) requiere exitosamente como propio el monopolio de la violencia física legítima. (p. 9)

El surgimiento del poder de la comunidad se presenta violento para Freud: se cifra sobre un derramamiento de sangre agravado por el vínculo de parentesco. La violencia emerge como la marca de origen del poder común. Esta particular ubicación de la violencia en el origen de dicho poder acerca a Freud a autores de la teoría política, como Maquiavelo (1989, 2003), Hobbes (2000, 1979, 2003) y Karl Marx (2003, 2008), a quienes se suman Carl Schmitt (1990, 2009a, 2009b) y Vladimir Lenin (2009), entre otros. Estos autores no ocultan ni soslayan el carácter violento del poder político, de los conflictos; por el contrario, lo sacan a la luz como rasgo constitutivo del poder estatal. Todos los empeños por esfumar este rasgo fundante del poder político, haciéndolo aparecer como recurso excepcional, están al servicio de hacer de la violencia un ejercicio legítimo si un poder común autorizado en su uso exclusivo lo emplea en situaciones extraordinarias.

El derecho *(recht)* es la reglamentación del cuerpo social, interviene la realidad social, regula las relaciones intersubjetivas al diferenciar las acciones lícitas de las ilícitas. Al respecto, el trabajo de Freud es un aporte al esclarecimiento del origen del derecho al dirigirse al principio primigenio que funda la obligación y el castigo, al mismo tiempo que arroja luz sobre las condiciones psíquicas de su fundación. El asesinato del padre de la horda constituye el acto mítico de la fundación del derecho; de ahí que lleve la marca de origen del parricidio. Y si el parricidio equivale al incesto perpetrado —el fantasma de tener la posesión de la madre—, como afirma Pommier (1987), el derecho lleva la marca también del incesto.

Los conflictos intersubjetivos encuentran en la apelación a la violencia la modalidad de abordaje primera. En los tiempos primordiales, esta violencia cobra la forma de fuerza corporal, que luego es sustituida por instrumentos (armas, herramientas). De una forma u otra, el conflicto finaliza con la muerte de uno de los contrincantes, muerte que presta servicio a la pulsión de agresión. Freud (1933/2013f) señala que el propósito de la muerte se ve dificultado por la idea de un aprovechamiento de los servicios del enemigo. Se le puede extraer usufructo a la vida del enemigo sin necesidad de aniquilarlo: “Es el comienzo del respeto por la vida del enemigo, pero el triunfador tiene que contar en lo sucesivo con el acechante afán de venganza del vencido y así resignar una parte de su propia seguridad” (p. 188).

La idea de Estado en el pensamiento social de Freud emerge asociada al derecho, vale decir, a la violencia que se asume monopólicamente por un poder común y se ejerce según reglas. El Estado, en un sentido empírico, se vincula con el derecho, en tanto se expresa en un conjunto de leyes civiles. Carl Schmitt afirma la correspondencia entre los términos *Estado* y *legalidad:* “… la entidad histórica concreta *Estado* solo se asocia al *derecho* de manera que se transforma en pura ‘ley

estatal'" (1990, p. 67). La reglamentación de la violencia por parte de la cultura da lugar al paso de la violencia en manos del individuo a la violencia en manos de un poder común —derecho de la comunidad—. El Estado se configura en Freud como "correlato jurídico de la *kultur"* (Assoun: 2003, p. 144), razón por la cual el mismo Estado queda vinculado al orden cultural en el pensamiento freudiano.

De acuerdo con lo expresado, Freud entiende que la fuerza o violencia bruta fue la primera forma que asumió el derecho: "Se yerra en la cuenta si no se considera que el derecho fue en su origen violencia bruta y todavía no puede prescindir de apoyarse en la violencia" (1933/2013f, p. 192). El pasaje de la violencia al derecho es el producto de un largo recorrido. Desde la perspectiva del autor, este pasaje se explica a partir de la sustitución de la violencia de uno por la unión de muchos. La violencia asumida por la comunidad habla en nombre de una persona colectiva, de un *nosotros*.

> Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo. Su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo no conocía tal limitación. (Freud: 1927/2006a, p. 94)

A los fines de que este paso fuera factible, la unión debió volverse necesariamente duradera: "La violencia es quebrantada por la unión, y ahora el poder de estos unidos constituye el derecho en oposición de la violencia del único. Veamos que el derecho es el poder de una comunidad" (Freud: 1933/2013f, p. 189). El cambio estriba en el ejercicio de la violencia por parte de la comunidad; queda atrás el imperio de la violencia de uno sobre el resto. En el pasaje del poder (violencia) al derecho, esto es, en el tránsito de la violencia de uno a la violencia de la comunidad, la misma violencia no se extingue, sino que es asumida como derecho en tanto es impuesta por la comunidad. En la carta dirigida a Albert Einstein, el autor sustituye el término *poder* por *violencia (gewalt).* Asimismo*,* deja en claro que el derecho surge a partir de la violencia, que es lo mismo que afirmar que la violencia es la madre del derecho.

Se ha expresado en el párrafo anterior que para que se pueda ejecutar el paso de la violencia al derecho, la unión debe tornarse sostenible como realidad colectiva en el tiempo. En aras de su autoconservación, la comunidad debe organizarse, debe darse sus propias leyes.

> La comunidad debe ser conservada de manera permanente, debe organizarse, promulgar ordenanzas, prevenir las sublevaciones temidas, estatuir órganos que velen por la observancia de aquéllas —de las leyes— y tengan a su cargo la ejecución de los actos de violencia acordes al derecho. En la admisión de tal comunidad de intereses se establecen entre los miembros de un grupo de hombres unidos ciertas ligazones de sentimiento, ciertos sentimientos comunitarios en que estriba su genuina fortaleza. (Freud: 1933/2013f, p. 189)

El traspaso de poder significa para el individuo una renuncia a su libertad de hacer uso de la fuerza personal (violencia) a favor de la comunidad, renuncia que se lleva a cabo con el fin de alcanzar una vida segura. "El siguiente requisito cultural es, entonces, la justicia, o sea, la seguridad de que el orden jurídico ya establecido no se quebrantará para favorecer a un individuo" (Freud: 1927/2006a, p. 94). Emerge de esta manera un fundamento de naturaleza contractual de la comunidad organizada.

Freud entiende que un estado de renuncia es solo sostenible en un plano teórico, pero no lo es en la realidad debido al desparejo poder de los miembros de la

comunidad. Por eso, el derecho de la comunidad deviene expresión de un conjunto irreductible de desigualdades de poder. En este sentido, las leyes son expresión de los intereses del sector dominante, dado que "son hechas por los dominadores y para ellos, y son escasos los derechos concedidos a los sometidos" (Freud: 1933/2013f, p. 190). Freud lee, a partir de esta desigualdad, *dos fuentes de movimientos:* la de los dominadores y la de los oprimidos. La primera da cuenta de intentos de algunos individuos entre los dominadores de ubicarse por encima de las limitaciones —de las leyes—, es decir, de llevar el imperio del derecho al de la violencia. La segunda de las fuentes está representada por los esfuerzos de los oprimidos para alcanzar una igualdad de derechos, preparándose para una revuelta o guerra civil —anulación temporaria del derecho— en caso de una oposición por parte de la clase dominante —expresión que utiliza el autor—, hasta la instauración de un nuevo orden de derecho. Freud reconoce entonces que el cambio más frecuente de un orden de derecho por otro es a través de la violencia, aunque no niega que otra fuente de cambio pueda provenir de una alteración cultural en los integrantes de la comunidad.

En el trabajo de investigación sobre el surgimiento de las instituciones de la cultura desplegado en *Tótem y tabú,* el autor señala que la procedencia de la norma jurídica es el asesinato del padre de la horda, origen mismo de las instituciones de la *kultur*. Si el poder común organizado, la religión y la ética son efecto de este acto parricida primigenio, el derecho constituye su sello principal. Tanto el padre de la horda primordial como el derecho imponen renuncias pulsionales. El derecho, tanto en su faz prescriptiva como en la prohibitiva, permite suponer un arrepentimiento y una reconciliación con el padre a través de un contrato con él que encierra la promesa de no reeditar el crimen. Fue necesario deponer al padre para honrarlo y así fundar el derecho. Fue necesario derramar sangre parricida para el surgimiento de la conciencia moral, cuya primera expresión fue una conciencia moral del tabú y luego de su transgresión fue una conciencia de culpa del tabú (Freud: 1913/2003a).

¿Por qué obedecemos?

En *Psicología de las masas y análisis del yo,* Freud aborda un estudio de la psicología del individuo en tanto miembro de colectivos sociales, linaje, pueblo, estamento, casta, institución, Estado (Freud: 1921/2004b). El autor explica cómo se unen los hombres alrededor de un líder o de un ideal. Esta explicación es un aporte para reflexionar en torno a una de las grandes preguntas de la teoría política: ¿Por qué obedecemos? La pertenencia del sujeto a una multitud organizada para una determinada finalidad y prolongada en el tiempo lo muestra en un sentir, pensar y actuar particular. Freud establece el mecanismo por el cual el sujeto individual, al ingresar en la masa, queda sujeto a condiciones que lo conducen a levantar las represiones de las mociones pulsionales inconscientes. En virtud de la pertenencia a ella, cuya naturaleza está constituida por los vínculos afectivos entre sus miembros, el sujeto sacrifica su interés individual en aras del interés del conjunto. "En la multitud, todo sentimiento y todo acto son contagiosos, y en grado tan alto que el individuo sacrifica muy fácilmente su interés personal al interés colectivo" (p. 72).

El líder y la masa son reedición de un pasado mítico que se actualiza en el presente; a saber, el despótico padre primordial y la horda primitiva. "De este modo, la masa se nos aparece como un renacimiento de la horda primordial. Así como cada hombre primordial se conserva virtualmente en cada individuo" (p. 117). "El

conductor de la masa sigue siendo el temido padre primordial: la masa quiere siempre ser gobernada por un poder irrestricto, tiene un ansía extrema de autoridad: según la expresión de Le Bon, sed de sometimiento" (p. 121). El conductor de la masa es una figura ante la cual se reedita el conflicto de ambivalencia del complejo paterno, conflicto que Freud afirma se enciende desde el momento en que se impone a los hombres el trabajo de una vida en común (convivencia) (1930/2006b, p. 128). El parricidio primigenio hace posible, a través de la obediencia retrospectiva movida por la culpa, la fijación y la obediencia a las normas sociales.

Por otro lado, Freud se inclina por considerar la desigualdad natural como fundamento de la relación entre gobernante (líder) y gobernados (masa). La idea de que es la propia naturaleza, desigual e inexpugnable, entre los seres humanos el fundamento de la relación de mando y obediencia lo distancia de la teoría contractualista, a la cual se ha vinculado al autor en este trabajo, a partir de la noción de contrato como fundamento de la cultura y del Estado. "Es parte de la desigualdad innata y no eliminable entre los seres humanos que se separen en conductores y súbditos" (Freud: 1933/2013f, p. 195). Los súbditos, siempre mayoría, no pueden autogobernarse, "necesitan de una autoridad que tome por ellos unas decisiones que las más de las veces acatarán incondicionalmente" (p. 196).

Además, analiza el tabú de los gobernantes en los pueblos primitivos. Estas figuras de mando portan una fuerza de índole misteriosa que se propaga por contacto. El contacto promovido por el rey pasa de ser mortífero o dañino a curativo y protector para el súbdito. Por su parte, el gobernante tiene grandes privilegios, prerrogativas especiales, dado que puede hacer aquello frente a lo que otros deben limitarse en virtud del tabú. No obstante, también a él lo alcanzan otros tabúes que no imperan sobre los sujetos de la obediencia. Se lo concibe dotado de una fuerza ensalmadora, motivo por el cual se teme el contacto, al mismo tiempo que se espera de él un efecto benéfico y curativo. Al decir de Freud, esta contradicción es solo aparencial. El contacto del gobernante al súbdito con fines benefactores no reviste peligrosidad ni inflige daño alguno. Más bien el peligro reside en el contacto llevado a cabo por el ser humano común en el sujeto que gobierna y su propiedad, puesto que este acto puede ser leído como un gesto de agresión y por ello ser pasible de castigo, razón que favorece la obediencia del súbdito a las figuras de autoridad (Freud: 1913/2003a).

En este punto, se advierte otra posible contradicción: la adjudicación al gobernante de la *summa potestas* sobre el orden de la naturaleza, al mismo tiempo que se lo protege de las amenazas que sobre él pesan, "como si su propio poder, capaz de tantas cosas, no lo fuera de esta" (pp. 54-55). Pese a ser el gobernante una figura investida de poder, de fuerzas ensalmadoras con efectos curativos y protectores y de soberanía sobre la naturaleza, se desconfía respecto de su empleo de dicho poder, es decir, se teme que no lo utilice en beneficio de los súbditos. De ahí que el tabú, al cual es sometido el gobernante, justifique su vigilancia.

Freud observa que la relación entre gobernante y gobernado expresa la relación de los hijos con el padre, por lo tanto se trata de una relación de carácter ambivalente, signada por la admiración y la hostilidad. Al respecto, el autor afirma que el sentimiento hacia el gobernante porta una cuota inconsciente de hostilidad. Si el Estado es el sustituto totémico, y el tótem lo es del gran padre primordial, no sería caprichoso esgrimir que el súbdito desconfíe de la agencia estatal, del abuso de su poder al adjudicarse, cual padre de la horda, prerrogativas absolutas.

El amor a un conductor, a un líder, no es garantía segura de obediencia civil. Asimismo, este amor se muestra impotente para brindar una solución definitiva al malestar en la cultura, malestar que testifica el fracaso del amor para resolver la inclinación humana a la agresión. Freud (1930/2006b) advierte que el poder apaciguador y unificador del amor no implica la extinción de las inclinaciones agresivas del sujeto. Los vínculos afectivos producen el efecto de controlar dichas tendencias agresivas, ya sea de forma duradera o temporaria, siempre y cuando la masa perdure. Sus miembros se conducen como si hubiera una cierta paridad ontológica entre ellos, que facilita acoger lo propio del otro sin repulsión mayor. No obstante, en estos cuerpos sociales cohesionados el malestar se hace inexorablemente presente.

Desde la perspectiva freudiana, la vida con otros, la vida social, constituye una de las fuentes de sufrimiento individual junto con el poder de la naturaleza y el propio cuerpo. “Lisa y llanamente nos negamos a admitirlo, no podemos entender la razón por la cual las normas que nosotros mismos hemos creado no habrían más bien de protegernos y beneficiarnos a todos” (p. 85). La cultura, a través de normas y operaciones tendientes a proteger al hombre de la naturaleza y de la arbitrariedad del semejante, deviene en una empresa de regulación social productora de malestar.

> Acaso se pueda empezar consignando que el elemento cultural está dado con el primer intento de regular estos vínculos sociales. De faltar este intento, tales vínculos quedarían sometidos a la arbitrariedad del individuo, vale decir el de mayor fuerza los resolvería en el sentido de sus intereses y mociones pulsionales. (p. 93)

Freud (1927/2006a) explica que las dos orientaciones de la cultura que se han mencionado con anterioridad —el gobierno de la naturaleza en aras de la obtención de bienes que satisfagan sus necesidades y la regulación de los vínculos sociales— son interdependientes. El autor brinda tres razones de ello:

> Estas dos orientaciones de la cultura no son independientes entre sí; en primer lugar, porque los vínculos recíprocos entre los seres humanos son profundamente influidos por la medida de la satisfacción pulsional que los bienes existentes hacen posible: y en segundo lugar, porque el ser humano individual puede relacionarse con otro como un bien él mismo, si éste explota su fuerza de trabajo o lo toma como objeto sexual; pero además, en tercer lugar, porque todo individuo es virtualmente un enemigo de la cultura, que, empero, está destinada a ser un interés humano universal. (p. 6)

La cultura impone a la vida anímica fuertes restricciones que son fuente de gran hostilidad. Estas renuncias no solo se dirigen a la satisfacción sexual, sino también a la inclinación agresiva del sujeto y constituyen la base de edificación del ordenamiento cultural. Freud plantea la tesis de que el edificio de la cultura fue erigido a expensas de la sexualidad, a partir de restricciones impuestas a las pulsiones sexuales. En otros términos, la vida en sociedad, la vida normada, descansa en renuncias gravosas de satisfacción pulsional que tornan posible el con-vivir. Por lo tanto, la obediencia civil, al exigir caras renuncias a los miembros de una comunidad, se torna endeble e inestable.

> Por último y en tercer lugar —y esto parece lo más importante— no puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿o qué otra cosa?), de poderosas pulsiones. Esta ‘denegación cultural‘ gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres, ya sabemos que esta es la causa de la hostilidad contra la que se ven precisadas a luchar todas las culturas. (p. 96)

Irreductibilidad del malestar en la ciudad

La cultura —específicamente, las exigencias de una vida social normada— no es la responsable única del malestar humano por las restricciones que impone a la dicha: “La vieja afirmación de que el aumento de las afecciones nerviosas es un producto de la cultura recubre al menos la mitad del verdadero estado de cosas” (Freud: 1913/2003a, p. 191). La cultura se presenta como co-responsable del malestar junto a una característica propia de la constitución del sujeto humano.

> Es absolutamente irrealizable, las disposiciones del Todo —sin excepción— lo contrarían; se diría que el propósito de que el hombre sea “dichoso” no está contenido en el plan de la ‘Creación‘. Lo que en sentido estricto se llama ‘felicidad corresponde a la satisfacción repentina de necesidades retenidas, con alto grado de éxtasis, y por su propia naturaleza solo es posible como un fenómeno episódico. Si una situación anhelada por el principio del placer perdura, en ningún caso se obtiene más que un sentimiento de ligero bienestar; estamos organizados de tal modo que solo podemos gozar con intensidad el contraste, y muy poco el estado. (Freud: 1927/2006a, p. 76, las comillas pertenecen al autor)

La dotación pulsional originaria porta una cuota de agresividad, que halla en el semejante un objeto de descarga y satisfacción. Esta agresividad, concebida como una fuerza pulsional autónoma, originaria del ser humano, constituye el mayor de los obstáculos con los cuales se enfrenta la cultura. La cultura apacigua, regula la pulsión, pone a disposición del sujeto diferentes ofertas de tramitación pulsional. La agresividad emerge entonces como amenaza, la principal, para la supervivencia del orden cultural, lo que fuerza a la *kultur* a desviar la libido con la finalidad de oponerse a esta carga pulsional agresiva.

En los textos freudianos se aprecia una concepción antropológica de tinte pesimista: “el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad” (p. 108). El otro humano, el semejante, deviene un objeto de satisfacción pulsional para la pulsión agresiva que habita en el sujeto. Freud afirma, en consecuencia, que el prójimo no queda únicamente reducido a potencial auxiliar u objeto de satisfacción sexual. El aprovechamiento sin retribución de su capacidad de trabajo, la posesión sexual no consentida, el despojo de sus posesiones, su rebajamiento, vejación, degradación y muerte son las expresiones de la agresión dirigida al prójimo. A diferencia de Rousseau, para Freud el hombre no está dotado de la cualidad del perfeccionamiento.

> A muchos de nosotros quizás nos resulta difícil renunciar a la creencia de que en el ser humano habita una pulsión de perfeccionamiento que le ha llevado hasta su actual nivel de rendimiento espiritual y de sublimación ética, y que es lícito esperarlo, velará por la transformación del hombre en superhombre. Solo que yo no creo en una pulsión interior de esa índole, y no veo ningún camino que permitiría preservar esa consoladora ilusión. Me parece que la evolución que ha tenido hasta hoy el ser humano no precisa de una explicación diversa que las de los animales y el infatigable esfuerzo que se observa en una minoría de individuos humanos hacia un mayor perfeccionamiento puede comprenderse sin violencia como resultado de la represión de las pulsiones sobre la cual se edifica lo más valioso que hay en la cultura humana. La pulsión reprimida nunca cesa de aspirar a su satisfacción placentera, que consistiría en la repetición de una vivencia primaria de satisfacción; todas las formaciones sustitutivas y reactivas, y todas las sublimaciones, son insuficientes para cancelar la tensión acuciante, y la diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el pretendido engendra el factor pulsionante, que no admitirá

> aferrarse a ninguna de las situaciones establecidas, sino que, en las palabras del poeta “acicatea, indomeñado, siempre hacia adelante”. (1920/2004a, p. 41)

La pulsión de agresión es concebida por el autor como el retoño y el principio subrogado de la pulsión de muerte (1927/2006a), la cual cogobierna junto a Eros. Ambas pulsiones en lucha, Eros y Tánatos, constituyen el contenido esencial de la vida. Se trata de una inclinación agresiva concebida como disposición pulsional autónoma, originaria del ser humano, en la cual la cultura halla su principal *hostis* (Freud: 1927/2006a).

Por ende, el núcleo esencial de la vida es conflictual. En los desarrollos de Freud abundan los enfrentamientos, masculino-femenino, activo-pasivo, vida-muerte, amor-hambre (Gay: 1989). La empresa cultural se inserta en este escenario de lucha pulsional a favor de la vida de la especie humana. Esta tensión inexpugnable da cuenta de la ausencia de una solución definitiva a los conflictos en el pensamiento del autor. Freud duda respecto de la posibilidad para la sociedad humana de alcanzar un equilibrio entre las exigencias de la *kultur* y las exigencias pulsionales. Por esta razón, desde la perspectiva de Starobinski (2008), en Freud se conjuga un optimismo epistemológico con una metafísica pesimista —las fuerzas primigenias que nos impulsan son insaciables, oscuras, irreductibles—. Freud se ha mantenido escéptico frente a cualquier relato (ilusión) que persiguiera erradicar la falta que atraviesa al sujeto humano.

Conforme a lo expresado, es posible afirmar que debido al malestar constitutivo del ser humano hay cultura; un malestar relacionado con el carácter irreductible de la pulsión. No hay posibilidad de plena satisfacción pulsional, motivo por el cual la cultura no puede cumplir de forma plena y satisfactoria su cometido frente a la pulsión, puesto que “la ley no alcanza a las exteriorizaciones más cautelosas y refinadas de la agresión humana” (Freud: 1927/2006a, p. 109). Las profesiones que se orientan al tratamiento del malestar son imposibles a juicio de Freud, como el gobierno, la educación y el psicoanálisis; nunca pueden por completo con su encargo. Política y psicoanálisis convergen en este punto: ambas procuran el abordaje de lo pulsional entre posibles e imposibles. “Y hasta pareciera que analizar sería la tercera de aquellas profesiones ‘imposibles’ en que se puede dar anticipadamente por cierta la insuficiencia del resultado. Las otras dos, ya de antiguo consabidas, son el educar y el gobernar” (Freud: 1939/2007b, p. 249). Gobernar, educar, psicoanalizar, son artes imposibles, como reza el *dictum* freudiano.

Por su parte, Wolin (1960) afirma que, en la tradición de discurso del pensamiento político occidental, lo político ha sido concebido como sinónimo de público, común y general que conforman el objeto de reflexión de la teoría política.

> Al examinar, antes, la filosofía política y su relación con la sociedad, aludimos muy brevemente a la idea de que la filosofía política se refería a asuntos *públicos.* Quisiera señalar aquí que las palabras «público», «común» y «general» tienen una prolongada tradición de uso que las ha hecho sinónimas de lo político. (1960, p.18, las comillas y la cursiva pertenecen al autor)

Lo político da cuenta de un amplio espectro de temas y problemas concernientes a una comunidad, a partir de los cuales es dable identificar una noción más específica de lo político ligada a un conflicto de carácter irreductible, que se diferencia del concepto de política. Es el pensamiento político posfundacional el que reflexiona sobre la diferencia entre *la política* y *lo político,* denominada en filosofía la *diferencia ontológica* (Marchart: 2009).

Lo político, en tanto noción distintiva, posee como referencia obligada a Carl Schmitt, quien fue el primer autor en dotarla de especificidad, lo que ha conllevado a su diferenciación de otras dimensiones del campo social, entre ellas, la de la política. Asimismo, el posfundacionalismo establece otro antecedente específico, Martin Heidegger, dado que recupera de este la diferencia entre *lo óntico* (el ente) y *lo ontológico* (el ser del ente) en los términos de la política y lo político, respectivamente (citado en Rossi y Mancinelli: 2020). La diferencia ontológica se presenta como una incompatibilidad radical, como un hiato irremediable entre lo social, la forma de gobierno, la determinación de normas y objetivos generales y la policía —es decir, la política—, por un lado, y la concepción de lo político, en tanto antagonismo o acontecimiento radical, por el otro (Marchart: 2009).

A partir de esta diferencia ontológica, y en virtud de los aportes de Jacques Lacan (citado en Rossi y Mancinelli: 2020) —los tres registros: real, simbólico e imaginario—, el posfundacionalismo identifica lo político con la categoría de lo real y la política con los registros simbólico e imaginario. Lo político da cuenta de un momento irruptor, instituyente del orden social, político y jurídico que, no obstante, amenaza la cohesión de dicho orden. Lo real se configura como aquello que se fuga de la simbolización, al mismo tiempo que denuncia su carácter fallido. Lo político es potencialidad pura y perenne de dislocamiento de todo constructo imaginario-simbólico, huye de la vía del significante al mismo tiempo que lo hace posible. Gracias a ello, el posfundacionalismo abdica de la búsqueda de un fundamento último de lo social, lo cual no implica esfumar ciertos contenidos del fundamento, sino, más bien, como afirma Marchart (2009), poner en tensión su estatuto ontológico. La política, por el contrario, es el término utilizado para apelar a las representaciones y configuración de instituciones de la sociedad.

El pensamiento posfundacionalista, conforme se ha expresado, afirma la ausencia de fundamento último, absoluto y trascendental de lo social, lo que no significa una renuncia de búsqueda de fundamento. El posfundacionalismo —que mancomuna un conjunto de teorías— admite sin ambages que esta iniciativa de búsqueda es insoslayable, al mismo tiempo que inviable. La noción de fundamento se desprende de su carácter esencial y adopta uno de índole contingente: “Toda fundación será, en consecuencia, una fundación parcial dentro de un campo de intentos fundacionales contrapuestos” (Marchart: 2009, p. 21).

La construcción de un orden social, de tipo simbólico e institucional, capaz de regular los vínculos sociales forma parte de la reflexión en Freud. El estado originario en el cual se halla el ser humano torna la vida vulnerable, por lo tanto, la propia naturaleza humana se presenta fallada (Reano: 2009). Freud (1927/2006a) señala tres fuentes de sufrimiento humano: el hiperpoder de la naturaleza, la fragilidad del cuerpo y la insuficiencia de las normas sociales reguladoras de los vínculos. Las dos primeras fuentes son de índole natural (naturaleza y cuerpo) y la última es de carácter social. A los fines de suplir esta falla constitutiva de lo humano, la cultura se constituye en el suplemento de esta falla natural. Más allá de cualquier concepto que se pueda ofrecer de la cultura, el autor comprende que bajo ella se encuentran todos los intentos humanos para protegerse de la amenaza procedente de las fuentes se sufrimiento mencionadas. Ahora bien, la cultura no queda reducida a mera empresa de protección frente a las amenazas de sufrimiento; la cultura es movilizada por *Eros*: “Puesto que la cultura obedece a una impulsión erótica interior que ordena a los seres humanos unirse en una masa estrechamente atada, solo

puede alcanzar esta meta por la vía de un refuerzo siempre creciente del sentimiento de culpa" (p. 128).

El estado originario es el del imperio de la violencia bruta. El reconocimiento de la violencia y del conflicto como elementos constitutivos de los lazos sociales ubica a los humanos frente a la necesidad de hallar una regulación, un orden común de convivencia conforme a reglas. Las instituciones de la cultura —el Estado es una de ellas— asumen esta intervención regulatoria. El surgimiento de la comunidad organizada está ligado a la violencia, más precisamente a la necesidad de sofocar la violencia individual a partir de la configuración de una mayoría más fuerte con poder de imponerse a ella.

Reseñas de investigaciones y tesis sobre la temática

La tesis de doctorado en Filosofía de la Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, titulada *Psicoanálisis y Política: Freud, Lacan y los pensadores post-lacanianos,* de Timothy Appleton (2016), bajo la dirección de José Miguel Marinas, ofrece aportes que se circunscriben al análisis en torno a la pregunta: ¿Hay *un Freud y la política*? El autor argumenta que el orden social es el intento de limitar la pulsión de muerte. A partir de esta ontología de las pulsiones, se desprenden cuatro posiciones teórico-políticas que parecen abrevar en elementos de la teoría hobbesiana. El hombre es el lobo del hombre en estado de naturaleza, carácter que se ha de mantener a raya a partir del contrato social, en virtud del temor a la espada pública. En el pensamiento de Freud, la agresión se interpreta como efecto social de la pulsión de muerte por un lado, y por otro, lo que llama *civilización* y a veces *cultura,* en español. La limitación de la violencia que se impone a partir de un contrato es algo fortuito y necesario. Las tres posiciones políticas que restan se extrapolan de esta conclusión. Una posición que concibe el contrato como fortuito y contingente; otra, como desafortunado y contingente; y una última, como desafortunado y necesario. El autor llama a la primera liberal-democrática; a la segunda, radical-democrática; a la tercera, comunista. Además, relaciona estas posiciones con las diferentes obras freudianas. El trabajo aporta reflexiones en torno al nacimiento del orden social en el pensamiento de Freud.

El propósito de la tesis de doctorado en Salud Colectiva del Instituto de medicina Social, Universidades de Estado do Rio de Janeiro, titulada *Origem e função da fantasía na obra freudiana,* de Carlos Alberto de Mattos Ferreira (2008), bajo dirección de Carlos A. Plastino, es estudiar el origen y función de la fantasía en la obra freudiana, tanto en el papel que desempeña en la constitución del psiquismo humano, como también en la importancia para producir sentido en la vida. Una contribución posible se advierte en su exploración sobre los diferentes usos y modificaciones del término *fantasía*. Si bien el autor no focaliza en lo político, es interesante su indagación en torno al uso de este término, de forma tal que facilita un cotejo con el uso que de este hace Wolin, al que equipara con el de *imaginación*.

Por su parte, la tesis de doctorado en Filosofía de la Universidad de Calcuta titulada *Freud and Adler on man and society*, de Niva Ghosh (1973), bajo dirección de Pritibhushan Chatterji, pone en discusión dos aspectos de la naturaleza humana que a veces cooperan y a veces están en conflicto: el individual y el social. La discusión hace pie en los pensamientos de Freud y Adler, deja de lado sus diferencias y enfatiza en sus puntos de convergencias. Se analiza el proceso de

socialización desde la perspectiva de ambos autores y la procedencia de los sentimientos sociales. El trabajo no aborda la cuestión del poder público en ninguno de estos autores. No obstante, ofrece aportes para el análisis de lo social en el pensamiento de Freud.

En la tesis de doctorado en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid titulada *La dimensión sociopolítica en el pensamiento de Freud*, de Fernando Martínez Pereda Girón (2000), bajo dirección de Virginia López Domínguez, se sostiene una indagación en torno a la dimensión social y política del psicoanálisis freudiano que constituye un antecedente valioso precisamente porque la exploración se enfoca en los textos sociales de Freud, en su pensamiento social.

En otra tesis de doctorado en Filosofía, de la Universidad Autónoma de Barcelona, titulada *Edmund Husserl: Phantasía e imaginación. Estudio sistemático del rol y la evolución de las presentaciones intuitivas en el tránsito hacia la fenomenología trascendental (1898-1913)*, Ricardo Mendoza Canales (2015), bajo la dirección de Jesús A. Escudero, se centra en el pensamiento filosófico de Husserl. Es interesante tomar en cuenta las disquisiciones y diferencias en torno a los conceptos de *imaginación, percepción, sensación* y "phantasía en el pensamiento husserliano", a los efectos de explorar la noción de imaginación en claves filosóficas, de modo de contar con algunas ideas relevantes a la hora de estudiar la imaginación en las obras freudianas.

Santiago Ortiz Molinuevo elabora un avance de su tesis de doctorado en Psicología de la Facultad de Psicología de la UBA, con el título *La segregación en las concepciones políticas de Platón, Nicolás Maquiavelo y el psicoanálisis,* y dirigida por Raúl Courel. El trabajo en el cual plasma el mencionado avance se titula "Hordas, masas y asociaciones. La disposición originaria y la política en el pensamiento de Freud" (Ortiz Molinuevo: 2016). El artículo en cuestión constituye un fecundo aporte al presente trabajo, precisamente por la lectura en clave política de los textos sociales de la obra freudiana. El autor organiza una caracterización de dichos textos en dos ejes: uno relacionado con las tendencias que producen el malestar en la cultura y otro situado en las actividades que despliega la cultura frente a esas tendencias. El trabajo de Ortiz Molinuevo es un antecedente de valor insoslayable para la indagación de lo político en esta obra, pues establece un doble sentido de la noción de lo político: por un lado, como aquello que se conjuga en la producción del malestar en la cultura, y por otro, como aquello que se edifica para su abordaje.

El trabajo "Notas para una lectura política del psicoanálisis", de Santiago Ortiz Molinuevo (2017), otro de sus avances en la elaboración de su tesis doctoral en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Buenos Aires, ofrece un contrapunto entre Lacan y Schmitt —aunque Freud es también objeto de reflexión—, y pone el foco en un expediente problemático para la teoría psicoanalítica: las relaciones de poder que este dispositivo instala. El autor propone una lectura política del psicoanálisis, específicamente, de la noción de *abstinencia* como única visibilización del poder en Lacan, de modo tal de avanzar sobre los modos específicos en los que este dispositivo opera y sus propios efectos de poder. Si bien los desarrollos teóricos de ambos autores sobre el poder se distancian, Ortiz Molinuevo destaca la presencia en ambos de una misma concepción de poder. Si bien en Lacan hay una renuncia a toda voluntad de dominio y en Schmitt se encuentra presente la idea de que se debe ejercer el poder en aras de salvaguardar la unidad estatal, en ambos prima una concepción del poder en tanto relación

descendente de uno sobre otro. La principal contribución del artículo estriba en su reflexión sobre un tema de convergencia, de complementariedad e interés del psicoanálisis y la teoría política, campos disciplinares en los cuales abreva esta tesis doctoral.

En cuanto a la tesis de maestría en Filosofía, de la Pontificia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, titulada *Reflexöes dos impulsos humanos – conatus hobbesianos e o trieb freudiano,* su autor Fabiano de Mello Vieira (2012), bajo dirección de Francisco Verardi Bocca, indaga en la noción de impulso humano en cada autor y se pregunta si ambas teorías son complementarias. La autora no aborda en especificidad la cuestión política en Freud, pero realiza algunas reflexiones en clave comparativa entre Hobbes y Freud que resultan interesantes para problematizar la articulación entre la naturaleza y la política en el psicoanálisis freudiano.

Eduardo Vinatea Serrano (2005) en su tesis de doctorado en Filosofía, de la Universidad Complutense de Madrid, titulada *Memoria, imaginación y sabiduría en Ignacio Gómez de Liaño,* bajo dirección de Jacobo Muñoz Veiga, explora la noción de imaginación, asociada a una facultad del conocimiento, desde Aristóteles hasta algunos desarrollos propios de la modernidad. El psicoanálisis no se incluye en su investigación. No obstante, contribuye al enriquecimiento del concepto de *imaginación,* precisamente porque su análisis permite apreciar los contrastes entre diferentes perspectivas.

La tesis doctoral en Filosofía de Facultad de Filosofía, de la Universidad Autónoma de Madrid, titulada *Pensamiento trágico en el psicoanálisis freudiano,* de Daniel Ramón Prieto Fernández (2011), bajo dirección de Miguel Salmerón Infante, investiga el pensamiento trágico, el cual impregna los más relevantes hallazgos de Freud, Sófocles, Esquilo, Eurípides, y el drama moderno, Shakespeare, Goethe y Schiller. El pensamiento trágico pone de manifiesto la desmesura del deseo inconsciente, la fuerza separativa del odio. La investigación gira en torno a una serie de interrogantes que surgen de la práctica clínica y del trabajo de reflexión vinculado al análisis del fondo cultural del que emerge el propio psicoanálisis.

Por su parte, el artículo de investigación publicado en *Anuario de Investigaciones* N° IV de la Secretaría e Instituto de investigaciones de la Facultad de Psicología, UBA, titulado: “El sujeto de la comunidad y de la sociedad: un tratamiento desde la Psicología Política”. Omar Fernández *et al.* (2006) tiene como objetivo principal el análisis de las diferencias entre las nociones de sociedad y comunidad y los tipos de sujetos implicados. Los autores parten del supuesto de la existencia de una cercanía entre las nociones de *comunidad* y *masa,* como también entre las de *sociedad* e *individuo.* Para considerar los tipos de sujetos implicados, los investigadores se valen de los desarrollos de Freud en torno al concepto de *masa* y del vínculo de esta con el líder.

En su libro *Filosofía de la imaginación*, María Noel Lapoujade (1998) pone el foco en la imaginación concebida como fuerza compleja, con el objetivo de aproximarse desde diversas perspectivas a este poder humano. La autora aborda la temática como punto de partida filosófico desde un enfoque sistemático de la imaginación. A continuación, lleva a cabo un recorrido histórico, para reflexionar en torno al papel de la imaginación en diferentes concepciones filosóficas, desde la antigüedad hasta la modernidad. Por último, el trabajo procura un ensayo descriptivo de la función imaginaria en su actividad, focalizada desde un punto de vista sincrónico y diacrónico. Entre los autores que aborda la investigación se halla Freud,

motivo por el cual se presenta como un significativo antecedente para el presente trabajo de tesis.

El artículo publicado en *Poética da Razão,* publicación de la Universidade de Lisboa, titulado "A imaginacão como ilusão. Apontamentos para o cotejo Ricoeur/Freud", de María Gabriela Castro (2013), explora, a partir de Paul Ricoeur, la noción de imaginación en Freud. La autora concluye que no existe imaginación pura, ya que en el psicoanálisis freudiano está motivada por un impulso afectivo, o bien por factores sociales. Solo hay un vestigio de imaginación, dado que esta es distorsionada por deseos, pulsiones de recuerdos remotos, expresados como ilusiones. No explora el uso de la imaginación en la reflexión de lo político en Freud, sino que analiza cómo este la concibe desde la perspectiva de Ricoeur.

Nora Merlin (2012), en su artículo "El contrato social y el malestar en la cultura", ubica a Freud al mismo nivel de autores de la teoría política contractualista como Hobbes y Rousseau, en tanto señala al pacto como fundamento del Estado, la sociedad civil y la cultura. Los autores proponen, según la autora, un mito en torno al origen de la organización de la sociedad, es decir, el estado de naturaleza. Si bien no se detiene en un estudio comparativo, despliega una sólida argumentación en torno al origen y fundamento del Estado en Freud, que es racional y contractual respectivamente, con lo cual, y según Wolin (1960), se podría argumentar la presencia en Freud de la imaginación como recurso teórico en el abordaje de lo político.

El artículo "Psicología política y psicoanálisis", de Mabel Inés Falcón (2005), está basado en el Proyecto de Investigación "Psicología Política" de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Luis, Argentina. La autora aborda la articulación entre el psicoanálisis y la psicología política a partir de algunos ejemplos de científicos sociales pertenecientes a la Escuela de Fráncfort que se sirven del psicoanálisis para explicar los fenómenos políticos o problemáticas sociohistóricas. La autora equipara el psicoanálisis con la política, en tanto ambos han sido —aunque por diversos motivos— resistidos, denostados o rechazados. Asimismo, argumenta sobre la fecundidad del psicoanálisis en la comprensión de los factores históricos y sociales en la estructuración del psiquismo, los puntos de unión entre las estructuras de dominación y los elementos inconscientes del sujeto.

El libro *La política y lo político en el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis,* compilado por Miguel Ángel Rossi y Elena Mancinelli (2020), es el producto de la investigación colectiva sobre una problemática del proyecto de investigación "El lazo social en la teoría política contemporánea" (UBACyT 20020150100044BA) financiado por la Universidad de Buenos Aires. El objetico principal ha sido reflexionar sobre lo que el pensamiento posfundacional denomina *ontología de lo político.* La principal contribución de la publicación se encuentra en su reflexión en torno a lo político y su vinculación con el pensamiento de Lacan, específicamente los tres registros, tomados como coordenadas para el abordaje de las transformaciones y dislocaciones de la realidad sociopolítica contemporánea. Las consideraciones sobre lo político, en tanto dimensión irruptora e instituyente del orden sociopolítico, diferenciada de la política, constituyen un valioso aporte para la presente tesis.

Por último, el artículo "De las dimensiones de lo político y la neutralidad en psicoanálisis", cuya autora es Gloria Andrea Perelló (2021), se enmarca en el proyecto de investigación UBACyT (2018-2020), titulado "Lecturas del psicoanálisis sobre lo social", dirigido por Clara Azzaretto y Cecilia Ros. El trabajo aborda el eje psicoanálisis y política, a partir del cual tensiona la dimensión de la incidencia

política del psicoanálisis, trayendo las voces de los/as analistas. Entre estos, Freud es uno sobre los que se indaga, razón por la cual la exploración de la autora arroja luz a la dimensión política de su pensamiento.

Objetivos

Los objetivos de investigación se consignan a continuación:

- Relevar la concepción de lo político en el *corpus* de textos sociales de Freud.
- Explorar en dichos textos la presencia y el uso específico de la imaginación en el abordaje que lleva a cabo el autor sobre lo político.
- Indagar si efectivamente en el pensamiento freudiano sobre lo político es dable hallar una teoría política.
- Brindar posibles aportes de la investigación al campo del psicoanálisis y la teoría política.

Hipótesis de trabajo

La investigación de un conjunto de temas que forman parte del campo de reflexión de la teoría política en los textos sociales de Freud muestra un pensamiento propio del autor sobre lo político, que pone al descubierto el conflicto/tensión irreductible, de índole estructural, entre la carga pulsional del sujeto y el orden cultural. Lo político revela un conflicto irreductible ligado al carácter también irreductible de la pulsión. A su vez, el conflicto entre el núcleo pulsional y la cultura alcanza su más violenta manifestación en la guerra, la cual se erige en la expresión de la pulsión de muerte *(Tánatos*). En este sentido, la guerra asoma como la dimensión política de esta pulsión, la cual testimonia un fondo común inconsciente (elemento punzante) que amenaza con desfondar el orden instituido y no porta consigo una causa última ordenadora. La noción de lo político asume un carácter trágico, cuestión que acerca a Freud al propio pensamiento homónimo que asienta su reflexión sobre el reconocimiento de la presencia de conflictos irresolubles.

En los textos sociales de Freud se advierte el uso de la imaginación en tanto recurso destinado a la elaboración teórica y comprensión del hombre en sociedad en general y de lo político en particular. Se observa en su prosa una constelación de imágenes presente en la apelación a obras literarias y de la mitología, así como hipótesis, situaciones o cuadros imaginarios, con el propósito de acceder a un entendimiento más cabal del objeto de estudio. En virtud de los límites que en ocasiones impone la observación directa de los hechos y el lenguaje científico, el lenguaje poético se torna un instrumento de acceso a la comprensión y elaboración teórica.

Problemática de investigación

El núcleo de la problemática de investigación consiste en el rastreo de elementos conceptuales que permitan dar cuenta de la presencia de un pensamiento sobre lo político en Freud en sus textos sociales y el uso de la imaginación, en tanto recurso teórico, en su abordaje. Entre los principales interrogantes que guían la problemática

de investigación se destacan los siguientes: ¿Cuál es la concepción de lo político que se desprende de la reflexión de Freud en sus textos sociales? ¿Qué tipo de presencia y uso asume la imaginación en el pensamiento freudiano en sus reflexiones sobre lo político? ¿Hay una teoría política en el pensamiento social del autor?

Alternativa metodológica

Toda problemática de investigación nace de una situación que se percibe como una dificultad sin una respuesta que se estime del todo apropiada, aunque provisoriamente, dentro de un campo disciplinar específico. En este sentido, puede afirmarse que la investigación freudiana comienza en el límite del saber psiquiátrico, allí donde las respuestas y los saberes de la ciencia médica resultan insuficientes para el tratamiento y explicación de las enfermedades nerviosas. Dicho estudio parte entonces, como toda investigación, de un punto de no saber o no saber suficiente.

La investigación documental es aquella que se realiza a través de la consulta de documentos —libros, revistas, periódicos, memorias, anuarios, documentos fílmicos y grabados, por ejemplo—. (Reyes-Ruiz, Carmona Alvarado: 2020). “Respecto de la investigación documental, el punto de partida es siempre es siempre bibliográfico” (Montero, Hochman: 2005; p. 19). Se entiende por *documento,* al decir de Maurice Duverger (1962), a todo aquello donde el ser humano ha dejado huella. Puede definirse *investigación documental* como una estrategia de comprensión y análisis de realidades teóricas o empíricas mediante la revisión, cotejo, comparación o comprensión de distintos tipos de fuentes documentales sobre un tema específico, a través de un abordaje sistemático y organizado (18).

> Como su nombre lo indica, la investigación documental depende principalmente de la información que se recoge o consulta en *documentos,* entendiéndose este término, en sentido amplio, como todo material de índole permanente, es decir, al que se puede acudir como fuente o referencia en cualquier momento o lugar, sin que se altere su naturaleza o sentido, para que aporte información o rinda cuentas de una realidad o acontecimiento. (Cázares Hernández *et.al.:1*999, p. 18, la cursiva pertenece a los autores)

La materia prima de la presente tesis se obtiene, principalmente, de una selección de textos de la obra freudiana. El corpus documental incluye un conjunto de libros al modo de fuentes primarias y otros escritos que fueron seleccionados como fuentes secundarias. Se entiende por fuentes primarias aquellas que “proporcionan datos de primera mano” (Huamán Calderón: 2011, p. 5) y por fuentes secundarias aquellas que “consisten en compilaciones, resúmenes y listados de referencias publicadas sobre un tema (listados de fuente primaria)” (p. 6). Las categorías operatorias que orientan el trabajo de recolección de la materia prima son *lo político* y la *imaginación.*

El trabajo sobre la obra de Freud se ciñe a un conjunto de textos de su autoría en los que se evidencia una reflexión sobre el orden de la cultura. Dentro de este abanico de textos se encuentran comprendidos los siguientes: *Tótem y tabú* (1913/2003a)*, De guerra y muerte. Temas de actualidad* (1915/2013a), *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921/2004b)*, El porvenir de una ilusión* (1927/2006a)*, El malestar en la cultura* (1930/2006b)*, ¿Por qué la guerra?* (1933/2013e) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939/2007b). Con respecto a las fuentes primarias, se utiliza la

versión en castellano de la *Standard Edición,* dirigida por James Strachey en colaboración con Anna Freud, traducidas por José Luis Etcheverry y editadas por Amorrortu editores. Se apela a la traducción de José Luis López-Ballesteros y de Torres editada por Editorial Biblioteca Nueva (1981) a modo de interconsulta en aquellos casos que lo ameriten. Se estima necesario cotejar en algunos casos los textos sociales de Freud con su versión alemana, a los efectos de hallar precisión en la interpretación de las fuentes primarias. Para ello se utiliza la siguiente versión: *Gesammelte Werke*, de la editorial Anaconda Verlag (2014).

Una aproximación a la obra freudiana a partir de determinada perspectiva histórica plantea cierta complejidad, motivo por el cual es menester llevar a cabo determinadas precisiones metodológicas. El cuestionamiento del pasado fue una labor emprendida por el mismo Freud y llevada a cabo con gran sistematicidad. El objetivo no era hallar el sentido metafísico sobre el origen en tanto principio explicativo. Tampoco el objetivo era reconstruir de forma íntegra el pasado de los restos que hubieran permanecido inalterados antes de ser sepultados. El contenido soterrado está sujeto a reordenamientos y modificaciones. Aunque la represión se opone a su retorno, estos vestigios enterrados siguen presentes a través de huellas que procuran su expresión (Major y Talagrand: 2007). El psicoanálisis se desarrolló a partir de la constatación de una conflictividad en el sujeto entre las mociones pulsionales y las normas sociales. La defensa del yo ante dichas mociones proviene, principalmente, de las normas interiorizadas por el sujeto. La aparición de síntomas como formaciones de compromiso es el producto de esta conflictividad. Gracias a los síntomas, la lógica del inconsciente se hace accesible, aunque su contenido haya sufrido la distorsión de los mecanismos de defensa del yo: “La interpretación de los síntomas, la reconstrucción narrativa del conflicto subyacente, fue el objeto de la “epistemología freudiana” (Acha: 2007, p. 15). Este conflicto posee un carácter histórico y el psicoanálisis freudiano es un empeño de reconstrucción de esa historicidad. La lectura interpretativa de los síntomas supone una investigación en claves arqueológicas que desoculte y desentrañe los sucesos que cayeron bajo la represión.

> Esta operación desocultadora, o más bien excavadora, arqueológica, establece una vinculación hipotética de un suceso traumático que sufrió una represión en algún momento y que luego por un período de latencia regresó como síntoma […]. Pero esa presencia inesperada, insospechada, es el acontecimiento que al ser interpretado constituye el relato histórico. (p. 15)

La narración —la frase narrativa que permite la interrogación del síntoma— permite interpretar una relación efectual entre el pasado (trauma originario) y el presente (retorno de lo reprimido), configurando la historicidad, instituyendo, como afirma Omar Acha (2007), un acontecer histórico narrado. El trauma posee una eficacia retroactiva en el presente del sujeto, por eso, pasado y presente se implican mutuamente: “Nos encontramos ante una formulación que imprime a la historia una temporalidad específica, la del retorno de lo reprimido, historizando un suceso anímico/cultural (del individuo y de la especie)” (p. 16).

A partir del surgimiento de la ciencia moderna se postuló como uno de sus elementos distintivos la objetividad. Tras siglos de dominio absoluto de este modelo de racionalidad, surge un abanico amplio de teorías que cuestionan el pensamiento científico y lo conducen a una situación de crisis. La crisis promueve la evolución y el desarrollo de la ciencia a partir de la ruptura con el modelo imperante y la aceptación de una racionalidad de carácter intersubjetiva que interviene en la teoría y en la

praxis. De modo que la objetividad como baluarte de la ciencia, así como el conocimiento de la verdad y la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento devienen expedientes problemáticos en el campo de las ciencias sociales y del hombre que no han sido resueltos.

En este sentido, la perspectiva epistemológica de Gastón Bachelard atiende a esta complejidad, tanto de la ciencia como de la historia y de la vida social misma. En dos de sus textos, *El nuevo espíritu científico* (1981) y *La formación del espíritu científico* (2000), el autor analiza los obstáculos, los propios inconvenientes del pensamiento científico, revisando las circunstancias desde las cuales se produce el mismo conocimiento y los escollos que dificultan su despliegue: "… no se trata pues de adquirir una cultura experimental, sino de *cambiar* una cultura experimental, de derribar los obstáculos amontonados por la vida cotidiana" (Bachelard: 2000, p. 21). Desde esta perspectiva se desdibuja la noción de sujeto neutro y de objetividad garantizada *a priori*. Se aprende y se avanza en el campo científico luchando contra las presignificaciones, contra los conocimientos anteriores, de modo tal de producir la apertura hacia un nuevo proceso de significación.

> De ahí que toda cultura científica deba comenzar, como lo explicaremos ampliamente, por una catarsis intelectual y afectiva. Queda luego la tarea más difícil: poner la cultura científica en estado de movilización permanente, reemplazar el saber cerrado y estático por un conocimiento abierto y dinámico, dialectizar todas las variables experimentales, dar finalmente a la razón motivos para evolucionar. (p. 21)

De acuerdo con lo expresado, se desprende entonces una marcada distancia respecto del paradigma científico tradicional:

> La confianza en el poder transformador del pensamiento y la justeza del método nacidos del cartesianismo —que parte de la única certeza de la existencia del yo en tanto sujeto pensante— desembocaron en la paradoja de un paradigma cognitivo que, al estar basado en la objetividad, la noción de Verdad y la metodología experimental, acabó por decretar la muerte del sujeto. (Pagliai: 1999, p. 17).

Respecto de la interpretación de los textos freudianos se abren algunos interrogantes: ¿cuál es la relación entre el texto y el contexto? ¿Hasta qué punto las elaboraciones teóricas dependen de los factores de producción? Fernando Vallespin (1990) analiza diferentes formas o enfoques relacionados con la interpretación de textos de historia del pensamiento político, partiendo de la siguiente afirmación: "Que el pensamiento político es inconcebible sin su propia historia, sin una reflexión y diálogo en profundidad con quienes ya antes que nosotros suscitaron preguntas y avanzaron respuestas sobre los problemas fundamentales de la organización social y política" (p. 9). De acuerdo con el autor, ya no es posible preservar, conforme la pretensión de determinadas corrientes positivistas, la distinción entre el conocimiento pretérito en sí mismo y su entendimiento en relación con el presente:

> El error de ciertas propuestas positivistas consistió en pensar que habían sido capaces de aprehender la verdadera lógica de la sociedad y de plantear las únicas cuestiones relevantes; que, en suma, podían interrumpir el diálogo y adentrarse, cubiertos por su impecable manto cientificista, en el campo de la plena certidumbre metodológica. (p. 9).

No es extraño advertir que esta promesa no anidó para siempre en la tradición de discurso del pensamiento político occidental, razón por la cual la conversación con el pasado no solo no fue descartada, sino que fue y continúa siendo una conversación necesaria y valiosa:

> Estamos, en definitiva, plenamente inmersos en una labor de revisión y reinterpretación del pasado, ante un esfuerzo por recuperar de nuestra tradición de pensamiento las fuerzas necesarias para enfrentarnos a un presente que se escapa a una fácil aprehensión teórica. (p. 10).

Además, Vallespin señala tres formas de responder a la pregunta sobre la relación entre el texto y el contexto. Por un lado, una forma *textualista* o tradicional que sostiene que cada texto es capaz *per se* de dar cuenta de su propia matriz de significación: "Se busca la coherencia interna y el sentido de los textos analizados para así poder llegar a definir y exponer —o incluso 'criticar'— 'teorías o sistemas' de pensamientos de determinados autores o corrientes intelectuales" (p. 21). Preguntas por el contexto social y biográfico de producción de los textos no asumen un lugar prioritario. De ordinario, los trabajos de investigación reposan en autores devenidos *clásicos*. Alcanzar el status de clásico significa contar con la "capacidad para saber sintetizar y trascender a la vez su tiempo" (p. 22). Los autores concebidos como tales pueden ser abordados dentro de cierto período histórico, de forma individual, a partir de un concepto, o bien, como miembros de una línea de pensamiento. Quienes asumen un enfoque no historicista en la lectura e interpretación de los textos se preocupan por una interpretación *aggiornada* de los clásicos.

De esta manera, se asume que en los autores clásicos se hallan presentes planteos atemporales, a partir de los cuales se procura aportar a las discusiones presentes. Suscriben a este enfoque autores que conciben la existencia de problemáticas perennes. El análisis se focaliza en el texto, pasando el contexto —sin ignorarlo— a un plano secundario. El acento está puesto en la tarea hermenéutica sobre los elementos que se estima asumen atemporalidad. Se concibe que las ideas son pasibles de ser aprehendidas en virtud de la capacidad del autor de autonomizarse de las constricciones de su tiempo, sin las mediaciones de los condicionamientos del contexto epocal, adquiriendo de esta manera un valor transhistórico. Este enfoque se constituyó en un tipo ideal de investigación en la historia del pensamiento político, como bien señala Vallespín.

Otra de las formas de responder a la pregunta consignada es la *contextualista.* Este enfoque se centra en el contexto de producción de una obra, marginando de su análisis aquellos planteos de carácter atemporal. Desde un abordaje de esta índole se sostiene la importancia de incluir los factores económicos, políticos, sociales y culturales en la interpretación de un texto, debido a la ineludible ligazón de este último con su contexto. El texto es entendido como derivación, reflejo o producto de fuerzas de carácter social, económico, político, cultural y religioso:

> El análisis se emprende más bien reconstruyendo la constelación de problemas sociales y políticos que estimulan la "reacción" del teórico. Esto presupone una previa delimitación del marco económico-social subyacente, un bosquejo fiel de las estructuras de organización […] que velan por el orden y la pervivencia del sistema, la insuficiencias y desafíos a que este se enfrenta; las diferenciaciones y quiebras que se van abriendo paso, los mecanismos institucionales y su capacidad de respuesta ante nuevos estímulos, etc. (Vallespin: 1990, p. 27)

A la luz de esta descripción cobra inteligibilidad el texto. Por último, se halla una tercera forma denominada enfoque *historicista* o *metodología de la New History,* representada por Quentin Skinner como uno de los exponentes más destacados. Este enfoque sostiene que la correcta interpretación de un texto debe tener presente el contexto, pero no como lo concibe el enfoque anterior, es decir, desde una

perspectiva materialista. El contexto más bien se asume como “pura urdiembre lingüística” (p. 30). Interpretar el texto es buscar las intenciones del autor plasmadas en su escritura, implica ir más allá de lo que el texto dice —significado locucionario —, para ir tras las pistas de lo que el autor estaba haciendo con dicha escritura — significado ilocucionario—. Los significados locucionario e ilocucionario destinados a la comprensión de una aseveración se extraen de la teoría de los actos del habla, de John Langshaw Austin, citado por Wolin (1960). En la fuerza ilocucionaria del texto se alojan las intenciones del autor, las cuales dotan de significación al texto. Para hacer inteligibles las intenciones del autor se torna necesario conocer y saberse situar en las circunstancias históricas de su tiempo y del lenguaje político de cada época. Cada texto es, no solo un mandato dirigido a una época (pp. 34-35), sino una respuesta a las influencias del juego político, “a la idea de racionalizaciones subjetivas de acciones intencionales” (p. 31). En el desocultamiento o la decodificación de la fuerza ilocucionaria del texto yace la intención del autor que hace a la correcta interpretación integradora de los tres enfoques, descartando el abordaje puramente interpretativo.

El presente trabajo de investigación toma, principalmente, un enfoque textualista, cuyo análisis está centrado en la fuerza explicativa de la teoría, sin soslayar la importancia del conocimiento del contexto de producción del autor, el amplio espectro de factores de diversa índole que intervienen en el tiempo y espacio del autor, e influyen en su pensamiento.

> Nuestro objeto es lo suficientemente complicado y difícil como para aceptar ser sometido a la camisa de fuerza de rígidos postulados metodológicos. […] Tan esencial es elaborar nuestro estudio desde una sensibilidad histórica como a partir de una cierta capacitación filosófica. (Vallespin: 1990, p. 50)

En este punto, es valioso el aporte de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer (1998). Al respecto, el autor señala que el intento por comprender el pasado en cualquiera de sus expresiones culturales cobra sentido si en ella se contemplan los prejuicios del propio tiempo del sujeto que asume la tarea de interpretación. “El problema hermenéutico surge precisamente en la interferencia de la interpretación gramatical con la interpretación psicológica individualizante, donde intervienen los complejos condicionamientos del intérprete” (p. 22). Por ende, cuando se aborda un texto de otro tiempo se conjuga su contenido esencial con las circunstancias históricas específicas presentes en su producción, su fuerza ilocucionaria y el conjunto de prejuicios del tiempo del lector. En este sentido, es prácticamente imposible concebir que el lector se desentienda de los intereses teóricos y prácticos de su presente a la hora de abordar la interpretación del pasado (Vallespín: 1990).

Entonces, la investigación documental de esta tesis se ciñe a un recorte de la obra freudiana focalizado en los textos sociales. Con respecto a los enfoques sobre la interpretación de los textos freudianos, se hace hincapié sobre todo en el enfoque textualista, como se adelantó.

Finalmente, cabe destacar el alejamiento de cualquier pretensión de objetividad. Se parte de la premisa de que la objetividad no existe en el campo de las ciencias sociales; más bien, se puede afirmar que existen convenciones respecto de lo que cada tiempo y sociedad entiende por tal (Vallespin: 1990). En el mismo sentido se puede afirmar “que en el campo del pensamiento, nada es verdadero ‘por naturaleza’, que todo es *thései*, lenguaje, cultura, enunciación, demostración” (Pagliai: 1999, p. 26).

CAPÍTULO 2. LO POLÍTICO EN LA TRADICIÓN DE DISCURSO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO OCCIDENTAL

Los teóricos que quieren eliminar las pasiones de la política y sostienen que la política democrática debería entenderse solo en términos de razón, moderación y consenso, están mostrando su falta de comprensión de la dinámica de lo político.
Chantal Mouffe

La teoría política en tanto tradición de discurso

Surgimiento de la reflexión política

La reflexión sobre la política y lo político a partir de los aportes —divergentes en algunos casos— de autores y autoras del pensamiento político han contribuido al debate en occidente. Esta reflexión invita a contemplar los contrastes entre diferentes nociones sobre la política y lo político, de forma tal de facilitar la aproximación a lo político en el pensamiento de Freud. Expresado en otros términos, la exploración de dichas nociones en el campo de la teoría política está al servicio de desplegar elementos conceptuales que posibiliten indagarlo en la obra de Freud.

La política ha sido objeto de una larga tradición de discurso. Con la sistematización de la reflexión política a partir de Platón y Aristóteles en los siglos IV y V en la Grecia clásica, el lenguaje de la teoría política asume un carácter más especializado y abstracto, principal razón por la cual se le debe a los griegos la invención de la filosofía política (Wolin: 1960). Por eso, es ineludible convocar a la Antigua Grecia a la hora de reflexionar en claves teóricas sobre la política, precisamente porque allí se experimenta la vida política como expresión espontánea de la facultad racional del ser humano que se pone en evidencia en el diálogo en el espacio público (Vallespín: 1990). La polis griega fue un gran acontecimiento y la razón griega es la expresión de un conjunto de cambios sociales y de estructuras mentales en el siglo VI ligadas al gran acontecimiento de la polis. La razón, genuina hija de esta, es inmanente al intercambio dialógico, a un debate argumentado destinado a persuadir sobre ciertos fundamentos más que a transformar el mundo de la *physis.* Se trata de una razón inmanente al lenguaje (Vernant: 2002, p. 33). Una serie de grandes innovaciones en el campo del arte, el despliegue de la retórica y la sofística, como la medicina, por ejemplo testifican un cambio de mentalidad que permite advertir allí, afirma Jean-Pierre Vernant (2002), la génesis del hombre occidental, de un hombre político y razonador, y de una racionalidad inescindible del trabajo humano para comprender y habitar el mundo.

Antes del surgimiento de la filosofía griega, el hombre se pensaba a sí mismo y a su comunidad como elementos de la naturaleza gobernados por las mismas leyes. El mundo de la política no tenía especificidad alguna; no se había configurado como un campo que requiriera una explicación propia. En esta etapa es el mito el que asume el papel explicativo. El interés principal de los seres humanos no estaba en descubrir cómo funcionaban las cosas, sino más bien en conocer el factor sobrehumano que las conducía (Wolin: 1960).

> Si Grecia constituye el punto de partida de nuestra ciencia, de nuestra filosofía, de nuestra manera de pensar; si ella ha inventado la razón, la política, la democracia, en

> el sentido en que hoy las entendemos —en síntesis, si ella ha dado a la cultura occidental algunos de sus principales rasgos—, intentar, tal como lo he hecho, explicar históricamente lo que se llama el "milagro griego" —descubrir su por qué y su cómo— es ponerse a investigar nuestro propio origen en el sitio que le toca dentro del curso de la historia humana, en lugar de hacer de esto un absoluto, una revelación a la vez universal y misteriosa. (Vernant: 2002, p. 40)

¿Qué es la política? El término no tiene una definición unívoca; ha sido objeto de profusas indagaciones a lo largo del tiempo, desde el inicio mismo de la reflexión política. Norberto Bobbio *et al.* (1983) señalan la existencia, en términos generales, de dos significados: uno clásico y otro moderno. La palabra *política* es una derivación del adjetivo de *polis —politikós,* todo aquello referido a la ciudad—. Aristóteles (2005a) fue el autor del primer tratado de política en la antigüedad, que ha ejercido una enorme influencia en la transmisión del término asociado al arte o ciencia del gobierno. En su *Política*, teoriza sobre el origen y la naturaleza de la comunidad política, la índole de la autoridad política, la figura del ciudadano, la división de la ciudad y las formas de gobierno. Bobbio *et al.* señalan la transposición de significado que se produce desde el abanico de cuestiones vinculadas a la polis —es decir, políticas— al saber sobre los asuntos del Estado. En la modernidad, el término se desprende de su significado original y se utiliza para dar cuenta de la actividad o actividades que tienen como término de referencia la polis (Bobbio *et al.*: 1983).

Por otra parte, Wolin es quien emplea la expresión *tradición de discurso* para referirse a la teoría política o filosofía política como legado del pensamiento político occidental. La teoría política no ha sido definida de una vez y para siempre, precisamente porque no constituye "una esencia cuya naturaleza sea eterna" (1960, p. 11) y estable. Por eso, la aproximación a una comprensión de la teoría política se hace posible en la medida que se conoce la práctica de cada teórico en cada época en particular. Dado que la teoría política no es reductible a un autor ni a una época, a los fines de aproximarse a ella, es menester entrar en contacto con su despliegue en el tiempo y abordar su comprensión como una "tradición compleja y variada" (p. 11) acerca de lo político, de su especificidad.

Teoría política, filosofía política y ciencia política. Encuentros y desencuentros

La teoría política surge en el seno de la polis en la Grecia clásica, en estrecha comunión con la vida política, motivo por el cual tuvo un acentuado carácter práctico. La vida política o realidad política se concebía ligada a la comunidad, a un orden político concreto, a sus hechos, sucesos, problemas y protagonistas. La teoría política clásica se ocupa de reflexionar sobre aquellos aspectos que hacen a lo esencial, a lo propio de todo orden político en aras de su buen manejo. A partir del advenimiento de la modernidad se puede señalar un cambio importante que alcanza su cenit en la ciencia política del siglo xx. Se podría enumerar una serie de diferencias entre ambas, pero hay una de ellas de la que puede decirse, junto a Leo Strauss (1970), que es la principal: el desentendimiento por parte de la ciencia política actual del problema medular de la teoría política clásica, es decir, la preocupación por el orden político óptimo. Este orden es el mejor de todos en todo tiempo y espacio, lo cual no significa que sea necesariamente el mejor para un cierto orden político en particular que requiera, por el estado específico en el que se encuentra, de un orden de naturaleza inferior.

En este sentido, la ciencia política moderna asume un carácter fuertemente descriptivo y analítico, y se ocupa de problemas que han tenido un exiguo lugar en el plexo de intereses de los filósofos políticos clásicos, es decir, los problemas metodológicos. Esta ciencia se desentiende de los juicios de valor que guiaban la reflexión orientada a la búsqueda de objetivos prácticos en la filosofía política clásica. Para los filósofos clásicos, la purga de la carga axiológica de los juicios no sería otra cosa que un flagrante absurdo, no menos que la idea de una medicina que se niegue, por principio, a discernir entre la salud y la enfermedad (Strauss: 1970).

Roger Labrousse (1953) entiende que el propósito central de la filosofía política es valorar las normas heredadas, así como a las instituciones vigentes en nombre de los valores adoptados por el propio filósofo político o una doctrina con la cual él comulgue. Labrousse señala que la filosofía política reflexiona sobre lo político desde ciertas intuiciones, precisamente desde el ángulo de valores preestablecidos. Dichos valores encierran conceptos y categorías que configuran el marco desde el cual el filósofo político valora y le imputa sentido a la realidad política. Esto se relaciona con el principio de *exclusividad especulativa* que aporta Wolin, es decir, un principio de inclusión/exclusión que da cuenta de los elementos incluidos en la reflexión, recortes de la realidad política y de los aspectos de esta que se consideran objeto de la reflexión, como también de aquellos que permanecerán en cono de sombra.

La actitud del cientista político moderno frente a la realidad política pretende investirse de imparcialidad, la misma que asume un astrónomo cuando observa y estudia la estructura y el movimiento de los astros en el espacio. Por el contrario, el filósofo político clásico concibe la vida política en términos de conflictos, de disputa por el poder dentro de la comunidad, y su propósito es buscar el ordenamiento de las cosas que más se aproxime a los requerimientos de una vida digna (Strauss: 1970). A principios del siglo XVI, Nicolás Maquiavelo (15321989) exhibe gestos visibles de este cambio de actitud, de un cambio de mentalidad. En la dedicatoria de *El Príncipe,* el autor ilustra el tipo de actitud *científica* que se ha de asumir para examinar el gobierno de los príncipes:

> Porque así como aquellos que dibujan un paisaje se colocan en el llano para apreciar mejor los montes y los lugares altos, y para apreciar mejor el llano escalan los montes, así para conocer bien la naturaleza de los pueblos hay que ser príncipe, y para conocer la de los príncipes hay que pertenecer al pueblo. (p. 40)

Con respecto al desentendimiento de los juicios de valor por parte de la ciencia política moderna, Maquiavelo expresa en el célebre capítulo xv con meridiana claridad la importancia de tal exclusión. El nuevo enfoque que despunta sobre la realidad política debe ceñirse a la *verita effettuale della cosa*, a la realidad de los hechos, la que es posible acceder por medio de la observación imparcial y del estudio de la historia. Ya no se trata de reflexionar en torno al orden político óptimo ni de arreglar las diferencias presentes en una comunidad política de acuerdo con las exigencias de una vida buena y justa; se trata de dar cabal cuenta de los hechos que se presentan en la vida política para actuar según lo requerido para alcanzar, sostener o acrecentar el poder político con vistas a la paz, el orden y la seguridad.

> Pero siendo mi propósito cosa útil para quien la entiende, me ha parecido más conveniente ir tras la verdad efectiva de las cosas que tras su apariencia. Porque muchos se han imaginado como existentes de veras a repúblicas y principados que nunca han sido vistos ni conocidos; porque hay tanta diferencia entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que aquel que deja lo que se hace por lo que debería hacerse

> marcha hacia su ruina en vez de beneficiarse; pues un hombre que en todas partes quiera hacer profesión de bueno es inevitable que se pierda entre tantos que no lo son. Por lo tanto es necesario que todo príncipe que quiera mantenerse aprenda a no ser bueno, y a practicarlo o no de acuerdo con la necesidad. (p. 101)

Maquiavelo halla el camino preparado para que, de su mano, finalice un proceso de autonomización del campo político, es decir, la separación de toda determinación y finalidad supraterrenas. El cuerpo político se constituye en un campo escindido respecto del poder espiritual y su gobierno se relaciona con principios de carácter inmanente. Lo político queda ligado a lo público-estatal, en tanto es el Estado la encarnación por antonomasia del interés público. En consecuencia, queda eximido de rendir cuentas al tribunal ético de la ciudad, puesto que su juicio solo puede llevarse a cabo a partir de parámetros estrictamente políticos.

La doctrina de la razón de Estado da cuenta de la autonomización de la política. Friedrich Meinecke (2014) acuña esta expresión para referirse a la máxima del obrar del poder político. La concibe como un abanico de principios en virtud de los cuales las acciones quedan justificadas si las ejecuta la figura que detenta el poder político en una comunidad. A partir del estado de necesidad y de la propia naturaleza de la acción política, los actos inmorales de la autoridad soberana quedan justificados cuando la seguridad y el orden del Estado están en juego. Meinecke entiende que es Maquiavelo el primer autor cuyos aportes teóricos permiten pensar esta idea del accionar autónomo del Estado.

La teoría política clásica se encuentra con un desencanto a partir de una constatación: la realidad política no es el asidero para el orden político óptimo. El fin de este orden es inalcanzable en el plano de dicha realidad. En otras palabras, se podría afirmar que este orden solo puede tener cabida en la vida teorética, en el tipo de vida dedicada a la contemplación. De acuerdo con Strauss, el tema central de la filosofía política clásica, a diferencia de la filosofía política moderna, fue la vida filosófica, entendida como modo de ser en el mundo y no tanto como corpus de conocimientos o doctrina filosófica. De ninguna manera esto significa que la filosofía política clásica se desprendiera de su carácter práctico. Por el contrario, su preocupación central era la recta conducción de la comunidad, más que la mera comprensión de los fenómenos políticos. Los fines que ella perseguía eran de índole práctica.

A diferencia del dibujante de Maquiavelo, la actitud del filósofo político clásico no se correspondía con la de un observador imparcial ni con la actitud propia de un profeta, sino con la propia de aquel que entiende que la realidad política está atravesada por controversias, conflictos entre grupos que se disputan el poder en una comunidad. Por lo tanto, la tarea del filósofo político es arreglarlas de modo tal de configurar el mejor orden posible, el que mejor se condiga con la dignidad humana (Strauss: 1970). Con el advenimiento de la modernidad, la filosofía política se desprende de su carácter práctico: “cumple la función de ser la puerta de entrada para aquellos cuyo propósito ya no es conducir a los demás, sino simplemente entender las cosas en su propia esencia” (p. 127).

Por su parte, Wolin (1960) señala que la teoría política se diferencia de la Filosofía, no por una cuestión metodológica —es decir, por la búsqueda de conocimiento sistemático—, sino por una especificidad propia del objeto de reflexión. Jacques Rancière (1996) discrepa en este punto. La filosofía política para este autor no designa ninguna especificación, ni territorio, ni género de la Filosofía; más bien es el nombre de un encuentro/desencuentro que expone el escándalo mismo de la política: la falta de fundamento propio. El filósofo francés toma el ejemplo de

Sócrates, quien expresa su diferencia respecto de los hombres de la polis democrática al pretender hablar de la esencia de la política, dato que evidencia una factualidad predecesora a todo principio de la comunidad.

Asimismo, Strauss (1970) difiere de Wolin en utilizar como términos intercambiables *teoría política* y *filosofía política.* Desde su perspectiva, la teoría política está ligada al estudio comprensivo de la realidad política que se apoya en principios aceptados dogmáticamente que se podrían someter a cuestionamiento. De esta manera, la teoría política, según este autor, está vinculada más a la opinión que al conocimiento. La filosofía política, en cambio, es una rama de la Filosofía. El término *filosofía* señala el método, mientras que *política* da cuenta del objeto y la función. "El tema de la filosofía política abarca los grandes objetivos de la humanidad: la libertad y el gobierno o la autoridad, objetivos que son capaces de elevar al hombre por encima de la pobre existencia" (p. 12).

A diferencia de otras ramas, la filosofía política es la que más en contacto está con el devenir. Isaiah Berlin (2013) no diferencia filosofía política de teoría política, punto en el que coincide con Wolin y con el enfoque que asume este trabajo. Berlin ubica en el centro de la teoría política la pregunta ¿por qué alguien debe obedecer a alguien?, que da cuenta del tipo de conocimiento propio de la filosofía política. "Cuando preguntamos por qué debería obedecer un hombre, estamos pidiendo la explicación de lo que es normativo en nociones tales como las de autoridad, soberanía, libertad, y la justificación de su validez en argumentos políticos" (p. 245). El carácter filosófico de la pregunta, advierte este autor, se evidencia en la ausencia de unanimidad en los significados de los conceptos que se emplean. Además, señala que la teoría política, como la teoría social o moral, se ocupa de la coherencia interna y de la fuerza explicativa de conceptos y categorías presentes en diferentes concepciones y en su comparación (p. 273). Más que ocuparse de cómo funcionan los fenómenos políticos y las prácticas políticas, la teoría política se inclina por el sentido, por su significado.

El objeto de estudio de la filosofía y la teoría política "pretende referirse a verdades públicamente alcanzadas y públicamente demostrables" (Wolin: 1960, p. 12) y el objeto propio de la teoría política se circunscribe a lo político. En este sentido, Strauss (1970) afirma que la filosofía política apunta a un conocimiento de la esencia de lo político y la concibe como el intento de adquirir conocimientos certeros sobre dicha esencia y sobre el buen y justo orden político. La reflexión en torno a lo político se ha de desplegar más adelante en este capítulo; no obstante, se puede afirmar de lo político, siguiendo a Wolin (1960), su esencial relación con lo público, con lo común y general. En este sentido, son las instituciones políticas, a diferencia de otras instituciones investidas de autoridad en una sociedad, las que expresan el sentido de lo político: "La íntima conexión existente entre instituciones políticas e intereses políticos ha sido incorporada a la práctica de los filósofos; se ha considerado la filosofía política como una reflexión sobre cuestiones que preocupan a la comunidad en su conjunto" (p.12).

La filosofía política y la ciencia política, si bien se diferencian, originariamente formaban parte de una misma reflexión, cuyo objeto era el estudio comprensivo del comportamiento humano (Strauss: 1970). No se diferenciaban ni en el objeto de reflexión ni en el método; ambas tendían a la sistematización, como afirma Labrousse (1953). En el presente, se diferencian sobre todo en que la ciencia política es afilosófica como toda ciencia en general. En la literatura especializada no se evidencian plenos acuerdos respecto de esta discrepancia. Strauss (1970)

concibe la ciencia política como las investigaciones *científicas* sobre lo político realizadas según modelos provenientes de las ciencias naturales. Así, La ciencia política se presenta como el estudio explicativo, certero y genuino sobre lo político, que asume un carácter experimental, no especulativo, y que provee a la filosofía política algunos contenidos para la indagación especulativa.

No obstante, Strauss marca una distinción entre la aspiración a una ciencia política científica y el fecundo trabajo de intelectuales que se autodefinen como *científicos* de la política, quienes carecen de la aspiración de los primeros y que se ocupan de obtener, reunir y analizar datos políticos. Dichos datos son imprescindibles para el filósofo político, quien debe contar con ellos para luego enfocarse en un nivel teorético y normativo de reflexión sobre lo político. “Antes, incluso, de que podamos pensar en intentar comprender la esencia de lo político, tenemos que conocer lo político: precisamos poseer conocimientos políticos” (p. 17). Desde la perspectiva de Lefort (1988), la ciencia política procura ceñir un orden de hechos particulares en lo social, mientras que la filosofía política se enfoca en reflexionar sobre el principio de la institución de lo social.

En este punto, respecto del aporte de la ciencia política a la filosofía política, Jonathan Wolff (2001) coincide con Strauss: “En resumen, investigar cómo son las cosas ayuda a explicar cómo pueden ser, y la investigación sobre cómo pueden ser las cosas es esencial para la valoración de cómo deberían ser” (p. 19). En este sentido, la filosofía política se apoya sobre el conocimiento empírico de la realidad. ¿El aporte es unidireccional, es decir, de la ciencia política a la filosofía política? Se puede argumentar que la ciencia política, inexorablemente, está atravesada por la filosofía política. Al respecto, Strauss muestra mediante un ejemplo la imposibilidad de lo contrario. La ciencia política necesariamente presupone alguna respuesta a la pregunta sobre qué es lo político. A los fines de tener estatuto de cientificidad, no podrá eludir este problema y deberá procurar resolverlo. Si se responde que lo político es lo concerniente al Estado, a la ciudad, a la comunidad política organizada, no se puede rehuir la pregunta por la especificidad de este tipo de comunidad. Una comunidad o sociedad en general no puede pensarse sin sus fines específicos, los cuales constituyen el módulo, afirma Strauss, para abrir juicios sobre las comunidades políticas (Strauss: 1970).

En *El filósofo y la política,* Bobbio (1996)*,* analiza en profundidad la relación entre ambas disciplinas y considera que depende del tipo de acepción de filosofía política —o forma de hablar de ella, al decir del autor— que se considere, cuestionando así la posibilidad de una respuesta acabada y unívoca. El autor distingue cuatro significados de filosofía política que se podrían sintetizar de la siguiente manera: el primero concibe a la filosofía política como descripción, teorización y proyección del orden político óptimo fundado en *postulados éticos*. Desde esta concepción, la relación entre la filosofía política y la ciencia política es de separación y ausencia de convergencia. El segundo se ocupa de la búsqueda del fundamento último del poder expresado en la pregunta ¿por qué se debe obedecer? La relación con la ciencia política es en este caso de convergencia. El tercer significado da cuenta de la determinación del término *política* para indicar una actividad autónoma o *forma del espíritu* que posee rasgos que la distinguen de otros campos de reflexión. En este caso, la relación con la ciencia política es de continuidad y de indiferenciación. Por último, la cuarta manera de concebir a la filosofía política es “como discurso crítico, entendido sobre supuestos, condiciones de verdad, pretensiones de objetividad, o no valoración de la ciencia política. Desde esta perspectiva, se puede hablar de filosofía política como *metaciencia,* y la relación entre

ambas disciplinas es de integración. De las cuatro formas de concebir la filosofía política, las dos primeras son las que asumen un carácter marcadamente valorativo y la relación con la ciencia política es de visible separación, pero no están necesariamente exentas de comunicación.

Por otra parte, el cotejo de diferentes textos de la tradición de discurso del pensamiento político occidental permite advertir la persistencia de determinados núcleos problemáticos. Entre los principales se pueden señalar los siguientes: la relación gobernante gobernado, la naturaleza de la autoridad política, el orden y el conflicto social, el fundamento y la legitimidad del poder político, el fin de la acción política y la índole del conocimiento político. Berlin (2013) no difiere substancialmente de Wolin en este punto. Entre los principales problemas se hallan aquellos vinculados con la índole de la igualdad, de los derechos, de las leyes, de la autoridad. Es dable observar que, según estas problemáticas de abordaje en esta tradición, la reflexión no se circunscribe exclusivamente a la praxis política, sino también a la semántica. El abanico de temas que se reeditan da cuenta, al decir de Wolin (1960), de la existencia de un objeto común de estudio, aunque las respuestas que hayan aportado los teóricos políticos disten unas de otras. La prueba fidedigna de la presencia de un objeto de estudio propio de la teoría política estriba en la continuidad de estos temas y no en las reacciones suscitadas.

El problema del orden ha devenido una constante preocupación a lo largo del tiempo en la historia de la teoría política. Aunque haya sido concebido de diferentes formas, se puede constatar, sostiene Wolin, que ha sido equiparado a las ideas de paz y seguridad, condiciones que hacen posible la vida en común: “Ningún teórico político abogó jamás por una sociedad desordenada, y ningún teórico político ha propuesto jamás la revolución permanente como modo de vida” (p. 18). El interés por el orden ha ejercido influencia en los teóricos políticos a la hora de ponderar los fines deseables para una comunidad política

En este sentido, las crisis suelen signar el contexto de surgimiento de las diferentes elaboraciones teóricas (Wolin: 1960). La reflexión teórico-política es provocada por la tensión que ejercen las circunstancias. Por eso, la teoría política ha asumido, afirma Wolin, “una relación de ‘desafío y respuesta’ entre el desorden del mundo y el papel de filósofo político como encargado de encuadrar ese desorden” (p. 17). La función asumida por el teórico, conforme se desprende de la cita del autor, no queda constreñida a una tarea meramente hermenéutica de los hechos, sino que se amplía a una función arquitectónica al reorganizar un universo de significado a partir de una desorganización semántica.

En lo que respecta al lenguaje de esta tradición de discurso, se trata de un constructo artificial especializado y abstracto, hecho que da cuenta de una invención humana que se edifica con la plena intencionalidad de enunciar ideas, significados con cierta exactitud. En este punto, el legado de los griegos como Platón y Aristóteles —aunque no únicamente— se presenta como un punto de inflexión, como afirma Wolin (1960). Este autor advierte que el lenguaje de la teoría política conlleva de forma implícita una metafísica soterrada. Toda elaboración teórica con pretensión de alcance amplio ha apelado a categorías metafísicas, como *tiempo, espacio, realidad, poder,* entre las principales. En otros términos, cada teoría política porta de forma expresa o velada estas nociones. La metafísica de la teoría política ha cobrado sentido en virtud de la idea de espacio político, la cual ha apuntado a definir una zona determinada y diferenciada de otras, postula Wolin, a partir de la cual es posible la configuración de una determinada identidad común y de las

disposiciones necesarias para el abordaje de los asuntos comunes de la convivencia.

¿Existe aún la teoría política?

"¿Existe aún la teoría política?" es el título de un capítulo de *Conceptos y categorías,* de Berlin (2013). Esta pregunta, formulada con una dudosa frecuencia, especialmente en países angloparlantes, encierra la creencia de que la filosofía política está hoy muerta o agonizante. A los ojos del autor, esta se cimenta en la ausencia de alguna obra de filosofía política convincente en el siglo xx. Sin embargo, más allá de esta ausencia, una disciplina perece cuando sus presuposiciones principales son refutadas, caen en descrédito, o bien, cuando nuevas disciplinas subrogan el trabajo de estudios anteriores. El autor responde a la pregunta anterior de la siguiente manera:

> Mientras exista la curiosidad racional —un deseo de justificación y explicación en términos de motivos y razones, y no solo de causas, o correlaciones funcionales, o probabilidades estadísticas—, la teoría política no desaparecerá plenamente de la faz de la Tierra […]. Es una paradoja extraña que la teoría política lleve una existencia tan oscura, en un tiempo en que, por primera vez en la historia, literalmente la totalidad de la humanidad se halla violentamente dividida por cuestiones cuya realidad es, y ha sido siempre, la única *raison d´etre* (razón de ser) de esta rama de estudio. (p. 280, la cursiva pertenece al autor)

Rancière (1996) plantea una pregunta idéntica y afirma que la reflexión sobre la comunidad y su finalidad ha estado presente en el comienzo mismo de esta tradición y está presente aún. Otra razón que esgrime Rancière es que la filosofía política afirma su retorno tras el marxismo, que la había reducido a expresión de los intereses dominantes, y la intromisión de lo social. Encuentra así la ocasión propicia para retomar la reflexión sobre sus principios y fines últimos.

La tradición de discurso del pensamiento político occidental ha persistido y persiste a lo largo del tiempo. Ha recibido los embates de autores que han provocado verdaderos puntos de inflexión; no obstante, el efecto logrado no fue otro que su revitalización, su enriquecimiento y la inclusión de novedosas dimensiones de análisis a esta tradición. A propósito: ¿Cómo se presenta la novedad en el campo de la teoría política? Una teoría política es un conjunto de conceptos organizados a partir de una idea o principio unificador que asigna modulaciones y énfasis (Wolin: 1960). La reubicación del acento principal en un concepto diferente, el abordaje y resignificación de una teoría a la luz de las preocupaciones del presente gestan nuevas teorías políticas. En función de lo expresado cobra sentido la afirmación de Wolin respecto de que cada teoría política condensa algo de exclusivo y algo de tradicional. Toda teoría política, inevitablemente, debe habérselas con el pasado. Cada autor que ingresa en esta tradición debe hacer pie en un abanico de términos elaborados por diferentes teóricos en diferentes épocas. El pasado es rescatado cada vez que un teórico dialoga con la tradición y hace su propio aporte.

El conflicto en la teoría política

El conflicto es materia de indagación en el campo de la teoría política. Se podría afirmar que su presencia es motor, quizás el principal, de la reflexión política. El

conflicto, expresado de otra manera, se constituye en un factor de producción teórica en el campo del pensamiento político. Se ha expresado con anterioridad la centralidad que asume la preocupación por el orden en la tradición de discurso de la teoría política. Efectivamente, dicha preocupación es promovida por la presencia y el papel disruptivo del conflicto en el marco de la comunidad. A lo largo de esta tradición de discurso se han ido elaborando diferentes concepciones sobre el conflicto y diferentes miradas respecto de la relación entre el poder político y el conflicto.

Platón, Maquiavelo y Thomas Hobbes son tres clásicos que permiten apreciar contrastes en el tema en cuestión. De acuerdo con Platón (1989), el conflicto es una desarmonía, un quiebre respecto de un orden jerárquico entendido en términos universales y absolutos. La actividad política es inevitablemente conflictiva, pues implica una disputa doxástica por la prevalencia movilizada por los apetitos humanos. El conflicto se disolvería en la medida en que se establezca un orden político justo, vale decir, un orden jerárquico entre las diversas partes de la ciudad que va de la mano del orden jerárquico de las partes del alma. El conflicto y la actividad política son dos caras de la misma moneda, y el primero es la contracara de la justicia platónica.

Desde la óptica de Hobbes (2003), el conflicto humano es natural, producto inevitable de la condición de agentes primigeniamente pasionales. Para este autor, el Estado se presenta como la antítesis del conflicto natural, se configura como posibilidad de paz y orden en el ámbito público. Al igual que Platón, el conflicto se presenta como un factor de desestabilización sumamente pernicioso para la vida civil. En este punto, ambos autores convergen. En cambio, divergen respecto del tipo de antídoto o solución frente al conflicto; para Platón debe ser un orden cimentado en la justicia —en una Idea trascendente— y para Hobbes, en un artificio que fije reglas de comportamiento en la esfera pública, reglas que no tienen un fundamento metafísico ni trascendente. Según este autor, el conflicto social no queda totalmente erradicado. No solamente permanece circunscripto al ámbito privado, sino que la conformación del *Leviatán* no es garantía suficiente para su evitación en el espacio público. La promesa que viene de la mano del Estado es la paz, entendida como la condición de regulación de las conductas en la vida civil a partir de reglas claras establecidas por el soberano legislador. De advenir el conflicto en la órbita de intervención del poder público, este cuenta con la autoridad suficiente para proceder, en aras de garantizar el orden y la defensa común.

Desde la perspectiva de Maquiavelo (2003), el conflicto social es inevitable y no es función del Estado necesariamente evitarlo o eliminarlo. Así, el poder político debe velar por la seguridad. Ahora bien, dado que el conflicto —sea al interior del cuerpo político como al exterior— es una constante de la realidad social, ante su inevitabilidad hay que ponerlo a producir, hay que conducirlo políticamente en procura del interés público. El conflicto social y político entre patricios y plebeyos tras la muerte de los Tarquinos en la antigua Roma, como el desempeño de César Borgia al frente de los ejércitos papales son dos de los ejemplos históricos, entre otros, de los que se sirve Maquiavelo para dar cuenta del manejo eficaz del conflicto para rédito del poder político.

Un sentido de la política se puede asociar a la idea de contraposición, de lucha o disputa. Maquiavelo, Karl Marx y Carl Schmitt son ejemplos de ello. Maquiavelo ubica el antagonismo de humores en el epicentro de la arena política, Marx le da centralidad a la lucha de clases sociales y Schmitt delimita el campo de lo

político a la relación amigo-enemigo. La naturaleza de la política es conflictual, es la contraposición de fuerzas en constante pugna.

> Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan o que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron, y consideran que en toda república hay dos espíritus contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos, como se puede ver fácilmente por lo ocurrido en Roma. (Maquiavelo: 2003, p. 42)

En un sentido contrario, la política puede quedar vinculada a la condición de paz. En el pensamiento político de Hobbes se advierte con nitidez esta asociación. El estado de naturaleza, en tanto construcción teórica que permite leer el estado de cosas ante la ausencia de una espada pública, es un estado de guerra de todos contra todos. El papel que desempeña la pasión del miedo a la muerte violenta en la observancia de la primera ley de la razón natural —o ley de naturaleza— se presenta como la condición política que promueve, a través del pacto, la conformación del Estado. En este sentido, el espacio de la política se despliega como el campo de diversas fuerzas articuladas y representadas por un poder común.

> La condición del hombre […] es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie […] de existir durante todo ese tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres. De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, *cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra.* La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber; *buscar la paz y seguirla.* (Hobbes: 2003, pp. 106-107, las cursivas son del autor)

La política, por consiguiente, puede estar asociada al orden (paz) o al conflicto. Una mirada alternativa sobre la política se habilita a pensarla en tanto praxis humana, incluyendo el orden y el conflicto. Las prácticas políticas producen cortes, se articulan en torno a antagonismos, los producen y acentúan, al mismo tiempo que cohesionan y construyen consensos. De ahí el carácter ambivalente de esta práctica como del mismo término que la nombre (Rinesi: 2011).

Pensamiento trágico

En la comprensión de la naturaleza de lo político, los aportes del pensamiento trágico brindan un abanico de claves interesantes (Rinesi: 2011; Palti: 2018; Vernant: 2002). El pensamiento trágico está ligado —mas no confinado— al género literario u obra artística. Se valora, muy especialmente, su contribución por la proximidad con el pensamiento de Freud, autor que, al igual que el pensamiento trágico, cimenta su reflexión sobre la aceptación de la presencia de conflictos irresolubles.

Ahora bien, ¿qué es la tragedia? Jean-Pierre Vernant (2002), en *Entre mito y política*, afirma lo siguiente:

> Escribir una tragedia es dibujar, disponer las escenas, los diálogos de tal manera que al final cada uno comprenda que las historias para dormir que nos contaban de pequeños —el Cíclope, Edipo— expresan una especie de coherencia interior en el destino del hombre, que eso no podía suceder de otro modo. Y es preciso hacer experimentar al espectador el terror por la catástrofe que va a llegar, la piedad por eso que ha arribado, sin que jamás halla en el "carácter" nada de bajo, de vil, de repugnante. (p. 210, las comillas pertenecen al autor)

Se trata de un género artístico en el cual el protagonista, el héroe, comete errores que dan cuenta de la condición humana en tanto irremediablemente confrontada a fuerzas indomeñables que lo conducen a un desenlace funesto. Sin embargo, también la tragedia se ubica allí donde lo terrible puede por un momento devenir benéfico. Por lo tanto, la equivocación es un hecho inexpugnable de la vida humana que, expresada a través de la tragedia, revela su carácter enigmático. El espectador de este tipo de obra no queda aniquilado, desmoronado, sino más bien reconfortado *(catharsis)* (Vernant: 2002).

La noción inicial de la tragedia remite a Aristóteles (1999) quien en su *Poética* (siglo IV) la define como la representación imitadora *(mímesis)* de una acción seria, concreta, de cierta grandeza, representada y no narrada, con lenguaje elegante y que por medio de la compasión y el horror provoca el desencadenamiento liberador de tales afectos. Los héroes trágicos participan en pleno desconocimiento en el interjuego de fuerzas que ellos mismos han de precipitar. Su propia falta no los torna viles, ni abyectos, sino que los ubica como ejemplares del derrotero que cualquier espectador puede atravesar. Por su parte, Nietzsche (2014), en *El nacimiento de la tragedia*, afirma que el pueblo griego tuvo la especial capacidad de aprehender el sufrimiento de la existencia humana y encontrar en la tragedia el procedimiento para transformarlo en una obra bella. El filósofo alude a dos divinidades del arte griego, Apolo y Dioniso, como instintos que cabalgan a la par y que despiertan en los humanos la idea de antagonismo. Ambos coexisten en una relación belicosa, y se estimulan recíprocamente para dar lugar a nóveles creaciones con el fin de continuar a través de ellas el antagonismo en cuestión. Nietzsche entiende que la tragedia griega es la obra de esta unión, obra simultáneamente dionisíaca y apolínea. Expresado de otro modo, la tragedia es una manifestación simbólica de la sabiduría de Dionisio, que se expresa por medios artísticos apolíneos.

La tragedia y la Filosofía —y la filosofía política o teoría política— se conciben en franca tensión. La Filosofía, explica Vernant (2002), en su investigación de lo real contrapuesto a la ficción, se enfoca en demostrar que las contradicciones aparentes que atraviesan la vida humana pueden ser resueltas a partir de un sistema filosófico congruente, es decir, de un discurso a partir de cuyos arreglos se puedan hallar las soluciones.

> Como la teología, la filosofía es el arte de construir un discurso para resolver los problemas. Es un sistema de razonamiento donde la solución reside ya en las premisas. La tragedia es justamente a la inversa. Todo es contradicción, se está en la refriega y los dioses mismos se baten. El mundo es enigmático y el hombre, problemático, dado que está en el centro. (Vernant: 2002, p. 218)

Nietzsche expresa de una manera especial la tensión entre Filosofía y tragedia, dando cuenta de la antipatía que la tradición filosófica en Occidente ha expresado por la tragedia (Rinesi: 2011):

> Pero a Sócrates le parecía que el arte trágico nunca había dicho la verdad, sin contar también con que dicho arte se dirigía *al que no posee gran inteligencia*, es decir no hablaba a los Filósofos: doble razón para mostrarse alejado de él. Al igual que Platón, lo clasificaba entre las artes complacientes, que no pintan más que lo agradable y no lo útil, y exigía que sus discípulos se abstuvieran rigurosamente de tomar parte en diversiones tan extrañas a la filosofía; lo logró tan bien, que el joven poeta trágico Platón, para hacerse discípulo de Sócrates, empezó por quemar sus poemas. (Nietzsche: 2014: p. 69, la cursiva pertenece al autor)

La contribución del pensamiento trágico a la teoría política radica en una premisa sobre el abordaje del conflicto: el reconocimiento de las inevitables contradicciones de la vida humana. El conflicto es un elemento omnipresente en la vida humana, y en especial en la vida política, con el que toda teoría política debe inexorablemente lidiar. En el mundo de la tragedia, ocupa el centro de atención y asume un carácter inevitable, irreductible a cualquier instancia integradora y superadora. Así, el pensamiento trágico concibe a la naturaleza de lo político como conflictual e irreductible. Se apoyan en esta tesis autores que sostienen que la filosofía política, en general, es un intento de suprimir la política —¿o lo político?—, al negar o abolir el desorden —la contradicción—. Pero la política no queda en una situación de impotencia; por el contrario, se alza contra la filosofía política (Rinesi: 2011). Tanto la política, desde la perspectiva trágica, como la filosofía política se resisten mutuamente, se levanta una contra la otra.

> … su carácter refractario a cualquier forma de "negociación" (el conflicto trágico, efectivamente, no es "tramitable", ya que no se refiere a diferencias sostenidas sobre la aceptación de un piso común de valores compartidos, sino a litigios que se expresan en imperativos mutuamente incompatibles), opta por exhibirlo, por "ponerlo en escena", en toda su desnuda crudeza, en toda su insoportable irresolubilidad. (pp. 11-12, las comillas pertenecen al autor)

Roberto Esposito (1997) comulga con este pensamiento y afirma que la filosofía política ha adoptado una actitud "disolvente", en tanto suprime la contradicción o, en su defecto, la constriñe y la neutraliza en sus aparatos conceptuales. Así, la filosofía política asume que debe dar solución a cuestiones que son en gran medida irresolubles. En este punto, el autor sitúa la distancia entre pensamiento y política, la cual está al servicio de proteger al pensamiento de la ciega evidencia de la política, al mismo tiempo que procura dotar de claridad la dimensión factual de la política. Desde esta perspectiva, la filosofía política es incapaz de conceptualizar e interpelar la factualidad de la política; más bien, es ella misma quien la produce. La razón principal de esta incapacidad radica, argumenta Esposito, en el tipo de relación que la filosofía política mantiene son su propio objeto, una relación que, por su forma, obtura el pensamiento sobre la política. El autor observa que la filosofía política solo aporta respuestas, pero aclara que son respuestas a las cuestiones que plantea sobre la base de sus propios presupuestos. También explica que la incapacidad de la filosofía política estriba en la forma precisa con la cual aborda dichas problemáticas, es decir, desde sus propios andamiajes que taponan la emergencia de nuevos interrogantes. ¿Cuáles serían los límites propios de la filosofía política que imposibilitan la emergencia en cuestión? Estos son el lenguaje del método, del medio y el fin, el fin que se constituye en la

preocupación central del filósofo político, el orden (p. 20). Esposito agrega que la modalidad de acercamiento a la política es la de la fundación:

> … la pretensión por parte de la filosofía de crear las bases de la política, precisamente de modo filosófico, casi como si la misión de la filosofía fuese la de "realizarse" políticamente en la realidad o que la realidad política soportase ser "educada" por la filosofía. (p. 20, las comillas pertenecen al autor)

La creación de las bases fundacionales de la política significa, según este autor, que la filosofía política no puede pensar la política más que en forma de representación, puntualmente, del orden. Por ello mismo, efectúa su abordaje del conflicto desde el presupuesto del orden político viable. La filosofía política queda presa de una ilusión; la de traer orden al encuadrar desde el plano conceptual el conflicto político. Al representar el conflicto lo niega, y la razón de ello, explica Esposito, es que el conflicto se rehúsa a ser representado, a ser expresado en un lenguaje que no admita la contradicción, la antinomia. El conflicto es la realidad factual de la política, una realidad que la filosofía política, en aras de representarlo, lo termina negando.

La naturaleza conflictual de la política avasalla el andamiaje representacional de la filosofía política y lo trasciende. Lo que es Uno en el nivel de la teoría —el bien común, la justicia— se expresa de forma múltiple en la realidad (pp. 21-22). Por ello, la filosofía política, al pretender encuadrar el conflicto en un cosmos, asume un carácter antipolítico, carácter que niega la pluralidad constitutiva de la política. Solo quienes han pensado la política por fuera de los presupuestos de la filosofía política, por fuera de la representación filosófica, han entendido que está arraigada en el conflicto. Este es el elemento trágico, señala Esposito, de la política: la escisión entre el bien y el poder, entre la justicia y el derecho, y entre la salvación y la historia.

En consonancia, Rancière (1996) arguye que la filosofía política es el abanico de operaciones del pensamiento para acabar con la política. En realidad, lo que pretende anular la filosofía política es la política en tanto objeto escandaloso, es decir, su desacuerdo: "Esta operación por la cual la Filosofía expulsa de sí el desacuerdo se identifica entonces naturalmente con el proyecto de hacer 'verdaderamente' política, de realizar la verdadera esencia de aquello de que se habla la política" (p. 11). Desde la perspectiva de este autor, la lógica del desacuerdo es propia de la racionalidad política, y por desacuerdo no entiende un conflicto sobre objetos divergentes, sino entre quienes convergiendo en el objeto difieren respecto de lo que entienden por tal, o bien no hay entendimiento respecto de que hay una convergencia, en lugar de comprender lo opuesto.

> El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura. (p. 8)

El pensamiento trágico se autoriza a alojar y sostener el conflicto como objeto de reflexión sin pretensión de ir más allá de él. La idea de la irresolubilidad del conflicto se desprende de una concepción de la naturaleza humana, en tanto naturaleza jaqueada por imperativos de carácter incompatible. Rinesi (2011) afirma que gran parte de la tradición de discurso de la teoría política, desde Platón en adelante, se erige en sentido contrario a este pensamiento. ¿Cómo pensar la relación entre la Filosofía de corte racionalista y el pensamiento trágico? En términos de oposición. Platón y la filosofía política que continúa con su herencia en la modernidad —Hobbes es el máximo referente— se alza sobre el rechazo al carácter

irreductible del conflicto y sobre cualquier pensamiento que lo ubique como su elemento esencial. En este sentido, esta *corriente* de la filosofía política se configura como un pensamiento anti-trágico que levanta la bandera del orden. El conflicto queda reducido al orden que imprime el bagaje conceptual y categorial con el que se pretende representarlo y que, por esta misma operación, queda disuelto como elemento de tensión. El lenguaje teórico-político es el instrumento de esta operación. En su intento por disolver el conflicto esta corriente de la filosofía política parece no advertir que queda prisionera de aquello mismo que pretende erradicar, poniendo de manifiesto, afirma Rinesi, un elemento trágico en su propio seno. Desde esta perspectiva, el elemento trágico de la filosofía política radica en la imposibilidad de la misión que emprende: abrazar una jugada que está perdida desde el inicio. En un sentido similar, se puede asir el carácter trágico del psicoanálisis en su propia concepción en tanto arte o profesión imposible, al decir de Freud. “Y hasta pareciera que analizar sería la tercera de aquellas profesiones «imposibles» en que se puede dar anticipadamente por cierta la insuficiencia del resultado. Las otras dos ya de antiguo consabidas, son el educar y el gobernar” (1937/2007a, p.249, las comillas angulares pertenecen al autor).

Asimismo, el componente trágico de la vida política, contra toda pretensión de disolución, resiste y persiste los embates *domeñadores* de la filosofía política del orden. La propia tragedia del mundo político es el carácter indeleble del conflicto trágico (irreductible). Maquiavelo, en las antípodas de Platón y Hobbes, marca en la tradición de discurso del pensamiento político occidental un giro que lo ubica como un autor vinculado al pensamiento trágico, pues acepta el carácter radical del conflicto en el campo de la política y su acento está puesto en el manejo eficaz de la acción pública en un mundo de intereses en pugna, abierto a los golpes de la acechante diosa de la fortuna. Como señala Rinesi (2011), Maquiavelo y Hobbes devienen las plataformas de despegue de las corrientes principales de la filosofía política moderna, las teorías de la acción y las teorías de las instituciones.

Freud y el pensamiento trágico

En la tragedia se despliegan asuntos que son de interés para el psicoanálisis y muestran lo propio del deseo inconsciente. La tragedia, en tanto fenómeno literario, atraviesa los más relevantes hallazgos del psicoanálisis y provee elementos para cincelar los conceptos nodales del pensamiento de Freud. Desde sus inicios, el psicoanálisis freudiano ubica la naturaleza de lo trágico en el seno de la experiencia analítica. Freud advierte la relación que guardan las tragedias clásicas con el material de la clínica, por lo que la experiencia analítica se constituye en espacio escénico de la tragedia.

¿Por qué la tragedia? Freud advierte que el protagonista trágico es ambiguo en sus decisiones, es dubitativo, y ante el conflicto revela su desgarro. El sujeto, subsumido en continuas cavilaciones, se halla en una encrucijada, la de sus licencias y obstáculos con las procrastinaciones concomitantes de sus actos. Dejar atrás la encrucijada requiere su atravesamiento. El montaje trágico desoculta la historia del sujeto, pone al descubierto la naturaleza dual del deseo, homicida e incestuosa, que la experiencia analítica testifica.

En *La interpretación de los sueños*, Freud (1899-1900/1991) apela al poeta Sófocles para abordar la tragedia de Edipo e indicar que el origen del sueño reside en los deseos inconscientes del sujeto —deseos que el propio Edipo satisface—. A

diferencia de este último, Hamlet no puede vindicar la muerte de su padre, cuyo espíritu le pide al joven príncipe que vengue la muerte que Claudio, su propio hermano, cometió. Inmerso en dudas, mortificaciones y postergaciones, Hamlet sostiene el deseo prohibido por el Otro. Años más tarde, en *Tótem y tabú,* Freud (1913/2003a) argumenta acerca del origen pulsional de la religión y se sirve del mito de la horda primordial, a partir del cual queda plasmado el fantasma de los orígenes (Roudinesco y Plon: 2008) en el psicoanálisis freudiano. Tanto en *Tótem y tabú* como en *Moisés y la religión monoteísta,* Freud (1939/2007b) retoma la hipótesis filogenética —vilipendiada y defendida por muchos—, a partir de la cual cobra inteligibilidad la tragedia de Edipo, la de Hamlet y la de cualquier mortal (tragedia del deseo). El contenido narrativo de las obras de Sófocles, Eurípides y Shakespeare, por citar algunas, está presente y acompaña los desarrollos de Freud como pre-textos que permiten evidenciar ciertos universales del sujeto en su constitución y en el deseo humano (Anello: 2018).

Por lo tanto, el discurso trágico está enlazado al psicoanálisis. Ambos se encuentran en la falta, falla humana que es la causa de variados efectos y que mueve al héroe trágico a dar inicio al derrotero signado por lo desconocido. En la experiencia del análisis, el sujeto debe habérselas con lo desconocido, expresar lo no dicho e impensado, y se aproxima a ello al correrse de sus apoyaturas, experienciando el profundo y difícil desierto de significación. La tragedia y el psicoanálisis se encuentran en la preponderancia que asume el discurso del sujeto de la falta.

> … pero la saga griega captura una compulsión que cada quien reconoce porque ha registrado en su interior la existencia de ella. Cada uno de los oyentes fue una vez en germen y en la fantasía un Edipo así, y ante el cumplimiento de sueño traído aquí a la realidad objetiva retrocede espantado, con todo el monto de represión {esfuerzo de desalojo y suplantación} que divorcia a su estado infantil de su estado actual. (Freud: 1950-1892-99/2022, p. 307)

Con respecto a la tragedia griega, Freud (1913/2003a) advierte que el héroe estaba conminado a padecer, había cargado con la *culpa trágica,* la cual consiste en la revuelta contra una figura de autoridad humana o divina. Se pregunta la razón de este padecimiento y el significado de la *culpa trágica*: el héroe está sujeto a tribulaciones dado que él es el padre de la horda que la tragedia reedita desfiguradamente, y la culpa es lo que él debe cargar para des-cargar al coro —la banda de hermanos— de la propia culpa que porta por ser el responsable de aquel crimen primordial: “Así el héroe trágico —todavía contra su voluntad— es convertido en el redentor del coro” (p. 157).

La política y lo político

La política ha conocido diferentes conceptualizaciones a lo largo de la tradición de discurso. Varios autores se han interrogado por su especificidad y no han arribado a las mismas consideraciones. A los efectos de contraponer concepciones sobre la política, se escogen algunos autores de la tradición que permiten advertir ciertos contrastes teóricos entre una visión optimista sobre las bondades de la política y otra con talante escéptico, entre quienes asocian la política a la paz y el orden y quienes la asocian al conflicto, y entre quienes se inclinan por una concepción naturalista o artificialista.

Ante la pregunta por la especificidad de la relación política, en el Libro I de la *Política,* Aristóteles la encuentra en un tipo especial de autoridad, que se diferencia

de la autoridad presente en el amo, el marido y el padre. La relación entre el gobernante y el gobernado en una ciudad, así como la relación amo-esclavo, marido-mujer, padre-hijo en la esfera doméstica poseen un común denominador: son relaciones de mando y obediencia asimétricas. Sin embargo, solo la primera de ellas es política. Las tres relaciones de dominación, propias del *oikos,* carecen de politicidad para este filósofo porque la autoridad de la figura de mando se ejerce sobre hombres desiguales por naturaleza. Por el contrario, en la relación política dicha autoridad es ejercida sobre hombres libres e iguales por naturaleza. Más aun, en ella, a diferencia de las otras, prima la igualdad natural; la autoridad se ejerce sobre hombres de una misma condición.

> De lo dicho resulta claro que la potestad del amo y la del político son cosas diferentes y que todas las formas de autoridad no son, como algunos dicen, idénticas entre sí. Pues la autoridad política se ejerce sobre hombres libres por naturaleza, mientras que la potestad del amo, sobre esclavos; la administración doméstica, por su parte, es una monarquía (pues toda casa es gobernada por uno solo), y la autoridad política es un gobierno de libres e iguales. (Aristóteles: 1255b, 2005a)

De acuerdo con lo anterior, la actividad política es selectiva en materia de los sujetos de la participación, aunque su contenido apunte a un fin (bien público) que involucra a la comunidad en su conjunto. Por lo tanto, desde la perspectiva aristotélica, la política es una ciencia práctica orientada a la perfección de las acciones y es de todas las ciencias prácticas la que engloba al resto debido a la superioridad del fin que persigue. El bien supremo al que se orienta la política es algo final, es el bien último entre todos los bienes, aquel que se busca siempre por sí mismo y se basta a sí mismo: la felicidad *(eudeimonia)* (1095a).

La política queda comprendida como la acción soberana y más sublime encauzada hacia el bien común. Es la acción más sublime entre todas las buenas acciones porque es aquella que enlaza con la propia naturaleza política del ser humano *(zoon politikon).* Arendt (2020) advierte el nexo entre la acción, prerrogativa del hombre que depende de la constante presencia de otros seres humanos, es decir, del hecho de estar juntos presentes en la traducción del *zoon politikon* por “animal social”. A los ojos de la filósofa, esta sustitución da cuenta de la dilución de lo político en lo social —término más romano que griego—, de la pérdida del sentido primigenio de la política. La condición social no es equivalente a la condición política, ni tampoco es un elemento específico de lo humano. Aristóteles (2005s) lo señala cuando atribuye lo social a una condición compartida con los animales. El hombre es un animal político porque es el único de los animales dotado de palabra, capaz de expresar sus percepciones de lo justo, lo bello, lo bueno y sus contrarios a través de signos lingüísticos (1253a). La irrupción de la esfera social, según Arendt (2020), en la edad moderna, cuya configuración política fue la del Estado-nación, es el factor responsable de la extinción de la esfera política como única esfera de la libertad. Se trata de la noción de libertad que se diferencia de la esfera de la necesidad de la vida y que se asocia a mandar y ser mandado.

La ciudad, concebida desde su surgimiento y su *telos*, es natural; a saber, es la asociación propia del humano, cuya falta de pertenencia por parte del ser humano, argumenta Aristóteles (2005a), testifica la superioridad o inferioridad de la condición de hombre. Desde una mirada diferente a la de Arendt, Elías Palti (2018) señala que la mejor traducción en Aristóteles para la idea de política es la de *lo social* como lo común a todos, puesto que los antiguos en general no discriminaban lo político de lo social. Incluso, existe para ellos una relación indisociable entre

palabra y política, como se ha señalado con anterioridad siguiendo a Vernant (2002). Quienes estaban excluidos de la ciudad, bárbaros y esclavos, no estaban privados de palabra, sino de una forma de vida en la cual el discurso en la esfera pública (la persuasión) era la principal preocupación entre los ciudadanos (Arendt: 2020). La violencia quedaba relegada al ámbito doméstico, al ámbito del imperio de la necesidad.

> Ser político, vivir en la *polis,* significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *polis*… (p. 40, la cursiva pertenece a la autora)

Por su parte, John Locke (2002) emprende la misma tarea de búsqueda de la especificidad de la política, de forma tal de diferenciarla de aquello que no lo es. Al igual que Aristóteles, dicha especificidad se relaciona con un tipo de autoridad que se ejerce sobre cierta naturaleza humana, a saber: hombres libres e iguales. El autor inglés diferencia tres formas de poder: paternal, despótico y político. El poder político, a diferencia de los otros, es aquel que descansa sobre bases consensuales. Tiene su origen en el pacto o acuerdo establecido por el consentimiento entre individuos libres que deciden conformar la sociedad política con el fin de vivir seguros y en paz para el disfrute de su propiedad.

Mientras tanto, Max Weber establece un criterio que ha tenido vigencia a lo largo de la tradición de discurso. Según él, la especificidad de la política reside en el medio concreto que emplea el poder político. Este a su vez, a diferencia de otros, es el poder que detenta el monopolio de la violencia física legítima. El Estado es concebido como una relación de dominio ejercida a través de la fuerza legítima. El concepto de lo político, en coincidencia con Wolin (1960), remite a lo público. “Al mismo tiempo, una de las cualidades esenciales de lo político — que ha moldeado vigorosamente el enfoque de los teóricos políticos acerca de su objeto de estudio— es su relación con lo «público»” 1960; p.12). El ámbito público constituye un tipo de dominio cuyo medio específico es el ejercicio exclusivo de la violencia legítima en el ámbito público. Lo político queda adherido a la facticidad de un tipo específico de violencia.

> El empleo de la violencia como un recurso del todo normal lo encontramos en el pasado, en los grupos más diversos, comenzando por el grupo familiar. En la actualidad, en cambio, definiremos al Estado como la comunidad humana que en el ámbito de determinado territorio (aquí el “territorio” es el elemento diferencial) requiere exitosamente como propio el monopolio de la violencia física legítima. (Weber: 2006, p. 9)

Especificidad de lo político

La distinción entre lo político y la política, llamada la *diferencia ontológica* en el campo de la teoría política, asume especial interés en el pensamiento político contemporáneo. Conforme se ha expresado con anterioridad en este trabajo, Carl Schmitt es quien por primera vez en el mundo germano parlante diferencia lo político de otros dominios de lo social (Marchart: 2009). Se trata de una diferenciación que juega un papel axial en el pensamiento político posfundacionalista, pensamiento que se pronuncia por la imposibilidad de fundamento último del orden social. La emergencia de la democracia moderna pone en evidencia esta imposibilidad. Dentro

de este pensamiento se incluyen los siguientes autores: Paul Ricoeur, Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alian Badiou y Chantal Mouffe. Arendt, al igual Schmitt, es una referencia obligada en el tema; ambos establecieron los fundamentos para la diferenciación entre un momento fundante de índole contingente y una lógica político-administrativa, según Marchart (2009).

Schmitt (2009b) ha acuñado el término *lo político,* cuya comprensión considera axial a la hora de pensar al Estado y al pueblo. El filósofo identifica lo político con la instancia soberana, aquella que asume las decisiones en el *estado de excepción.* Desde la perspectiva del jurista, lo político, cuya especificidad radica en la relación amigo-enemigo, refiere siempre a una inclusión-exclusión: la posibilidad de diferenciar un *nosotros* que se expresa en la unidad política estatal de un otro/unos otros que forma/n parte de otro/s Estado/s. Es simple de apreciar que lo político queda ligado al Estado, en tanto poder soberano que se diferencia de otros Estados en el escenario internacional. No obstante, conforme se ha de analizar más adelante, lo político y lo estatal no son necesariamente términos homologables en el pensamiento schmittiano. Según el autor, el conflicto es condición de posibilidad de lo político. De esta manera, la decisión del Estado es entendida como fundante de lo social, y el conflicto, expresado en la relación amigo-enemigo, se desplaza al campo de las relaciones internacionales. Al interior de cada unidad soberana se encuentra el ordenamiento jurídico-administrativo que gobierna, juzga y castiga, que procura la cancelación del conflicto y la reproducción del orden social. El Estado detenta la autoridad para establecer la legalidad o ilegalidad (decisionismo). La relación amigo-enemigo se sitúa con transitoriedad al interior de la unidad estatal en tiempos de guerra civil. El fin de la guerra civil resitúa el conflicto, en tanto relación amigo-enemigo en el ámbito internacional.

Por otra parte, el término *política* es empleado por Schmitt como sustantivo para referirse a la localización institucional de la relación en cuestión, la cual puede ser el mismo Estado o la esfera pública, esfera que en las formas democráticas de gobierno se utiliza para señalar el ámbito compuesto de actores, instituciones, el accionar de los partidos políticos, el despliegue de los procesos electorales, las diferentes formas de expresión ciudadana. A diferencia de la política, lo político no cuenta con un espacio que pueda revindicar como propio.

En síntesis, “la política y lo político son dos registros diferenciados de la misma materia: coexisten y se penetran mutuamente pero uno no puede ser reducido al otro” (Arditi: 2012, p. 22). Schmitt (2009b) afirma que se suele parangonar lo político con lo estatal, de modo tal que lo político queda circunscripto al Estado. “Con ello el Estado se muestra como algo político, pero a su vez lo político se muestra como algo estatal, y este es un círculo vicioso que obviamente no puede satisfacer a nadie” (pp. 50-51). El autor observa en la literatura jurídica la equiparación de lo político con lo estatal, lo cual presupone una idea de Estado carente de problematicidad al concebirlo como algo “firme, lógico y natural” (p. 53). En este sentido, se embarca en dilucidar la existencia de una distinción específica, autónoma de lo político y que se imponga como criterio inconfundible de lo político. De la misma manera que en lo moral la distinción es entre el bien y el mal, y en lo estético es entre lo bello y lo feo, en lo político Schmitt halla que dicha distinción es la de amigo y enemigo. Esto aporta un criterio que permite determinar un concepto, pero de ninguna manera tiene como pretensión agotar la definición misma de lo político ni de describir su contenido. ¿Quién es el enemigo? El enemigo es el otro, una alteridad que es esencialmente distinta y extraña. Enemigo no es un competidor en la esfera del mercado o el adversario privado con el que existe

cierta animadversión. Schmitt deja en claro que esta distinción no posee un carácter metafórico ni normativo, ni tampoco debe reducirse a la esfera individual en tanto expresión de afectos personales. “Solo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más o menos precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter *público*” (pp. 58-59, en cursivas en el original). El autor entiende que los conceptos políticos están atravesados por un sentido polémico y conformados a partir de un antagonismo de base cuyo efecto no es otro que la reunión según amigos y enemigos.

En el pensamiento político schmittiano se hallan algunos elementos para destacar: el hallazgo de lo político como un momento simbólico fundacional y la centralidad del conflicto como constitutivo de lo político, conforme se ha visto. En un sentido contrario, Arendt (1998) cuestiona férreamente el desvío del conflicto a la esfera internacional, procedimiento particular del totalitarismo, según advierte la autora. En este sentido, se inclina por resguardar el espacio político conflictual y contingente en el interior de cada unidad política.

Tras años de exilio de la filosofía política, autores como Lefort (1988) exhuman durante el siglo xx la obra de Schmitt, para reflexionar sobre lo político en tanto dimensión previa a lo legal que huye de toda normatividad y contenido preestablecido, al mismo tiempo que la instituye. Prevalece un consenso general de asignarle a Lefort un lugar destacado entre los pensadores políticos contemporáneos, pues aborda el tema y aporta claves de lectura para pensar la distinción entre lo político y la política. Además, le atribuye un carácter simbólico instituyente a lo político y utiliza el término *política* para referirse a la esfera de lo instituido que coexiste junto a otras, como la jurídica, la económica, la cultural y la administración de lo instituido. En principio el autor afirma que la delimitación del campo de lo político no depende de criterios metodológicos. Se aleja de una corriente de la teoría política que considera lo político como su objeto de estudio. Al respecto, comprende que lo político no es identificable con un espacio determinado por el poder público. Desde esta perspectiva, lo político se vincula a una práctica de autoconstitución de la política, y la reflexión implica la pregunta por el ser de lo social. Así, la política se constituye en un objeto de estudio particular diferenciado de otros con los que mantiene relación.

> Muy diferente es el pensamiento que formulamos sobre lo político, cuando con ese término designamos fieles a la inspiración más antigua y más constante de la filosofía, a los principios generadores de la sociedad o, por decir mejor, a las diversas formas de sociedad. (pp. 17-18)

En tanto, Ernesto Laclau (1993) propone una relectura posfundacional de las nociones de *sedimentación* y *reactivación,* de Edmund Husserl. Estos conceptos abren paso a diferenciar lo político de lo social. Lo social se vincula a la sedimentación, al momento de lo instituido, mientras lo político se liga a la reactivación como momento de la institución. El concepto de reactivación de Laclau coincide con el concepto de lo político en Lefort (1988). La reactivación, lo político, desoculta el carácter contingente del ordenamiento social, dado que es el momento en el que este se instituye violentamente en virtud de la primacía de una alternativa sobre otras. Así como desoculta el carácter contingente de la sociedad, lo político también revela la violencia originaria del momento instituyente que se olvida. De este modo, la violencia del origen es olvidada, las diferentes fuerzas en lucha de poder se desdibujan y se impone el carácter objetivo del orden instituido. Las marcas de la violencia originaria y de la exclusión, aunque olvidadas, no están eliminadas. La

reactivación interpela a la formas sedimentadas del orden instituido, formas que responden al empeño por domeñar las disidencias. La tensión entre reactivación (lo político) y la sedimentación (lo social) es constitutiva del orden social. Lo político, el momento de institución, no constituye un acto vacío de sedimentos, dado que se levanta sobre un suelo de prácticas sedimentadas.

Jorge Alemán (2019), por su parte, retoma a Laclau al señalar que lo político da cuenta de aquellos casos en los cuales puede ser, al menos virtualmente, enlazado a un proyecto transformador de lo social. De esta manera, lo social, inerte y sedimentado, se reactiva a partir de lo político si, efectivamente, se produce la dislocación. La conflictividad propia de lo social responde a la lucha de diferentes fuerzas, algunas de las cuales, aunque en sus inicios están dotadas de un potencial transformador, quedan neutralizadas en dicho poder e integradas a lo social. Si bien lo social se presenta atravesado de oposiciones, de polarizaciones, no por ello —argumenta Alemán— la articulación de lo político se plasma en un "proyecto del Común" (p. 50).

En lo que respecta a la distinción heideggeriana entre lo óntico (referente a los entes) y lo ontológico (ligado al ser del ente), Chantal Mouffe (2021) retoma la distinción en clave filosófica de la política y lo político a partir de la terminología heideggeriana. La política alude al nivel óntico relacionado con el abanico de prácticas político-institucional, mientras que lo político se refiere a lo ontológico, es decir, al modo en que se instituye la vida social. Esta distinción va de la mano de la separación de dos campos disciplinares: la ciencia política que aborda el campo empírico de la política y la teoría política que repara en la naturaleza de lo político (Mouffe: 2021). La autora advierte que no hay univocidad con respecto a qué es lo que constituye lo político. Mouffe vuelve sobre Arendt, autora que asocia lo político al espacio de la libertad y deliberación pública, para distanciarse de ella y plasmar su propia concepción de lo político: es un espacio conflictual, antagónico y de lucha de poder. Según Mouffe, resulta evidente la ausencia de comprensión cabal de lo político en su nivel ontológico, ausencia que se a su vez expresa en la incapacidad para pensar de un modo efectivamente político.

> Para ser más precisa, esta es la manera en que distingo entre "lo político" y "la política": concibo "lo político" como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a "la política" como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político. (p.16)

Su planteo, entre los de otros autores contemporáneos, pone en valor el legado schmittiano, puntualmente, la idea del conflicto como lo constitutivo de lo político, al mismo tiempo que propone ir más allá del antagonismo amigo-enemigo, sin olvidar por ello el elemento conflictual propio de lo político. Para ello, postula la noción de *agonismo*, es decir, un conflicto entre adversarios sobre la base compartida de valores e ideas. Desde esta perspectiva, uno de los elementos claves del planteo de Schmitt es la idea de que todo consenso reposa en actos de exclusión, de modo tal que un consenso absolutamente inclusivo es una quimera. El conflicto, por ende, es del orden de lo real, de lo inevitable, de lo absolutamente irreductible.

El enfoque consensual de la política democrática, a diferencia del agonista —que reconoce el carácter antagónico del conflicto y procura establecer mecanismos legítimos para su vehiculización— promueve la aparición de antagonismos. La ausencia de vías para que los conflictos puedan tomar una expresión agonista

conduce a que estos asuman un modo antagónico. La polaridad continúa siendo nosotros/ellos, pero el adversario es percibido como enemigo que requiere su eliminación. Las identidades colectivas, sostiene Mouffe, desempeñan un papel clave en la arena política y la política democrática debería, en lugar de buscar superarlas mediante el consenso, construirlas, a los efectos de la activación de la confrontación democrática. El racionalismo del discurso político liberal, al cual la autora se dirige en su crítica, apelando para ello al psicoanálisis freudiano, desconoce la especificidad de aquello que Freud advierte con meridiana claridad: la dimensión afectiva que mueve a dichas identidades. El discurso político liberal, si bien reconoce la presencia de las pasiones humanas, entiende que las más retrógradas han de desaparecer con el progreso de la razón y el avance del individualismo. De ahí la negación del carácter inextinguible del antagonismo, al mismo tiempo que la incapacidad de todo racionalismo para comprender lo político, advierte Mouffe (2021). La exigua capacidad de la teoría democrática para aprehender la naturaleza de los movimientos de masas reside en esta lectura falaz del conflicto, señala la autora.

> El papel que desempeñan las "pasiones" en la política nos revela que, a fin de aceptar "lo político", no es suficiente que la teoría liberal reconozca la existencia de una pluralidad de valores y exalte la tolerancia. La política democrática no puede limitarse a establecer compromisos entre intereses y valores, o a la deliberación sobre el bien común: necesita tener un influjo real en los deseos y fantasías de la gente. (pp.13-14)

Según la autora, la relación nosotros/ellos se torna antagónica cuando se percibe a *ellos* como factor de cuestionamiento a la identidad y existencia del *nosotros,* el cual se constituye en virtud de un *ellos* del que se diferencia. Una exterioridad hace posible una identidad común. De esta manera, la relación amigo-enemigo es solo una forma posible de expresión del carácter antagónico constitutivo de lo político. Lo político es la posibilidad, nunca extinguible, del antagonismo. Además, la autora repara en el concepto de *hegemonía* como concepto clave de lo político. El reconocimiento de lo político, en tanto la posibilidad siempre presente del antagonismo, requiere aceptar la naturaleza hegemónica del orden social, que es el producto de prácticas que procuran configurarlo en un marco de contingencia.

> Lo político se vincula a los actos de institución hegemónica. Es en este sentido que debemos diferenciar lo social de lo político. Lo social se refiere al campo de las prácticas sedimentadas, esto es, prácticas que ocultan los actos originales de su institución política contingente, y que se dan por sentadas, como si se fundamentaran a sí mismas […]. Lo social y lo político tienen entonces el estatus de lo que Heidegger denominó "existenciales", es decir, las dimensiones necesarias de toda vida social. (p. 24)

Desde esta perspectiva, la tarea de la política democrática es conducir el antagonismo a su transmutación en agonismo. Este trabajo transformativo implica reconocer la representación conflictual de la vida social y la inclusión de campos diversos que faciliten la identificación de los sujetos y la vehiculización de las pasiones. Es necesario tener presente que, para el psicoanálisis freudiano, la identificación es la primera y más originaria forma que asume el lazo afectivo (Freud: 1921/2004b). De esto se trata la politización, según la autora. Ahora bien, esta transformación no soslaya el consenso que debe existir sobre valores ético-políticos que inspiran la vida en común, que también promueven desacuerdos sobre su sentido e implementación.

Wolin (1960) sostiene que la naturaleza de lo político, en tanto substancia primordial de estudio de la filosofía política, se determina por las prácticas sociales, aquellos procesos y procedimientos institucionalizados orientados al abordaje de los asuntos comunes. Estas prácticas institucionales asumen un carácter ordenador en tanto configuran "una naturaleza" o ámbito de fenómenos que es análogo, en general, al que debe abordar el especialista en ciencias naturales (p. 16). La índole de lo político y sus límites es producto de la praxis política, de los modos que asumen las instituciones públicas para resolver los problemas que afectan a una comunidad en su conjunto. Son estas, a diferencia de otras, las únicas investidas de autoridad para tomar decisiones que impactan en toda la sociedad. Wolin les otorga una función relacionante: por medio de las decisiones que toman se congregan diferentes actividades y se las dota de una coherencia nueva. Así, las instituciones púbicas son las que definen el espacio y el tiempo de lo público en el marco de una comunidad organizada.

Por otra parte, Strauss (1970) concibe a la filosofía política como el intento de sustituir el nivel de opinión por un nivel de conocimiento certero de la esencia de lo político. En el pensamiento de Strauss y Wolin lo político refiere a lo público, a lo común en una comunidad organizada y consiste en todos aquellos asuntos que revisten interés para la vida política y exigen definiciones, normas, aceptaciones y rechazos. Wolin (1960) advierte que en la tradición de discurso de la teoría política lo público, general y común han sido empleados como sinónimos de lo político. Respecto del término *público*, Arendt (2020) le atribuye dos significados: uno para designar todo aquello que aparece en público y tiene amplia publicidad, y otro para significar el mundo común a todos y diferenciado del lugar que es poseído de forma privada.

Violencia, derecho y poder político

Desde la perspectiva de Wolin (1960), lo político en tanto poder se podría diferenciar de otros tipos de poderes en una sociedad. En primer lugar, es el que se ocupa de intereses comunes a todo un conjunto social. En segundo lugar, su autoridad se ejerce en una comunidad considerada en sus aspectos comunes. En tercer lugar, la pertenencia a una sociedad política involucra a sus miembros en un conjunto de experiencias compartidas. Por último, el orden que procura este poder afecta a toda la sociedad en su conjunto. La concepción del poder político como un poder signado por una especificidad, por una naturaleza propia que lo diferencia de otros poderes, ha sido fuertemente cuestionada. El eje del cuestionamiento es la noción misma de poder. En un sentido contrario a la admisión de una especificidad del poder político en cuanto tal, se contrapone la idea de una naturaleza del poder que es *per se* política. Desde este enfoque, todas las formas de poder no son más que formas de expresión y prolongación de una dominación original que se reproduce a través de ellas (Tenzer: 1991).

Todo tipo de poder, con independencia de sus diferentes clases, es político por su condición de poder. Nicolás Tenzer (1991) observa que la negación de una especificidad propia del poder político, a la vez que afirma que todo poder es político, se para contra él, al negar la idea de deliberación vinculada a un proyecto de vida común. En este punto, se aproxima a Arendt (2016), quien argumenta que, por ejemplo, la relación entre maestro y alumno no es política, aunque apunte a la formación del sujeto político, porque en ella está ausente el acto deliberativo. Las relaciones escolares acontecen en un estadio prepolítico; se constituyen en el

prefacio de la política en tanto su objetivo es la formación del ciudadano. La filósofa postula un acostumbramiento a la hora de pensar la índole de la autoridad política.

A lo largo de la tradición de discurso de la teoría política, posee una enorme vigencia una forma de concebir la autoridad política a la luz de la autoridad que ejercen los padres sobre sus hijos o los maestros sobre sus alumnos. La índole de la autoridad política debía leerse bajo el prisma de este modelo de relaciones sociales, dotando de esta manera a la autoridad política de un sentido marcadamente ambiguo. Un concepto de autoridad política, entendido en estos términos, se cimenta sobre la idea de superioridad, la cual no puede ni debe existir en el universo de los adultos, según Arendt. Esta superioridad es simplemente temporal, "y, por consiguiente, se contradice si se aplica a relaciones que no son temporales por naturaleza, como las que existen entre gobernantes y gobernados" (p. 293).

Según lo expresado, se advierte que lo político se inscribe en un plexo de factores de diversa índole, cuestión que da cuenta de la necesidad de una incesante labor de definición. Wolin (1960) señala la imposibilidad de una definición unívoca y terminante de lo político, según se ha indicado, debido a los rasgos que asume la actividad política: se despliega en condiciones de cambio y sus efectos sacuden en diferentes intensidades al conjunto social o a una parte de él. El carácter dinámico de la realidad modifica los intereses de los actores, o bien precipita la emergencia de nuevos. La actividad política, desde la perspectiva de Wolin, es la respuesta a los cambios fundamentales que acontecen en la sociedad, al mismo tiempo que ella misma es la generadora de focos conflictuales porque afecta de forma desigual las posiciones de los gobernados: "De esta forma, la política es tanto una fuente de conflicto como un modo de actividad que busca resolver conflictos y promover reajustes" (p. 20).

Un eje ineludible es la relación entre el poder político y la violencia. Algunos autores de la tradición de discurso de la teoría política afirman que la violencia, fuerza o coacción es un elemento inescindible de dicho poder. Eduardo Grüner (2007) argumenta que la violencia es constitutiva de la política entendida, como práctica, dado que es fundadora de la juridicidad estatal, al mismo tiempo que le da sentido al espacio político-jurídico. Expresado en otros términos, el orden político-jurídico es posible en virtud de la preexistencia de un acto de violencia en el que se fundamenta: "No es que la violencia sea una transgresión a una Ley preexistente, ni que la Ley venga a reparar una violencia inesperada: la violencia es *condición fundamental* de la Ley, y desde luego persiste más allá de su fundación" (p. 32). La violencia queda inscripta en la propia normatividad estatal y de esta manera, asume un carácter legítimo y exclusivo —definición weberiana del Estado—, y desempeña un papel constitutivo de lo político y garante de su orden.

Maquiavelo y Hobbes son dos de los clásicos emblemáticos de la tradición de discurso del pensamiento político occidental en cuyas teorías la violencia asume este papel, autores que son, a la sazón, fundadores de la concepción moderna de la política. Maquiavelo (1989) no escatima ejemplos que ilustran el papel de la violencia en la constitución de la políticidad —entendida como campo autónomo y diferenciado de otras actividades y conocimientos— y en la conservación del orden público cuando queda incorporada en la normatividad estatal. Asimismo, muestra cómo el efecto psicológico de la aplicación de la violencia queda atenuado si se logra adscribir el ejercicio de la violencia a un objetivo público de orden y seguridad. Además destina especial atención al manejo político de la violencia en la Romaña a cargo de César Borgia en el capítulo VII de *El Príncipe*. Allí se evidencia la eficaz instrumentalización política de la violencia requerida para establecer el orden y la

obediencia civil. A la situación de violencia en la que se hallaba subsumida la Romaña, y con el objetivo de su pacificación, César contrata a un mercenario, Ramiro de Orco, quien restablece el orden en virtud de un manejo eficaz de la violencia. Una vez alcanzada la paz social se torna necesario, a los fines de evitar el odio de los súbditos y salvaguardar la imagen pública de Borgia, asestar un golpe más y eliminar al brazo ejecutor de la violencia política: “La ferocidad de semejante espectáculo dejó al pueblo a la vez satisfecho y estupefacto” (p. 67), estado psicológico que se logra tras el asesinato del ministro de Borgia en cuestión. La obediencia a la ley civil se cimenta en el miedo al castigo público. Maquiavelo advierte que este no se extingue jamás, solo muta de objeto. En el ejemplo, el miedo a ser víctima de violencia, motivado por los robos, las riñas y todo tipo de desórdenes en la Romaña antes de la incursión de Borgia, se desplaza al temor a las leyes del nuevo orden civil.

Hobbes (2003) ubica la violencia en el estado de naturaleza homologado a un estado de guerra de todos contra todos.

> Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. (p. 102, la letra de imprenta mayúscula pertenece al autor)

La guerra es entendida como la voluntad de lucha durante el tiempo de inseguridad en que los individuos, en condiciones de libertad e igualdad, viven sin un poder común que los atemorice y los compela a la obediencia. La enemistad, la agresión mutua entre los hombres, es una condición intrínseca a la naturaleza humana. Aún en las condiciones políticas de paz y seguridad, la inclinación agresiva pervive, solo que se halla sofrenada por la espada pública. En el estado de naturaleza, el imperioso deseo de autopreservación es lo que vuelve agresivos a los hombres, lo que a su vez desemboca en un deseo de poder, el cual junto a la libertad natural ilimitada y a la ausencia de un poder común configuran un escenario incierto y vulnerable para la vida humana. Las desavenencias no desaparecen por completo una vez instituido el Estado; en todo caso, de presentarse, se hace posible un andamiaje político-jurídico que permite su abordaje en aras de garantizar el orden común.

Para Hobbes el deseo natural de poder es inexpugnable y conducente a la guerra en el estado de naturaleza, solo es posible constreñirlo a partir de la presencia de un poder mayor al individuo. La gloria, una de las causas de la guerra, es la pasión que nutre e incrementa el deseo de poder y es la más peligrosa una vez instituido el Estado, puesto que, a diferencia de otras pasiones, es la que puede generar una recaída en la modalidad de relaciones humanas propia del estado de naturaleza (Zarka: 1997). En este punto, es diferente el enfoque del Platón (1989) de la *República,* para quien el deseo de poder se explica a partir de un desorden en el alma, producto del gobierno de la parte irracional sobre la parte racional. Cuando los impulsos irracionales se sobreponen a la razón, el alma y la polis se degeneran, puesto que se subvierte el orden natural de estas y se cae en la injusticia. Tanto en Platón como en Hobbes la justicia es el antídoto contra el deseo de poder, aunque de naturaleza diferente: en Platón se trata de un principio natural de orden y armonía, mientras que en Hobbes la justicia, si bien implica un orden es un *artificium*. La justicia hobbesiana consiste en ajustar las acciones humanas a los acuerdos establecidos. Si bien se instituye con el

Estado, Hobbes (2003) la ubica como ley de naturaleza, es decir como ley de la razón natural que prescribe a todos los hombres el cumplimiento de los pactos.

En el pensamiento hobbesiano, la paz es el tiempo que se presenta entonces como un tiempo político. Con la conformación del Estado a través del contrato, la violencia descentralizada del estado de naturaleza se concentra en la figura del soberano; se vuelve política, legítima y previsible. En tiempos de paz, el miedo del súbdito es miedo al castigo de la ley civil; en tiempos de guerra, lo es, fundamentalmente, a la muerte violenta. El carácter coactivo de la ley es efectivo, argumenta Hobbes, pues descansa en la amenaza de la violencia sobre el súbdito. Por ley propiamente dicha, Hobbes entiende "la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás" (2003, p. 131). Más adelante afirma: "Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno" (p. 137).

En la literatura especializada, el trabajo de Bobbio (1990b) representa un valioso aporte al tema, pues recoge el legado de autores clásicos de la tradición de discurso de la filosofía política —Weber, Schmitt y Mosca— y de la Filosofía del Derecho —Hans Kelsen— para contribuir a la reflexión sobre la relación entre derecho y poder. En principio, señala una diferencia entre las comunidades primitivas y las comunidades civilizadas respecto de la relación entre hecho y derecho. En las primeras hay una convergencia entre ambos; es decir, quien detentaba de hecho el poder, *ipso facto,* disponía de la investidura del derecho de mando. Conforme las comunidades fueron evolucionando, complejizándose, tan solo contar con los instrumentos materiales de poder resulta insuficiente como instancia fundadora de derecho: el hecho no confiere derecho. De esta manera, el derecho —en este caso el de gobernar— es conferido por la observancia de algún principio o regla válidos. Ese principio o principios —de legitimación, agrega Bobbio— asumen la función de transformar una relación sostenida en la fuerza en una basada en el derecho. Poder y derecho constituyen una pareja indisociable de la política. El poder sin derecho es mera fuerza —Bobbio afirma que es ciego—, y el derecho carente de poder queda hueco, reducido a impotencia.

En el campo de la teoría política, Weber (2002) es referencia obligada en el análisis del poder, pues ha dejado una marca aún vigente, lo cual no significa desconocer que se hallen valiosas elaboraciones o estudios sobre la noción de poder que lo antecedieron. Weber diferencia dos tipos de poderes: poder de hecho *(Macht)* y poder de derecho *(Herrschaft),* y establece una tipología de las formas de poder legítimo. Señala tres tipos puros de dominación legítima, cuyo fundamento primario de legitimidad puede ser:

> 1. De carácter racional: que descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal). 2. De carácter tradicional: que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional). 3. De carácter carismático: que descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (llamada) (autoridad carismática). (p. 172)

Desde esta perspectiva, el poder legítimo se distingue del de hecho puesto que descansa en un título de poder. Asimismo, como se ha afirmado, el poder requiere una regulación para tornarse legítimo. Las normas, por su parte, requieren

de la fuerza —violencia, coacción— para volverse efectivas. Bobbio advierte que es un hecho que se apele a la noción de legitimidad para justificar el poder. “Solo la justificación, cualquiera que esta sea, hace del poder de mandar un derecho y de la obediencia un deber, es decir, transforma una relación de mera fuerza en una relación jurídica” (1990b, p. 29). Si el poder tiene necesidad de ser justificado, es debido a su marca violenta de origen, como bien señala Grüner (2007). El poder político posee un origen violento y lleva esta marca de forma indeleble, marca que funda y sostiene dicho poder. En otros términos, la necesidad de justificación del poder político revela la violencia soterrada constitutiva de su origen:

> … la necesidad de ocultar el fundamento violento de la política y el Estado es parte asimismo constitutiva de esa misma violencia. Solo porque ella no aparece en tanto fundamento sino como “recurso extraordinario” es que puede ser entendida como “legítima”, en lugar de aparecer —así ocurriría en los tiempos “premodernos”— en toda su crudeza de instrumento de dominación “extraeconómica”. (pp. 39-40, las comillas pertenecen al autor)

Por su parte, Weber (2002) advierte en el derecho, en tanto norma social, la presencia de un núcleo coactivo:

> Para nosotros lo decisivo en el concepto del "derecho" (que para otros fines puede delimitarse de manera completamente diferente) es la existencia de un cuadro coactivo. éste, naturalmente, en modo alguno tiene que ser análogo al que hoy en día nos es habitual. Especialmente, no es ni mucho menos necesaria la existencia de una instancia "judicial". El clan mismo puede representar ese cuadro coactivo (en los casos de venganza de la sangre y de luchas internas), cuando rigen de hecho, para las formas de sus reacciones, ordenaciones de cualquier índole. Cierto que este caso está en el punto límite de lo que todavía puede calificarse de "compulsión jurídica”. (p. 28, la comillas pertenece al autor)

La legitimidad del poder político remite a la presencia de un título de poder (Bobbio: 1990b). Quien lo detenta debe exhibir credenciales que conviertan el poder de mando en derecho de mando. La legalidad se refiere al ejercicio del poder, vale decir, el que se lleva a cabo según las normas establecidas, de modo tal de garantizar que prime cierta racionalidad por sobre las pasiones humanas, como afirma Bobbio. De esta manera, la legitimidad de la figura del gobernante deviene el fundamento de su derecho de mando y la legalidad es lo que fija su deber. Según Schmitt, *legitimidad* significa conforme a derecho, mientras que *legalidad* significa conforme a la ley (2009a, p. 125). Desde la perspectiva del gobernado, la legitimidad del poder político se constituye en el fundamento de su deber de obediencia y la legalidad es su garantía frente al abuso de poder (Bobbio: 1990b).

Ahora bien, ¿la violencia que se vincula al poder político es la que está presente en su origen o la que se emplea en su ejercicio? De acuerdo con Antonio Negri (1994), se despliegan diferentes violencias vinculadas con el poder político. Una de ellas es la que ejerce el poder político ya instituido y la otra es la violencia popular, que también participa en la legitimación del poder político moderno. Negri afirma que el poder constituyente no es solo esa fuente impetuosa, disruptiva, omnipotente y expansiva que produce las normas constitucionales de todo orden político y jurídico, sino que es también el sujeto mismo de esa producción. Explica además que en el poder constituyente resiste la constitucionalización: “La potencia que esconde el poder constituyente es rebelde a una integración total en un sistema jerarquizado de normas y competencias… siempre el poder constituyente permanece extraño al derecho” (p. 17). El poder constituyente es fuente y sujeto de

producción de la normatividad jurídico-estatal. El autor ubica al poder constituyente entre el poder carismático y el racional del primero posee la violencia de la innovación y del segundo, la instrumentalidad constitutiva. Las dos violencias en cuestión son la originaria, propia del poder constituyente, y aquella orientada a frenar ese poder en aras de establecer el orden jurídico. Aunque las violencias fundan leyes, la primera excede el orden jurídico que ella misma funda. Hay un plus de esta violencia constituyente que requiere ser suprimido por la vía de la violencia política o del consenso o de ambos: "… el triunfo máximo de la moderna 'racionalización' del dominio, es que el componente de la fuerza quede oculto, *disuelto* —aunque latente — en el consenso, a través de ese 'olvido social' que llamamos renegación" (Grüner: 2007, pp. 48-49).

Entonces, el orden político porta dicha violencia originaria como parte de su herencia civil, "el asesinato intrapolítico de Rómulo que repite miméticamente aquel extrapolítico de Caín" (Esposito: 1997, p. 31). En este punto se sitúa *Tótem y tabú,* trabajo que permite reflexionar sobre el surgimiento del poder político, de cuya exhumación genealógica se advierte el patrón de dicho poder: la horda primitiva, el asesinato del padre primordial y la concomitante civilización. El término psicoanalítico *renegación (Verleugnung*) es empleado por Grüner para dar cuenta del mecanismo que opera en la violencia fundante del poder político-estatal. Roudinesco y Plon: (2008) señalan que Freud apela a este término en 1923 para designar un mecanismo de defensa a través del cual un sujeto se rehúsa a reconocer la realidad de una percepción negativa. En un primer momento, lo utiliza referido a la organización de la genitalidad infantil, luego lo entiende en tanto mecanismo propio del reconocimiento de una falta en la diferencia de sexos, y por último lo vincula con el proceso de la psicosis en un sentido contrario a la represión, que es el mecanismo de las neurosis. "Así como el neurótico reprime las exigencias del ello, el psicótico niega la realidad exterior para reconstruir una realidad alucinatoria" (p. 941).

Hobbes (2003) es un autor clásico en el que se puede apreciar con suma claridad la violencia del poder constituyente, presente en el estado de naturaleza, y la violencia estatal. Los individuos libres e iguales en el estado de naturaleza transfieren sus derechos —con la excepción del derecho a la vida— a un tercero (el soberano), quien queda investido de autoridad para actuar en nombre del Estado. Con la constitución de un poder común la violencia no se extingue —como el miedo —, sino que se torna virtual. El soberano se expresa como una única terceridad que detenta un uso exclusivo y legítimo de la coacción en nombre de una multitud a la que representa (el Estado) con el fin de salvaguardarla de la violencia natural. Se puede afirmar que la violencia es el elemento que caracteriza a lo político en Hobbes, autor que con enorme diafanidad advierte su carácter paradojal (Zarka: 1997). Desde la perspectiva hobbesiana, la aptitud humana para la vida social es adquirida a partir de que el hombre observa los dictámenes de la ley natural movido, fundamentalmente, por la pasión del miedo a la muerte violenta.

El soberano hobbesiano (hombre o asamblea de hombres) no crea la paz, más bien conserva políticamente la situación prepolítica establecida a la hora del pacto (Negro Pavón: 1977, p. 79). El temor del súbdito es temor al castigo, y de todas las pasiones es el que más sujeta al hombre a la ley. Al respecto, Castoriadis (2010) reconoce que Hobbes tiene razón al advertir que el miedo es la piedra angular de las instituciones, miedo que no se reduce a ser despojado de la vida física, sino a todo se disuelva, incluso el sentido (p. 127). La violencia política es el

recurso legítimo de la agencia estatal que impacta sobre los cuerpos. Weber y Hobbes coinciden respecto de la relación entre la violencia y el poder político, en tanto este poder ejerce la exclusividad del ejercicio de la violencia. La legitimidad del poder político reposa en el consentimiento de hombres libres e iguales plasmado en el contrato que es el fundamento del Estado. Por ende, la violencia del poder político es legítima desde su origen y está centralizada, a diferencia de la violencia descentralizada y destructiva del estado de naturaleza. En el pensamiento del filósofo inglés la guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza hobbesiano encuentra su explicación en la violencia de cada individuo, violencia que se desprende de la condición de igualdad y libertad naturales. La igualdad natural genera la lucha por el dominio de hecho de unos sobre otros, puesto que no existen jerarquías naturales ni acordadas que otorguen a algunos hombres el derecho de mando y a otros el deber de obediencia. De esta condición de igualdad deriva la desconfianza y la competencia, las cuales, junto con la gloria, son las causas de la guerra ante la ausencia de un poder común. Es importante destacar que se hace referencia a una noción de legitimidad que ya no se coagula en el elemento religioso ni del orden natural, sino en el contrato y el consentimiento plasmado en él. De esta manera, el derecho a gobernar tiene en el contrato su fundamento y en el consentimiento su principio de legitimidad.

Respecto del impacto físico de la violencia, Hobbes se apoya en evidencias que han probado que las penalidades físicas son eficaces en el cambio comportamental del destinatario. De este modo, el ejercicio de la violencia política se desprende de la concepción antropológica pesimista —*homo homini lupus*— y de la imperiosa necesidad de orden político-jurídico como salvaguarda de la vida. En este sentido, al constituirse esta necesidad en un fin colectivo la autolimitación de las libertades humanas se hace posible e insoslayable. El miedo del súbdito a la espada pública es necesario para el ejercicio del poder político desde esta perspectiva, pero, tal como lo ha advertido Maquiavelo, debe ir acompañado de alguna instancia consensual. Es importante destacar que el consenso está presente en el momento del surgimiento del poder común a través del contrato *(pactum unionis)*. Maquiavelo ha señalado que la falta de consenso deja el camino abierto al odio del pueblo y al retiro de la base de apoyo más segura y fácil de conservar para quien detenta el poder público, “de tal manera que si se ha granjeado la simpatía popular, es imposible que haya alguien que sea tan temerario como para conspirar” (Maquiavelo: 1989, p. 115).

Para ambos autores el miedo es capitalizado políticamente en aras de la obediencia civil, de la paz y el orden. Tras el pacto, el objeto de miedo principal es subrogado por el miedo al castigo estatal. En este punto, se puede apreciar la renegación de la violencia originaria. La obediencia civil podría explicarse no solamente en virtud del miedo del súbdito al castigo público. El miedo a la muerte violenta en Hobbes debe ser sustituido por el consenso, el cual exige el olvido de la violencia primigenia. Es decir, a los efectos del establecimiento del Estado, “la violencia del poder constituyente es alienada en el poder político, quien por su carácter representativo actuará en nombre del conjunto” (Grüner: 2007, p. 46). Para que se efectúe esta operación, es necesario que el sujeto de la obediencia política olvide la violencia fundadora de la estatalidad.

Grüner lleva a cabo un planteo interesante respecto a la renegación de la violencia fundante del poder político. El autor afirma que el Estado moderno es la subjetivación de la violencia objetiva que fue renegada. La legitimidad social se

apoya en dicha subjetivación que es su fuente. Siguiendo a Marx, argumenta que el Estado, lejos de constituirse en la síntesis del interés general, es un instrumento de dominación al servicio de los intereses de clases. La apelación a la idea de una libertad e igualdad naturales está al servicio del solapamiento de las desigualdades económico-sociales del sujeto de la obediencia. La igualdad política y la igualdad jurídica (todos los hombres son iguales ante la ley) de los individuos tomados en un sentido abstracto es el artilugio funcional para el ocultamiento —¿y por qué no de la legitimación?— de las desigualdades socioeconómicas. Respecto de la violencia estatal, los súbditos la han incorporado (subjetivado) como si sobre la base de la obediencia operara el convencimiento de estar obedeciéndose a sí mismos. Grüner advierte la matriz de la razón capitalista de dominación invisible, dominación que se desdibuja como tal, al punto de ser asumida como producto de la voluntad de agentes libres e iguales que transfieren en el poder estatal su poder constituyente (p. 55).

La puesta en acto de la violencia política asume su rostro visible cuando se advierte que la obediencia civil está bajo amenaza. Grüner establece en este punto una analogía con el psicoanálisis: la violencia del Estado se manifiesta a modo de superyó cuando fracasa la autorrepresión del sujeto de la obediencia. La condición de igualdad política y jurídica de los súbditos —fetichismo de la igualdad jurídico-política en términos de Grüner—, es funcional al servicio del ocultamiento de la desigualdad socioeconómica, condición que activa en los súbditos el mecanismo de identificación que Freud (1921/2004b) aborda en su reflexión sobre las masas. Los iguales dirigen su amor hacia un mismo objeto (el Estado-padre) que los ama por igual. En virtud de este amor es posible la obediencia, el impacto eficaz de la Ley. Este amor es el que sujeta la parte al todo —el sujeto a la sociedad política— mediante la sublimación de la culpa y la obediencia retroactiva al padre. La obediencia nace de la culpa frente a una experiencia violenta y es una obediencia autoimpuesta. Desde la perspectiva de Freud, la obediencia civil posee un carácter retrospectivo en tanto es obediencia al padre primordial según la hipótesis de la horda primitiva. Tras la ejecución del protopadre de la horda, a la obediencia posterior a sus subrogados se le agrega la exigencia de reconciliación con el padre muerto..

CAPÍTULO 3. FREUD Y LO POLÍTICO

La historia primordial de la humanidad está, pues, llena de asesinatos.
Sigmund Freud

Dimensión política del pensamiento freudiano

El pensamiento de Freud permite discernir una dimensión política a partir de sus textos sociales. Como se desarrolló en los capítulos anteriores, Schmitt (1990a, 1990b, 2009) Lefort (2004), Mouffe (2021) y Wolin (1960), entre los principales autores y autoras de la tradición de discurso del pensamiento político occidental, brindan claves de lectura en la investigación sobre la noción de lo político en los textos en cuestión.

Se puede hallar la dimensión política del pensamiento de Freud en sus reflexiones sobre la Kultur. El autor se aproxima al campo de indagación de la teoría política al constatar la dimensión colectiva del síntoma del sujeto. Freud Interpela en el ámbito colectivo el síntoma neurótico, el cual testimonia un malestar colectivo de índole estructural. Por ejemplo, al analizar la naturaleza de la relación entre el líder y los miembros de la masa, el fundamento de la guerra y la obediencia, el origen y la finalidad de la cultura y sus formaciones, el psicoanálisis y la teoría política convergen en un campo de interés compartido..

Como indica Paul Roazen (1971), el problema de la autoridad vincula al psicoanálisis freudiano con la filosofía política, la cual tiene como problema la armonización entre la libertad individual y la represión social. Freud hizo suyo este problema al reflexionar sobre la relación entre el individuo —pulsiones o inclinaciones naturales— y la sociedad —pautas externas de represión—. Su interés por la masa, es decir, por un sujeto con presencia y accionar en el ámbito social, es movilizado más por su interés en el desarrollo de la psicología del yo que por inquietudes científicas sobre la propia masa. Ahora bien, si la dimensión de lo colectivo cobra importancia a los ojos de Freud es debido a su conexión con el inconsciente: “Es cierto que el psicoanálisis ha tomado por objeto la psique individual, pero a raíz de su exploración no podían escapársele las bases afectivas del vínculo del individuo con la sociedad” (Freud: 1913/2003a, p. 190). La psiquis se configura en lo social, en la intersubjetividad, razón por la cual el autor integra este campo en el conjunto de sus exploraciones.

Freud nunca desconoció las gravitaciones de lo social en la vida del sujeto individual, dadas las relaciones que este tiene con su entorno. El otro social está presente de diversas maneras, motivo por el cual, para el autor, la psicología individual es al mismo tiempo psicología social. Así, el psicoanálisis freudiano y la teoría política comparten un mismo fin o propósito, a saber: la autonomía del sujeto político y de los pacientes —sujetos reflexivos y críticos—, concebida tanto en un sentido individual como colectivo. La existencia del sujeto humano es inescindiblemente psíquica y social; toda existencia humana es una existencia social.

Al respecto, Freud (1921/2004b) es elocuente cuando, en la Introducción de *Psicología de las masas y análisis del yo,* afirma la convergencia de la psicología individual y la psicología social, pues el otro está presente desde el inicio mismo de la vida anímica del hombre como modelo, objeto, auxiliar y enemigo. En este sentido, las relaciones sociales que los humanos establecen con un otro significativo, profundamente estudiadas por Freud, son diferenciadas de los

procesos narcisistas en los cuales la satisfacción pulsional se escinde del otro social. La investigación de ambos procesos anímicos se ubica dentro del campo de la psicología individual y no admite su escisión de la psicología de las masas o social, la cual se enfoca en el individuo en tanto miembro de un colectivo —pueblo, casta, estamento, linaje, institución o multitud organizada como masa—. Freud advierte a lo largo del tiempo las relaciones recíprocas entre el individuo natural y la cultura. Las vivencias de los tiempos primordiales constituían un terreno más amplio de los conflictos entre el ello, el yo y el superyó discernidos por el psicoanálisis en el mapa más acotado de lo individual (Freud: 1915/2013a).

> En este el Sujeto Freudiano es lo mismo que la civilización: la oscura satisfacción del Superyó, el castigo por la deuda y la culpa, la irreductibilidad del Mal, constituyen la inercia que en una misma tipología reúnen al sujeto con la Ciudad. (Alemán: 2007, p. 17)

Como se observó, psicoanálisis y política —en tanto arte de gobernar— son concebidas como profesiones imposibles junto a la educación, en virtud de la *insuficiencia del resultado,* como profesiones sin conclusión (Freud: 1937/2007a). La imposibilidad radica en que se sabe *a priori* un desajuste entre sus fines y sus resultados. Están condenadas a producir un saber y una práctica posibles, y expuestas a la realidad con la cual tropiezan: el deseo humano (Assoun: 2003), y confrontadas, también, a la omnipotencia del ser humano (Roiz: 2013).

En esta línea, los hallazgos de Freud dentro de la clínica cobran interés más allá de ella y alcanzan al orden colectivo. Sus reflexiones sobre lo político no se presentan en su obra de forma sistemática, razón por la cual se requiere un trabajo de indagación en sus principales textos sociales, a los efectos de sistematizar lo que aparece disperso. En su “Presentación autobiográfica”, afirma que durante la edad escolar un compañero mayor devenido luego político ejerció influencia en él, despertándole el deseo de estudiar derecho e incursionar en la actividad política (Freud: 1924-25/2013b). En el “Posfacio”, Freud aclara que al final de su vida regresa a sus inquietudes primigenias, aquellas que lo movilizaron de joven, es decir, los problemas del orden de la cultura. Como afirma Assoun (2003), era necesario imponerse un rodeo que fuera desde el saber del síntoma, relegando la pasión por la cultura, a los fines de volver a ella más adelante. Desde el saber del síntoma, Freud arroja luz sobre el campo social. No se trataría de extrapolar el material del síntoma neurótico al plano colectivo; sino más bien hacer del saber del síntoma la llave de ingreso a la verdad de la realidad social, a los fines de dilucidar las fuerzas inconscientes reprimidas presentes ella. Por lo tanto, la naturaleza de la realidad social es pasible de ser interrogada desde el saber del psicoanálisis en virtud de que el escenario sociopolítico, así como el de la historia de la cultura y la religión, no es más que una ampliación del escenario inconsciente del sujeto (Mayor y Talagrand: 2007). Escudriñar estas fuerzas apunta a devolverle a la razón esa cuota de irracionalidad inadvertida que la consume (2007).

En “El malestar en la cultura”, el autor advierte especialmente sobre la transferencia de saber de un campo a otro:

> Yo no sabría decir si semejante ensayo de transferir el psicoanálisis a la comunidad de cultura es disparatado o está condenado a la esterilidad. Pero habría que ser muy precavido, no olvidar que a pesar de todo se trata de meras analogías, y que no solo en el caso de los seres humanos, sino también en el de los conceptos es peligroso arrancarlos de la esfera en la que han nacido y se han desarrollado […]. A pesar de

> todos estos obstáculos, es lícito esperar que un día alguien emprenda la aventura de semejante patología de las comunidades culturales. (Freud: 1930/2006b, p. 139).

Así, la investigación en los textos sociales de la obra freudiana permite configurar la noción de lo político en su pensamiento, entendiendo por *lo político,* en un sentido amplio, aquellos asuntos relacionados con la comunidad, con el *vivir juntos*. La noción de comunidad en Freud remite a un acuerdo compartido por el conjunto de sus miembros: “Si una comunidad se basa en el acuerdo acerca de ciertos puntos cardinales, es natural excluir de ella a quienes abandonan ese terreno común” (Freud: 1924-25/2013a, pp. 49-50).

Freud (1913/2003b) pone de manifiesto que el psicoanálisis sorteó los límites del abordaje fisiológico y reclama el interés de otros saberes, a los cuales se aproxima y a los que vincula con la patología psíquica. Entre ellos, los que abordan los temas y problemas inherentes al orden colectivo: la filosofía, la sociología y la historia de la cultura. Esta vinculación se fundamenta en el vínculo entre el individuo y la sociedad. La filosofía en general —la filosofía política, se entiende, estaría incluida— es movilizada por los hallazgos del inconsciente, expediente que el mismo Freud reconoce que se ha constituido en un tema de indagación en los filósofos, pero en sentidos no convergentes con el propio psicoanálisis. En este campo, Freud comprende que el inconsciente ha sido concebido en un sentido místico, abstracto sin poder ser demostrado, o bien ha quedado esfumado al equipararse lo anímico con la consciencia. No obstante reconoce —en una entrevista que le realiza en 1926 el periodista George Sylvester Viereck— que tanto de la literatura como la filosofía ha recibido aportes. En este sentido, reconoce a Friedrich Nietzsche como el primer psicoanalista que anticipó algunos de los hallazgos del psicoanálisis (Motta: 2016).

Si bien su trabajo más tardío asumió un cariz especulativo y se apartó un poco de la observación empírica, Freud (1924-25/2013a) considera que procuró no volcarse a la filosofía, disciplina frente a la cual él mismo se asume con una limitación constitutiva. Asimismo, el psicoanálisis se ha convertido en un interés para la historia de la cultura, al volcar sus premisas a la psicología de los pueblos, de modo tal de abrir líneas nuevas de investigación y novedosos abordajes, produciendo aportes sobre los orígenes de las instituciones de la cultura. El psicoanálisis logra una comprensión más profunda de estas al dar cuenta de los impulsos psicológicos intervinientes en su constitución. Las operaciones psíquicas del individuo y las de la comunidad comparten la misma fuente dinámica.

Con independencia de las diferentes miradas sobre las contribuciones del psicoanálisis a cada una de las disciplinas del campo de las ciencias sociales y humanidades, se ha de entender que cualquier intento por comprender la realidad de las relaciones sociales despojada de la noción de inconsciente su comprensión queda mutilada (Assoun: 2003). De esta manera, el psicoanálisis ofrece un punto de vista insoslayable al campo de estas ciencias. Al decir de Assoun, no se trata de aplicar el psicoanálisis a las ciencias sociales, sino de invitar a que estas hagan uso de sus hallazgos. En sintonía, desde el campo de la teoría política contemporánea, Mouffe —quien abreva en el psicoanálisis en sus reflexiones teóricas— afirma: “Resulta, por lo tanto, crucial para la teoría democrática tomar en cuenta la dimensión afectiva de la política, y para esto es necesario un serio intercambio con el psicoanálisis” (2021, p. 32). Estas son las palabras de Freud que dan sentido a la indicación de la autora: “Conocedores del hombre y filósofos nos han enseñado desde hace mucho que caeremos en un error si concebimos nuestra inteligencia

como un poder autónomo y descuidamos su dependencia de la vida afectiva" (1915/2013a, p. 288)

El psicoanálisis freudiano constata el impacto de las exigencias de lo social en la etiología de las neurosis, como se ha afirmado. Si bien se enfoca con especificidad en la psiquis individual no desatiende el vínculo afectivo entre el ser humano y el orden colectivo o social. En este sentido, la comprensión de las neurosis de los sujetos iniciada por Freud abre el camino a la de las instituciones del orden de la cultura. Más aún, el interés de Freud en la cultura procede de una necesidad: la que va del saber del síntoma al de la propia cultura (Assoun: 2003, p. 28). El saber del síntoma del sujeto constituye un bagaje de claves para esclarecer problemas de la vida en común. Expresado de otra manera, la dilucidación de la constitución de la subjetividad requiere, desde esta perspectiva, la apelación a lo colectivo, a su origen y devenir histórico.

El origen del conflicto infantil se encuentra en el origen histórico de un conflicto colectivo. Las neurosis son entendidas como los intentos de solución del sujeto —caricaturas, al decir de Freud— orientadas a la compensación de deseos y se constituyen en una tarea de las instituciones de la cultura. Freud apela al término *caricaturas* para referirse a las producciones de la cultura: "Uno podría aventurar la afirmación de que una histeria es una caricatura de una creación artística; una neurosis obsesiva, de una religión; y un delirio paranoico, de un sistema filosófico" (1913/2003a, p. 78). La relación que guardan las neurosis con lo social es que estas procuran, valiéndose de medios particulares, alcanzar un mundo de fantasía placentero, un refugio frente a las insatisfacciones de la sociedad humana (p. 78). De este modo, permiten aprehender la lógica compensatoria que estructura el orden social —fondo erótico reprimido— (Assoun: 2003). De ahí el término de *formaciones asociales* que Freud (1913/2003a) les asigna a las neurosis: estas evitan la sociedad, las instituciones comunes; son la operación de un sujeto que le da la espalda a la comunidad, que se margina precisamente al apartarse de la realidad social. De este modo, las neurosis poseen un carácter asocial, en tanto testimonian el esfuerzo del sujeto por sustraerse al orden social, procurándose un asilo en el registro de tiempos pasados.

Freud entiende por cultura todo aquello que eleva la vida humana de la condición animal, incluido el saber sobre el gobierno de la naturaleza y la obtención de bienes, así como también las normas regulatorias de los vínculos sociales y la distribución de los bienes. La empresa cultural es la obra más relevante que el género humano se ha dado a sí mismo; no obstante, los seres humanos constituyen virtualmente su principal enemigo.

En este sentido, Juan Pablo Pinto Venegas (2021) invita a leer el concepto de cultura en Freud en tres líneas de investigación. En primer lugar, se propone investigar cultura en la tensión irreductible entre las aspiraciones pulsionales del sujeto y el desarrollo del orden cultural. En segundo lugar, la cultura se explora como síntoma. En este sentido, la religión, el arte y la organización económica, social y política son patrimonios culturales, formaciones de compromiso, semejantes en estructura a los síntomas neuróticos y a las formaciones del inconsciente. Por lo tanto, y respecto a la organización de una comunidad, Freud emplea en "El porvenir de una ilusión" —como bien señala Pinto Venegas— *una cultura* en lugar de *la cultura,* a los efectos de dar cuenta del malestar como irreductible al orden cultural en el primer caso, y del malestar como pasible de ser menguado en el segundo caso, sin que ambas expresiones sean excluyentes. En tercer lugar, indaga en la tensión/complementariedad entre cultura y sexualidad, línea investigativa que guarda relación con la primera.

La vida humana es inviable en la ausencia de un orden colectivo que regle las relaciones sociales. La aceptación de dicho orden implica para el sujeto individual gravosas renuncias, de ahí el permanente conflicto de este con dicho orden. Por tal motivo, se ha de proteger la cultura de la hostilidad de su artífice. Desde la perspectiva del autor, el surgimiento de la cultura y de la propia organización colectiva u orden vinculante de la convivencia van de la mano. La *kultur* se cimenta sobre la renuncia pulsional y la compulsión al trabajo que provoca la rebelión/oposición de los afectados por tales sacrificios (privaciones), constituyéndose en un factor amenazante para ella.

La cultura, en el enfrentamiento con su mayor obstáculo, la disposición pulsional originaria agresiva y autónoma del ser humano, no es la responsable en su totalidad del padecimiento psíquico ocasionado a partir de las restricciones impuestas a la satisfacción pulsional. El carácter irreductible del malestar se funda en la imposibilidad del cumplimiento absoluto del programa del principio del placer, pues existe un resto siempre presente de insatisfacción, tanto en el plano individual como social, un imposible de resolver. Desde la perspectiva de Freud, la cultura o la civilización se asienta en la constitución turbulenta del sujeto, por lo tanto, el problema (inercia) con el que se enfrenta la cura es el mismo con cual debe lidiar la cultura en vistas a una transformación; la culpa, el castigo, la irreductibilidad del mal (Alemán: 2007).

Freud sostiene que la afirmación respecto del incremento de las afecciones de la vida psíquica como efecto de la cultura no expresa, al menos totalmente, el estado de la cuestión. El autor entiende que la represión del sujeto es capaz de independizarse de las exigencias de la cultura del presente, contemplando que un requerimiento de la prehistoria devino en un legado de los seres humanos. La represión del niño de su carga pulsional de manera espontánea constituye una reedición de una pieza de la historia de la cultura. Lo que antaño constituyó una prohibición exterior se ha convertido en una abstinencia interior, así como es posible que un requerimiento de la cultura del presente se torne una disposición constitutiva del sujeto del futuro (Freud: 1913/2003a). Por eso, Pommier (1987) afirma que la represión se instala en el sujeto sin la función interdictora de los padres, dado que no es efecto de una entidad interdictora en particular. Muestra así que el poder político está desentendido de la represión.

Surgimiento y fundamento del orden colectivo

A los efectos de arrojar luz sobre el orden cultural, es necesario abordarlo desde el punto de vista de su génesis. La significación de los hechos de la cultura desde el prisma freudiano es histórica, en el sentido de su origen, al mismo tiempo que psicológica, en tanto origen significativo que el saber del inconsciente tiene que dilucidar (Assoun: 2003). Su apuesta es abordar el orden colectivo desde el lenguaje del síntoma, el cual se descifra en el plano del sujeto individual. El origen común de la especie humana ha dejado huellas inconscientes que persisten, que siguen activas en la psiquis individual. Lo colectivo es una formación del inconsciente. Desde esta perspectiva, los límites entre lo colectivo y lo individual son insostenibles (Major y Talagrand: 2007).

La teoría según la cual de la hipótesis de la horda primordial proviene el conjunto de instituciones de la cultura es el desarrollo central de *Tótem y tabú* (Freud: 1913/2003a). La hipótesis respecto de que la primitiva organización social fue la de la horda salvaje bajo el dominio de un macho fuerte es tomada de Charles

Darwin, quien la formula a partir de la observación de las costumbres de los monos superiores. Aunque esta hipótesis nunca fue comprobada empíricamente, Freud entiende que debe de ser supuesta a partir de los fantasmas del neurótico. Por otra parte, de James William Atkinson, se sirve de la idea de la asociación de los hijos varones y su rebelión contra el padre. A su vez, William Robertson Smith aporta los elementos relativos a la formación social luego del parricidio: el totemismo y la exogamia.

Freud (1924/2013b) aclara que el uso de la hipótesis está destinado a completar las teorías, que constituyen el canal de expresión de la experiencia. La hipótesis suplementa la observación directa. Más adelante, agrega que él nunca se desvinculó de la observación —material analítico— por dedicarse a la especulación. Contra quienes desdeñan esta hipótesis por considerarla una simple historia (novela), el autor la considera: su validez depende de la capacidad de dotar de inteligibilidad nuevos ámbitos (Freud: 1920/2004a). En “El malestar de la cultura”, alude a ella como una “historia verosímil” (Freud: 1930/2006b, p. 127) y en el apéndice de *Psicología de las masa* apela al uso de hipótesis, al referirse al mito científico del padre de la horda primordial. Allí indica que el padre fue erigido como creador del universo y fue el autor de la primera masa al engendrar a sus hijos (Freud: 1921/2004b).

Tal como afirma Roger Dadoun (1984), Freud valora las reconstrucciones prehistóricas y antropológicas no porque se ajusten a la realidad pasada, sino en la medida que evidencian la acción de los factores psicológicos en la organización primigenia del orden social. El mito no ha perdido actualidad, como indica Pommier (1987), en virtud de la verdad de su estructura de ficción. En este sentido, la fecundidad del mito científico no radica en tanto recurso explicativo de la génesis del orden social, sino más bien como ejercicio de dilucidación de los procesos psíquicos que participan en la organización social humana. ¿Cuál sería la razón para indagar las evidencias históricas de este mito científico si se lo encuentra en el guion de la vida de cada humano? (Ventura: 2009).

En la nota introductoria al *Tótem y tabú*, James Strachey (2003a) afirma que esta obra ha sido uno de los principales aportes de Freud a la antropología social. Sin descartar esta afirmación, se podría ampliar su alcance a la teoría política, campo sobre el cual se conduce la exploración en el pensamiento del autor. Este libro, organizado en cuatro ensayos, constituye un trabajo fecundo para la reflexión teórico-política, puesto que aporta elementos para repensar el surgimiento de las instituciones públicas, de las leyes, del poder político, del derecho, así como la índole de la autoridad de la figura de mando en el marco de una comunidad organizada. El autor descubre que el ejercicio de poder de mando halla su base en el propio interior del sujeto (aparato psíquico), el último extremo de la interiorización de la estructura social en la dimensión individual históricamente advenida (Rozitchner: 2003).

El interés de Freud en la vida anímica de los pueblos denominados salvajes o semisalvajes es contemplado bajo una condición —bajo un permiso—: si se habilita para que sea discernido como un estadio predecesor, conservado, del desarrollo humano. Bajo la aceptación de esta premisa es posible hallar convergencias entre la psicología del neurótico y la de los pueblos naturales (Freud: 1913/2003a). ¿Qué material substantivo, de interés para el psicoanálisis, ponen en evidencia estos pueblos? Los deseos incestuosos amenazadores, objeto de rigurosas represiones. Freud escoge aquellas comunidades que, según los aportes de determinados

etnógrafos, son los menos evolucionados del continente más joven, Australia. Estos pueblos naturales, entre otras características, no conocen una autoridad pública bajo la figura de un príncipe o rey. La autoridad es ejercida por una asamblea de hombres adultos con facultad para la toma colectiva de decisiones.

Pese a la rusticidad en la que se hallan inmersas estas comunidades, sus miembros observan ciertas normas que rigen para todos por igual: impera la isonomía. Estas normas incluyen la prohibición del incesto y la de matar al tótem. Coinciden, advierte Freud (1913/2003a), con los crímenes del *Edipo rey,* de Sófocles, y los deseos primordiales de la niñez. La organización social de estas comunidades naturales se presenta bajo el sistema del totemismo. Cada tribu se divide en estirpes o clanes más pequeños que llevan el nombre de un tótem, es decir "un animal comestible, inofensivo, o peligroso y temido; rara vez una planta o una fuerza natural (lluvia, agua) que mantienen un vínculo particular con la estirpe entera" (p. 12). El tótem se constituye, en primer lugar, en el antepasado de la estirpe (espíritu protector) al que se le debe obediencia sagrada. Constituye un elemento cohesionador del clan, al mismo tiempo, y en virtud de ello, se observa en él un elemento configurador de una identidad colectiva clánica, una identidad común. El parentesco totémico se impone por encima del vínculo sanguíneo y por encima de un territorio delimitado.

Freud afirma más adelante que la fórmula del totemismo requiere efectuar una sustitución, la del animal totémico por el padre primordial. El sustituto del padre primordial promueve los mismos sentimientos ambivalentes en los miembros del clan que los observados en el complejo de Edipo:

> El psicoanálisis nos ha revelado que el animal totémico es realmente el sustituto del padre, y con ello armonizaba bien la contradicción de que estuviera prohibido matarlo en cualquier otro caso, y que su matanza se convirtiera en festividad, que se matara al animal y no obstante se lo llorara. (p. 143)

El tótem es un elemento que tras la muerte del padre de la horda configura la percepción de lo común en el clan, de lo común en tanto conjunto de normas a las que todos están obligados. No es el suelo, no es la sangre, es el tótem el que introduce dicha percepción que posibilita la configuración de lo común en la conciencia de los pueblos de los que Freud se sirve de referencia. En el sistema totémico, la visibilización de lo común, de lo colectivo también se observa en el castigo a las transgresiones a una de las interdicciones totémicas, la de mantener vínculos sexuales entre los miembros del mismo tótem e incumplir con la exogamia. El clan se atribuye el poder de castigar, como si la afrenta recayera sobre el conjunto social, como si fuese necesario resguardar a la comunidad "de un peligro que amenaza o de una culpa oprimente" (p. 14).

El tabú, que a diferencia del totemismo se halla enajenado del sentir del presente, sigue en pie, aunque en versión negativa y orientado a otros contenidos. Está presente tanto en la vida anímica individual como en la vida común. Freud se detiene en el significado y procedencia del término, coligiendo que la expresión *horror sagrado* constituiría el mejor equivalente a su sentido. El tabú es todo aquello —personas, objetos, lugares o estados pasajeros— que se considera fuente o portador de cualidad misteriosa. Tabú también se considera a la prohibición que se desprende de dicha cualidad. Freud recurre a la filosofía moderna, concretamente, a la ética deontológica, formal y autónoma de Immanuel Kant cuando parangona el tabú con el imperativo categórico "que pretende regir de una manera compulsiva y desautoriza cualquier motivación consciente" (1913/2003a, p. 8). Esta homologación

contradice la plena autonomía de la conciencia moral y de la voluntad respecto de las inclinaciones subjetivas, conciencia capaz de inteligir la ley moral que inspire los actos del sujeto kantiano. La conciencia moral en Kant no posee un carácter innato; es el efecto de un operador externo al sujeto (Miller: 2015).

En “El malestar en la cultura”, al referirse al sentimiento de culpa, la propia angustia social frente a la pérdida de amor, Freud afirma que en el caso del niño pequeño está sobreentendido, y en muchos adultos la comunidad humana global sustituye a los padres o a alguno de ellos (Freud: 1930/2006b). Contra los maestros de la ética, argumenta el autor, la conciencia moral no es un juez incorruptible, sino que en su origen es angustia social. Si una comunidad abole los reproches y se liberan las mociones pulsionales, los seres humanos muestran un espectro variado de actitudes y conductas reñidas con la ética (Freud: 1915/2013a).

El sentimiento de culpa, ligado a la cultura y resultado del conflicto de ambivalencia, adquiere desde su perspectiva una función social, en tanto refuerzo de la meta cultural: ordenar a los hombres mancomunarse en una masa cohesionada (1930/2006b). La cultura emerge a partir de la culpa tras el parricidio del padre de la horda, cuestión que permite apreciar el sesgo conflictivo con la cual la misma cultura se configura. Los hijos parricidas, “al convertirse en culpables y reconocer su culpa, crearon la civilización. Toda la sociedad humana está construida sobre la complicidad de un gran crimen” (Gay: 1989, p. 375). Las huellas de ese asesinato son indelebles; perforan todo el orden cultural. La estructura originaria de la cultura se revela en la hipótesis del asesinato del padre primordial, que marcha de la mano del complejo de Edipo, y es esta hipótesis o mito científico que dota de inteligibilidad al pro,ceso cultural (Assoun: 2003). Se podría afirmar entonces, que el poder de las instituciones de la cultura se sirve del complejo paterno en tanto apoyatura o asiento.

El autor asigna a la comunidad un superyó bajo el cual se desarrolla la *kultur*. Al igual que en el sujeto individual, su origen descansa en las gravitaciones de figuras públicas —políticas, religiosas, sociales—. El desarrollo del superyó de la comunidad como el del individuo están, desde su perspectiva, enlazados. El autor reconoce que las exteriorizaciones del superyó y sus características son más fácilmente aprehendidas en el marco de la comunidad que del propio individuo. La comunidad deviene espejo para discernir lo individual. Al conjunto de estos reclamos y exigencias, que afectan a los vínculos sociales y que la cultura valora en alto grado, Freud lo denomina ética.

Es dable apreciar que las prohibiciones del tabú, de origen ignoto y carentes de fundamento conocido, constituyen, según Freud (1913/2003a) —quien retoma aportes de Wilhelm Wundt—, el código legal primigenio en la historia de la humanidad, presumiblemente antecesor de cualquier sistema religioso. El tabú implica un conjunto de limitaciones a las cuales los pueblos naturales se sujetan, conformando una modalidad universal de legislación, razón por lo cual el autor lo designa una “formación social” (1913/2003a, p. 76). La razón por la cual se acatan las interdicciones se desconoce, y este desconocimiento no despierta la curiosidad en los sujetos de su obediencia. ¿Por qué reviste interés el tabú para el psicoanálisis, como también para las ciencias sociales? Las elucidaciones en torno al tabú dan cuenta de la dimensión colectiva de la realidad social en tanto prohibiciones contemporáneas de índole moral y social cuya obediencia aún persiste. Entre las prohibiciones del tabú de los pueblos naturales y las propias del sujeto civilizado —del sujeto de la cultura—, habría una vinculación (parentesco) de tipo esencial. Freud halla “una concordancia psicológica entre el tabú y las neurosis

obsesivas" (p. 45). De esta manera, la investigación en el tabú colabora en el esclarecimiento de las segundas. Nuevamente, el autor alude a Kant: "… si esclareciéramos el tabú acaso arrojaríamos luz sobre el oscuro origen de nuestro propio 'imperativo categórico'" (p. 31).

Freud toma como referencia las exploraciones y hallazgos de Wundt en los pueblos salvajes australianos y polinesios para destacar que las fuentes del tabú surgen donde nacen las pulsiones más primitivas y duraderas, precisamente, en el miedo al proceder de poderes superiores, demoníacos. El tabú es miedo a dichos poderes, que luego se desplaza de lo demoníaco a las costumbres y la ley. Lo demoníaco, entiende Freud, no puede considerarse un elemento único que cierra el paso a una indagación ulterior sobre las raíces del tabú. Dado que los demonios y los dioses no existen —son construcciones de las fuerzas psíquicas humanas—, es necesario proseguir en la indagación (Freud: 1913/2003a).

El abordaje del tabú desde los contenidos del inconsciente del sujeto individual, tal como lo concibe Freud, no resulta un campo de exploración desconocido; el trabajo en la clínica da cuenta de la presencia de prohibiciones-tabú que imperan sobre los sujetos al igual que en los pueblos salvajes. Entre la enfermedad obsesiva (prohibiciones neuróticas) del sujeto individual y el tabú (prohibiciones de los pueblos salvajes), Freud ad,vierte el carácter inmotivado de las prohibiciones y su enigmático origen (1913/2003a). Tanto en los síntomas neuróticos como en los usos del tabú, la prohibición rectora es la del contacto que se reafirma por constreñimiento interno, contacto que no queda circunscripto al plano físico, sino que extiende al hecho de *entrar en contacto*, de ingresar desde los pensamientos al material prohibido. Otros puntos de concordancia entre ambos son la ejecución de ceremonias y la desplazabilidad, es decir las prohibiciones se mueven de un objeto por vías asociativas a otro hasta cubrirlo, extendiendo así el peligro de contagio por lo prohibido (inclinación de la pulsión inconsciente): "La imposibilidad termina por invadir el mundo todo" (p. 35). La intensidad de la prohibición, de ahí su carácter obsesivo, se explica por la intensidad del placer de contacto que mora en el inconsciente, allí soterrado. Con cada empeño de la pulsión reprimida, la prohibición se torna más severa. La contienda entre estas fuerzas en pugna, su mutua neutralización, produce la necesidad de reducción de la tensión, descarga que en las neurosis genera acciones de compromiso: arrepentimiento, actos de expiación, así como también actos que procuran indemnizar, compensar a la pulsión (libido reprimida) por lo prohibido (1913/2003a).

Ahora bien, las prohibiciones del tabú fueron inculcadas, impuestas exteriormente por alguna autoridad a seres humanos de pueblos primitivos en tiempos remotos. El objeto de prohibición recayó sobre intensas inclinaciones, cuyo placer de violarlas pervive en su inconsciente. "Tras cada prohibición, por fuerza hay un anhelo" (p. 75). A su vez, "Lo que no anhela en su alma hombre alguno, no hace falta prohibirlo, se excluye por sí solo" (p. 297). La afirmación respecto de la externalidad de la prohibición no es pasible de confirmación, afirma Freud. Las prohibiciones más relevantes y más antiguas son las dos leyes del totemismo: no matar al animal totémico y evitar el comercio sexual entre miembros de sexo opuesto del mismo clan. Dicha inculcación fue ejercida con violencia, conservándose en el tiempo como efecto de la tradición respaldada por la figura de autoridad parental y social. Freud no descarta que las prohibiciones sobre intensos anhelos hayan configurado una pieza del patrimonio psíquico heredado.

El contacto con lo prohibido produce dos corrientes enfrentadas, ambivalentes: el deseo de transgredir las prohibiciones del tabú (el placer de lo

prohibido) y el miedo a actuar en consecuencia. Expresado en otros términos, la obediencia al tótem asume un carácter escindido que se explica a partir de la ambivalencia hacia el objeto que el tabú prohíbe. Freud equipara el placer de cada miembro de los pueblos naturales y el placer del neurótico; en ambos permanece inconsciente, y en uno y otro el miedo es más intenso que el placer; de allí la obediencia. Matar —al animal totémico— y el incesto constituyen los placeres más antiguos e intensos —núcleo de la neurosis—, punto central del deseo infantil, según las exploraciones psicoanalíticas.

El deseo de matar y el incesto constituyen privaciones que atraviesan al conjunto de los mortales y son las que han dado origen a la cultura (Freud: 1930/2006b). De esta manera, estos dos preceptos-prohibiciones del totemismo reflejan la correspondencia entre el orden social totémico y el núcleo de la psicología de la neurosis. Dicho núcleo de hostilidad se sofrena a partir de la interiorización de la compulsión externa, lo cual da cuenta de la evolución humana, dando lugar a la instancia anímica del superyó (1930/2006b). La vuelta hacia adentro de la pulsión de agresión da cuenta del origen de la conciencia moral (1924-25/2013b).

Freud (1921/2004b) explica que, en virtud del amor, el narcisismo encuentra sus diques. El protopadre de la horda primordial es el arquetipo del narcisismo y el amor de los hijos entre sí ,(ligazones de meta sexual inhibida), compelidos a ello por la imposibilidad sexual impuesta por el conductor, se constituyó en su freno. El amor es factor de cultura en tanto pone frenos al narcisismo. El amor es reconocido como base de la *kultur* junto con la compulsión al trabajo.

Por otra parte, apela a la noción de contrato social como fundamento de la organización social. Al igual que autores de la teoría política como Hobbes, Locke y Rousseau, entre otros, el contrato es precedido por un estado conflictual que se debe superar para iniciar un orden político. No obstante, a diferencia de la teoría contractualista que lo concibe como un acto entre individuos libres e iguales, el que se da entre los hijos —que sí son libres e iguales entre sí— y el padre —a través de sus sustitutos— descansa en una desigualdad natural. Freud afirma que el conflicto de los hermanos por la herencia del padre asesinado lleva en un momento a la comprensión por parte de estos de los peligros que representa la continuidad de sus refriegas. A esta toma de conciencia se le agrega un elemento de la memoria colectiva: el recuerdo de la gesta compartida de liberación llevada a cabo contra el padre de la horda y las ligazones de sentimientos entre los hermanos. La aparición de estos sentimientos junto al entendimiento del carácter inconducente de la lucha llevan a los semejantes a pactar un orden común: “Nació la primera forma de organización social con *renuncia de lo pulsional,* reconocimiento de *obligaciones* mutuas*,* erección de ciertas *instituciones* que se declararon inviolables (sagradas); vale decir el comienzo de la moral y el derecho” (Freud: 1939/2007b, p. 79). De la cita se desprende que el fundamento de un orden común y organizado de convivencia (orden político) es el contrato social, un acto voluntario entre hombres que se asumen en condiciones de libertad e igualdad para decidir sobre su vida común.

Finalmente, el autor afirma que con el parricidio se da inicio al orden social, a la ética y a la religión, afirmación que no entra en tensión con la idea expresada en el párrafo predecesor respecto de considerar el contrato entre los hermanos como fundamento de dicho orden. Un acto violento como lo fue el asesinato del padre abre el paso a un estadio conflictual de disputas entre los supérstites varones que es superado por un acuerdo entre estos, lo que constituye un orden social sobre la

base de renuncias (Freud: 1939/2007b). De esta manera, se advierte la aproximación del autor al pensamiento político posfundacional, precisamente al distanciarse de la idea de un orden social que se fundamenta en verdades trascendentes, esenciales, es decir, al reconocer la imposibilidad de un fundamento último asociado a la razón.

Política y tabú

El tabú penetra la relación política. Freud (1913/2003a) señala que el tabú de un rey posee una gran intensidad, la cual se explica por la asimetría entre gobernante y gobernado. De allí la necesidad de la intervención de representantes o intermediarios entre ambos. El súbdito siente horror ante el contacto con la figura de mando político; solo a través de sus intermediarios, a quienes no envidia en demasía, con quienes puede relacionarse. Los ministros a su vez pueden relacionarse con la figura de máximo poder político debido a que, por las atribuciones de poder que se les otorgan, pueden reducir su envidia.

El comportamiento observado en los pueblos salvajes hacia las figuras de autoridad pública, reyes, sacerdotes, jefes, responde a dos principios complementarios: proteger a dichas figuras y al mismo tiempo protegerse de ellas. Esto último responde a la creencia de que están investidas de una fuerza ensalmadora peligrosa y misteriosa que se propaga por contacto, dotada de la capacidad de dar muerte o dañar a quien no se halle protegido por una potencia similar. Ahora bien, el gobernante también se presenta como figura protectora, dotado de un poder curativo que asume este carácter cuando el contacto es producto de un acto deliberado del gobernante en contraposición al peligro de que sea un acto procedente del súbdito sobre el gobernante y su propiedad.

Freud advierte que en los ceremoniales cortesanos de su tiempo pervive la necesidad de aislar a los gobernantes, tornándolos figuras inaccesibles. Postula que el tabú de los gobernantes en general no se asienta en la necesidad del gobernado de protegerse de él, sino en la de proteger a la figura de mando colectivo de la asechanza de los peligros. En cambio, los gobernantes de los pueblos salvajes eran figuras que detentaban una “plenitud de poder y un imperio sobre la fortuna que únicamente los dioses poseen, y en que simulan creer, en estadios más tardíos de la civilización, solo los más serviles de sus cortesanos” (Freud: 1913/2003a, p. 50). Esta necesidad de protección ha asumido la injerencia más clara en la creación del tabú. Proteger al gobernante significa para el súbdito su propia protección: “Es su persona la que regula el curso del mundo, entendido esto al pie de la letra” (p. 50).

En síntesis, a pesar de detentar un amplio poder sobre el orden de la naturaleza, el propio gobernante requiere de protección. Al parecer, su poder no lo inmuniza de dichos peligros; no lo torna invulnerable. Al mismo tiempo que movilizan la necesidad de protección, los gobernantes despiertan la necesidad de ser ellos mismos vigilados, a los fines de que su poder se encauce hacia la protección de los súbditos. “Un toque de desconfianza se mezcla en la motivación de los preceptos-tabú relativos al rey” (p. 50). A quien protege se lo debe proteger y vigilar, puesto que no se confía plenamente en que su poder se emplee en la forma correcta para beneficio de los súbditos. Si tuerce la dirección del timón desprotegiendo a los súbditos, incumpliendo con las obligaciones de su cargo —señala Freud siguiendo a James George Frazer—, la veneración religiosa muda en odio y desprecio: “Venerado hoy como un dios, puede ocurrirle que mañana lo abatan como un

criminal" (p. 51). Este pasaje de afectos no reviste, a los ojos de Freud, contradicción alguna: el gobernante es su dios y debe dar muestras de que está a la altura de serlo como figura benefactora. Se trata de cuidar esta figura, de modo tal de evitar que dé un paso en falso y ponga a toda la naturaleza, comunidad y universo en peligro.

En este sentido, la figura de mando despierta sentimientos ambivalentes en los súbditos en las comunidades totémicas:

> Si ahora lo aplicáramos al trato que se dispensa a las personas privilegiadas, se nos ofrecería la intelección de que a su veneración, y aún endiosamiento, se contrapone en lo inconsciente una inmensa corriente hostil; vale decir que, como esperábamos, aquí se realiza la situación de la actitud ambivalente de sentimientos. La desconfianza, cuya contribución a los motivos del tabú del rey parece incuestionable, sería otra exteriorización, más directa, de esa misma hostilidad inconsciente. (pp. 55-56)

En política imperan los privilegios; el gobernante tiene prerrogativas (derechos) en aquello que el resto queda excluido en virtud del tabú. Se podría afirmar que dichas prerrogativas constituyen el espacio de libertad de que goza la figura de mando. Se trata de una cierta libertad de acción, que no es absoluta, dado que está condicionada por los delirios de persecución. En palabras del autor: "En la paranoia les corresponde lo más insidioso del delirio de persecución (desconfianza patológica de los gobernantes y monarcas" (Freud: (1950/1892-99/2022, p. 296). Además, quien gobierna se ve limitado por otros tabúes de los que quedan eximidos los demás individuos. "La etiqueta del tabú a la cual es sometida la vida del rey sirve a la vez a todos estos propósitos de tutelarlo, protegerlo de peligros y resguardar a los súbditos del peligro que él les depararía" (Freud: 1913/2003a, p. 55).

Freud se vale del ceremonial del tabú para comparar las prohibiciones-tabú con los síntomas de la neurosis. El ceremonial revela su doble sentido, como también el origen de las tendencias ambivalentes (Freud: 1913/2003a). En primer lugar, señala el autor, el ceremonial distingue a la figura de mando de los súbditos, es decir marca la jerarquía política, al mismo tiempo que hace de la vida de los gobernantes un "martirio", una carga insufrible, "constriñéndolos a una servidumbre más enojosa que la de sus súbditos" (p. 57). Si bien el ceremonial es, desde el punto de vista consciente, una honra pública y una protección hacia las figuras de mando, en rigor de verdad, desde la perspectiva del inconsciente, es un castigo hacia quien ejerce la función de mando; es el acto vengativo, políticamente aceptable, del súbdito.

En "El porvenir de una ilusión", Freud (1927/2006a) analiza el fundamento de los preceptos o normas culturales, puntualmente su origen (sacro o profano). Si se fundamentan en dios, al mismo tiempo que se las glorifica se las expone a riesgos. La procedencia divina de determinadas normas de la cultura inunda (infecta) de carácter sacro al resto de normas, preceptos, regímenes culturales, en muchos de los cuales, afirma Freud, su apariencia sacra colisionaría con el egoísmo humano que revelan. Y el prejuicio que advierte el autor es para la misma cultura puesto que colabora en el descrédito de propósitos culturales importantes. Por tal motivo, se torna conveniente prescindir de Dios como fundamento de la cultura y admitir la necesidad social u origen humano de todo lo que la propia cultura manda (fundamento acorde a la *ratio)*.

El autor admite que el análisis del origen de la prohibición de matar desplegado en *Tótem y tabú* responde a una construcción racionalista. Freud

(1927/2006a) entiende que la idea de Dios estuvo presente en la génesis del “No matarás” en virtud de que él tuvo su primera imagen en el padre primordial. El ser humano es incapaz de representarse a Dios si no es a través de la imagen de un padre poderoso. Su influjo divino, y no el entendimiento de su funcionalidad en aras de la convivencia social, estuvo presente en dicha génesis. “Entonces, la doctrina religiosa nos comunica la verdad histórica *(historisch),* sin duda con cierta transformación y vestidura, nuestra figuración acorde a la *ratio*, en cambio, la desmiente” (p. 42). Esta verdad es de otro orden respecto de aquella ceñida a los hechos en la historia. La verdad histórica refiere al análisis de huellas inconscientes de recuerdos, a menudo reprimidas, que emergen en el tiempo bajo formas diferentes de aquellas que se les puede suponer en su surgimiento (Major y Telegrand: 2007).

Freud reconoce que la religión está al servicio del cumplimiento de un deseo y porta “sustantivas reminiscencias históricas *(historisch)”* (p. 42). Tal como afirma en *Moisés y la religión monoteísta,* procesos acontecidos en el pasado de la familia primordial, generalmente olvidados, retornan en síntomas neuróticos (Freud: 1939/2007b). En “El porvenir de una ilusión”, el autor sigue incólume en la propuesta de apartar a la religión como influencia motivacional de las normas de la cultura, mirada que luego revisa en *Moisés y la religión monoteísta*. Finalmente, admite que el contenido de verdad de la religión descansa en una verdad histórica y no material (1939/2007b).

Freud señala que el tabú de un rey posee una gran intensidad, la cual se explica debido a la asimetría entre gobernante y gobernado. De allí la necesidad de la intervención de representantes o intermediarios entre ambos (Freud: 1913/2003a). El súbdito siente horror ante el contacto con la figura de mando político; solo a través de sus intermediarios, a quienes no envidia en demasía, puede relacionarse. Y los ministros pueden relacionarse con la figura de máximo poder político debido a que, por las atribuciones de poder que se le otorgan, puede reducir su envidia, indica Freud.

Naturaleza de la autoridad política

Valiéndose de la hipótesis de la horda primitiva, Freud señala que la primigenia relación mando-obediencia ha sido asimétrica y vertical entre un jefe violento y los miembros de la horda. Hasta su devenir en el totemismo, pasando por la alianza de los hermanos, constituye la primigenia forma que asume lo colectivo. De una forma a la otra se aprecia el pasaje de la naturaleza (horda primitiva) a la cultura (sistema totémico). La horda primitiva, la alianza de hermanos y el totemismo son formas colectivas, pero solo a partir de la alianza de los hermanos contra el padre se produce el descubrimiento de ese poder. El saber respecto del origen y fundamento del poder colectivo (sublevación y muerte) se halla enajenado de la conciencia presente. La horda, elemento de la memoria filogenética, es aquello a lo que regresa el hombre civilizado, cuyo nombre es multitud, y constituye una estructura matricial, fundamental e imperante de la realidad social (Dadoun: 1984).

La obligación de la obediencia se impone desde un poder externo a los gobernados, un poder que obliga desde afuera y al que se obedece por temor al castigo. Tras el acto parricida, el carácter de la relación mando-obediencia se modifica. El muerto, al decir de Freud, asume más fuerza que la gozada en vida. Por lo tanto, la deuda con él es imposible de saldar y los hijos quedan posicionados en sempiternos

deudores. Luego de su ejecución, la obediencia al padre se internaliza. Los hijos ya no requieren de la existencia física de la figura mandante del padre para obedecer. El autor denomina a esta situación psíquica *obediencia de efecto retardado (nachträglich).* El complejo paterno planteado en claves históricas aporta entonces la matriz filogenética de poder del complejo paterno individual, al mismo tiempo que lo hace comprensible.

> Revocan su hazaña declarando no permitida la muerte del sustituto paterno, el tótem, y renuncian a sus frutos denegándose las mujeres liberadas. Así, desde la *conciencia de culpa del hijo varón*, ellos crearon los dos tabúes fundamentales del totemismo, que por eso mismo necesariamente coinciden con los dos deseos de Edipo. Quien los contraviniera se hacía culpable de los dos únicos crímenes en los que toma carta la sociedad primitiva. (Freud: 1913/2003a, p. 145, la cursiva pertenece al autor)

En cuanto al vínculo en los pueblos naturales con sus gobernantes, Freud señala que se expresan diferentes tendencias, cada una de las cuales se desarrolla sin consideraciones respecto de las otras. De la observación de los pueblos primitivos sobre sus figuras de autoridad, y estableciendo un vínculo con la neurosis, Freud advierte que el delirio de persecución recrea el vínculo del niño con su padre. Los súbditos sobredimensionan el poder del gobernante, al igual que el niño de su padre, de forma tal de imputarle la responsabilidad de cualquier infortunio, y la desconfianza que sienten hacia las figuras de mando se relaciona con la alta estima hacia estas.

Según Freud, en el pasado remoto de la monarquía se ha de hallar el sentimiento de hostilidad inconsciente que alberga el súbdito hacia el gobernante. Los ceremoniales dan testimonio de ello, al mismo tiempo que constituyen un gesto de honra y cuidado públicos hacia sus gobernantes. Estos asumen la forma del castigo del súbdito, puesto que se convierten en un ritual asfixiante de la libertad del gobernante. El autor se apoya en las elaboraciones no probatorias, pero sí convincentes, de Frazer, según quien los primeros monarcas fueron extranjeros destinados, luego de un corto gobierno, a la muerte sacrificial en tanto figuras representantes de la divinidad. Detrás de un tierno sentimiento, se esconde una inconsciente hostilidad en los casos de una intensa ligazón de afecto hacia determinada persona, lo que constituye un arquetipo de la ambivalencia de sentimientos. Por lo tanto, el tabú crece sobre un suelo ambivalente de sentimientos: es el síntoma de compromiso del conflicto de ambivalencia en cuestión.

El padre primigenio de la horda es el arquetipo del tótem, de dios —un padre enaltecido (Freud: 1913/2003a)— y del gobernante. El complejo paterno —la añoranza del padre— yace escondido en cada figura divina (Freud: 1930/2006b) y política. En cuanto a las representaciones religiosas, así como todas las ofrecidas por la cultura, el autor no duda en cuanto a su procedencia, es decir, la necesidad humana de protegerse de las amenazas provenientes del Otro social y del orden natural: “El reinado de una Providencia divina bondadosa calma la angustia frente a los peligros de la vida” (p. 30). Dios tuvo una imagen primigenia en este padre primordial de la horda, un modelo a partir del cual se configuró, argumenta Freud. En los atributos del tótem se instala la estela del padre derrocado, figura que fenece como objeto de aversión y renace como objeto de amor y temor. La actualización de la agresividad en violencia mortífera ha de ser vedada y se ha de reconvertir en culpa, en la que el gobernado halla su principio de sumisión al Estado (Kaufmann: 1982). La relación entre la culpa y la obediencia civil se aprecia en la afirmación de Pommier (1987) respecto de que el Estado nacionaliza al padre a través del cobro

de impuestos. En palabras del autor: “El impuesto nacionaliza la deuda que cada uno procura enjugar con su trabajo, y, por eso, el Estado se eleva imaginariamente al rango de una instancia paterna que tiene el derecho de exigir todo, incluso la vida” (p. 198).

Fundamento de la obediencia política

Una de las preguntas nodales de la teoría política es por qué obedecemos. Freud (1913/2003a) argumenta que es en virtud del sentimiento de culpabilidad por sus deseos y actos asesinos que los miembros de una comunidad se mantienen cohesionados. La conciencia es efecto de los impulsos agresivos que habitan en el interior del ser humano, que lo empujan a la obediencia por temor al castigo. Las normas sociales se fundan en la culpa compartida. Por otra parte el autor comprende que la obediencia (renuncia a la agresividad) no es únicamente una respuesta frente al temor al castigo, sino que también responde a la identificación con sus semejantes en un amor compartido por un objeto común (Freud: 1921/2004b). El concepto de identificación es el concepto axial en la obra de Freud para poder ceñir la dimensión afectiva de la política. Se obedece por temor y por amor. Según lo expuesto hasta aquí, la respuesta de Freud es que se obedece porque pervive desde la niñez en cada sujeto la añoranza del padre. Los atributos con los cuales se inviste la figura de autoridad, y de autoridad política, responden a la imagen paterna: el pensamiento claro, la voluntad férrea y firme, la pujanza en la acción, la autonomía, atributos frente a los cuales el género humano se ve compelido a admirar, al mismo tiempo que a temer (Freud: 1939/2007b).

Asimismo, el fundamento de la obediencia política se apoya en una falta vinculada a la herencia arcaica de los hombres. El gobernante ocupa provisionalmente el lugar del temido y amado padre primordial, a quien se podría pensar que fue necesario matar para finalmente obedecerle. Freud (1927/2006a) señala la relación entre religión y política en materia de obediencia y afirma que desde muy temprana edad el sujeto es objeto de inhibiciones, tales como la de pensar el tema sexual y la inhibición religiosa. De esta última deriva la lealtad política: “Dilación del desarrollo sexual y apresuramiento del influjo religioso: he ahí los dos puntos capitales en el programa de la pedagogía actual, ¿no es verdad?” (p. 46). El ser humano recibe el contenido de las enseñanzas religiosas en un tiempo en el cual no solo no son objeto de sus inquietudes, sino que no cuenta con la capacidad de discernimiento respecto de sus alcances y sentido. La primera obediencia ha sido al padre de la horda, tras cuyo ultraje se ha redirigido a sus sustitutos, el tótem, dios y el rey. De esta manera, la obediencia religiosa prepara el camino a la obediencia política.

A los fines de evitar la pérdida del amor y la concomitante exposición a las amenazas exteriores, se instituyen en el foro interno de cada sujeto normas, preceptos, valores (conciencia moral) que hacen a la cohesión de la comunidad de pertenencia. En síntesis, los aportes freudianos pretenden dilucidar los fundamentos subjetivos del poder político, vale decir la forma en que, haciendo pie en procesos subjetivos inconscientes, las leyes de la ciudad inciden y gravitan en el sujeto de la obediencia civil. Y en dicha dilucidación, se advierte que en la relación política está presente la reedición de relaciones primigenias que dan cuenta de la ligazón subjetiva al Otro, ese gran Otro —y sus sucedáneos históricos— que mora en la memoria filogenética de los hombres (proceso arcaico de constitución de la

subjetividad). La relación política mando-obediencia porta la marca de la relación de carácter inconsciente con la otredad primordial.

Freud (1921/2004b) analiza la relación política entre la figura de mando y la de obediencia en *Psicología de las masas…,* texto en el cual su autor se enfoca en el estudio del individuo dentro de una multitud conformada como *masa psicológica,* estudio que desafía los hallazgos del psicoanálisis hasta ese momento en la comprensión de la vida anímica y social del hombre. El autor se vale de dos masas artificiales organizadas y duraderas, como son la Iglesia y el Ejército. Estas asumen un marcado rol en la arena política y sus conductores, Cristo y el General, se constituyen en sustitutos del padre, con quienes cada miembro de la masa conserva una ligazón libidinosa, al igual que con los demás miembros. Los vínculos constitutivos de la masa son de dos tipos: libidinal —amor de los miembros de la masa al líder y de estos entre sí— y por identificación —posición compartida de los miembros de la masa, en tanto poseen en común su amor por la figura que se ubica en el ideal del yo—. En virtud de esta doble ligazón libidinosa, el autor deriva la relación entre las modificaciones y la restricción en cada individuo de la masa. Además, ubica a la comunidad estatal dentro de las masas duraderas, como la raza, el credo y el estamento, diferenciándolas de las masas espontáneas, ruidosas y efímeras que se evanescen sin dejar rastros, a las que puede pertenecer un sujeto.

La masa ejerce influencia sobre la vida anímica individual, al punto de alterarla y modificar sus acciones. Freud se sustenta principalmente en el trabajo de Gustav Le Bon, *La masa: Un estudio sobre la mente popular* (1895, citado en Freud: 1921/2004b), aunque entiende que este no introduce ningún hallazgo propio, a excepción —y solo en cierta medida— del punto de vista del inconsciente y la exploración de la vida anímica de los primitivos. Freud confirma la injerencia de la masa en el sujeto individual, provocando el desdibujamiento de lo particular al fundirse en una cierta homogeneidad colectiva. La pertenencia a la masa implica la ausencia de autonomía individual; se observa una reacción uniforme del individuo-masa.

Con la mirada puesta en la masa como sujeto colectivo, Freud destaca la atenuación de la actividad intelectual y la liberación afectiva que ignora frenos y postergaciones. Señala también que las observaciones recopiladas por la Psicología de las masas dan cuenta de una “atrofia de la personalidad individual consciente, orientaciones de los pensamientos y sentimientos en las mismas direcciones, el predominio de la afectividad y de lo anímico inconsciente, la tendencia a la ejecución inmediata de los propósitos que van surgiendo” (p. 116). La conformación de una masa psicológica es una tendencia asidua en cualquier multitud, advierte el autor. La masa psicológica toma ciertas características propias, como la presencia entre sus miembros de algo común y el incremento de la afectividad en cada uno de ellos, al levantarse las inhibiciones y entregarse a sus pasiones, perdiendo todo sentimiento propio y abortando condiciones propicias para un trabajo intelectual. Cada miembro de la masa experimenta un sentimiento de omnipotencia en el cual se advierte el rastro del narcisismo. El individuo pierde, además, su libertad dentro de la masa, y esta falta es el principal fenómeno de la Psicología de las masas.

Así como en cada individuo perdura el humano de la horda primordial, en cada multitud humana se evidencia la presencia de la horda en cuestión, razón por la cual se podría afirmar que la psicología de la masa es la más antigua, y que la psicología individual se ha ido cincelando sobre ella. En las masas, el pasado se conserva en huellas mnémicas inconscientes (Freud: 1939/2007b). La conservación

del pasado en la vida anímica es la regla, nunca una excepción (Freud: 1927/2006a). En la continuidad de estas huellas, en la herencia arcaica el autor encuentra la bisagra que une a ambas psicologías. No obstante, el autor indica que tanto la psicología de las masas y la psicología individual han estado presentes desde un principio como psicología de los individuos de la masa y como la psicología del padre, del conductor (Freud: 1921/2004b). Las imposiciones del padre de la horda fueron el factor que compelió a los hijos a la psicología de las masas.

Freud entiende que la desigualdad innata en los seres humanos lleva a que se dividan en conductores y súbditos. Estos últimos configuran la parte mayoritaria de toda comunidad y requieren de una figura de autoridad que tome decisiones (Freud: 1933/2013f). El gobierno responde a una necesidad natural ante la inermidad natural. La importancia de la figura del conductor de la masa no ha sido explorada de forma suficiente a los ojos del autor. A través de la influencia de una figura regente aceptada por la masa es posible lograr los sacrificios que la cultura demanda para su continuidad (renuncia de lo pulsional y compulsión al trabajo). No se trata de cualquier figura que asuma la conducción, sino más bien de sujetos con algunos rasgos especiales: “Todo anda bien si esos conductores son personas de visión superior en cuanto a las necesidades objetivas de la vida y que se han elevado hasta el control de sus propios deseos pulsionales” (1927/2006a, pp. 7-8).

La masa no es refractaria a la obediencia ante la autoridad, ante la figura de autoridad que expresa determinación, fortaleza, gallardía e incluso violencia. Por el contrario, desea ser mandada por una figura con estos atributos, una que esté fanatizada por las ideas que predica (Freud: 1921/2004b, 1939/2007b). Las características observadas en las masas plantean un ejercicio de mando en el cual quien detente dicho lugar y función debe apelar a ciertos recursos, como la ilusión, la fantasía —el poder mágico de la palabra, frente al cual la masa es susceptible—, la fascinación por una idea y la voluntad férrea. Freud introduce un elemento de permanente indagación en el campo de la reflexión política al comparar a la masa con la sociedad humana global, advirtiendo lo común entre ellas: el temor al castigo y el amor por el cual cada individuo se somete a severas restricciones. El autor afirma que por un momento la primera sustituye a la segunda, que es la que efectivamente detenta la autoridad de mando en el orden social. Toda relación social afectiva duradera porta de forma reprimida una cierta cuota de hostilidad y desautorización según los hallazgos del psicoanálisis (1921/2004b). Freud recoge ejemplos de la realidad política para dar cuenta de la inexpugnable hostilidad inter e intraestatal.

> Dos ciudades vecinas tratarán de perjudicarse mutuamente en la competencia, todo pequeño cantón desprecia a los demás. Pueblos emparentados se repelen, los alemanes del Sur no soportan a los del Norte, los ingleses abominan de los escoceses, los españoles desdeñan a los portugueses. Y cuando las diferencias son mayores, no nos asombra que el resultado sea una aversión difícil de superar: los galos contra los germanos, los arios contra los semitas, los blancos contra los pueblos de color. (1921/2004b, p. 96)

El alma de las masas está constituida, principalmente, por lazos de amor, En una nota agregada por Freud en 1923 a *Psicología de las masas* en respuesta a una crítica a Hans Kelsen sobre dicho trabajo, aclara que dotar de una organización al alma de las masas no significa adjudicarles una existencia autónoma a los procesos psíquicos individuales (su hipóstasis). En virtud de la ligazón afectiva de los miembros de la masa con su conductor, estos se mantienen cohesionados; es

factible así la obediencia colectiva. Dada la aptitud de los humanos para reactivar pretéritas situaciones, el miembro de la masa reedita la relación con el padre de la horda primordial. Así como, frente a una figura de autoridad como lo fue el padre de la horda, el individuo se adaptó con una actitud de pasividad, abdicando del ejercicio de su propia voluntad, el individuo de la masa atraviesa la misma experiencia. El conductor sigue siendo el violento y temido padre primitivo (Freud: 1921/2004b), idea que se desarrolla también en *Moisés y la religión monoteísta*, ubicando a Moisés como caudillo político (1939/2007b) y como déspota ilustrado, líder de una masa con poca capacidad intelectual.

Freud se expide sobre los rasgos ideales de los gobernantes: hombres con autonomía racional, afán de lucha por la verdad y valentía que sean educados para asumir la conducción de la masa. Los abusos del poder del Estado y el papel de la Iglesia en materia de prohibición de pensamiento impedirían esta iniciativa utópica.

> Lo ideal sería, desde luego, una comunidad de hombres que hubieran sometido su vida pulsional a la dictadura de la razón. Ninguna otra cosa sería capaz de producir una unión más perfecta y resistente entre los hombres, aun renunciando a las ligazones de sentimientos entre ellos. (1933/2013f, p. 196)

Sostener su influencia requiere de arreglos (concesiones a la masa) por parte del conductor, para lo cual el autor señala que la figura de mando debe contar con medios de poder que le permitan guardar independencia de ellas (Freud: 1921/2004b,). El aporte novedoso del autor reside en la explicación psicológica del cambio observado en la vida anímica que experimenta el individuo en la masa, dando un paso adelante respecto de Le Bon, quien constriñe la explicación de los fenómenos de masas a la sugestión de sus miembros entre sí y al efecto provocador de la sugestión en virtud del prestigio del conductor. Freud se rebela frente a lo que él mismo denomina la *tiranía de la sugestión* (1921/2004b) porque esta, aunque parece poseer una capacidad explicativa ilimitada, queda exceptuada de una posible explicación.

El autor, decidido a investigar qué se esconde tras el enigmático concepto de la sugestión, introduce el concepto de *libido* en la comprensión de la psicología de las masas, entendiendo por ella a la energía de las pulsiones vinculadas al amor, cuyo núcleo es el amor de meta sexual. El término no excluye otros tipos de amores: a sí mismo, a otra persona, a un objeto e idea abstracta, los cuales son expresiones de las mismas mociones pulsionales que aspiran a la unión sexual que se han visto obligadas a desviarse o suspender su concreción sin perder su naturaleza primera (Freud: 1921/2004b). En sus trabajos más tardíos (Freud: 1920/2004a, 1921/2004b, 1999/1923), el autor comprende que ha dado una solución a la discusión sobre las pulsiones y reúne en el concepto de *Eros* la conservación de sí y la de la propia especie. Este se contrapone al de *Tánatos* o pulsión de muerte. En “Análisis terminable e interminable”, Freud (1937/2007a) afirma que la pulsión de agresión o destrucción es derivada de la pulsión de muerte inherente de la materia animada. La pulsión de muerte empuja por llevar la vida a una materia no viviente, pulsión que deviene destructiva cuando es encauzada hacia el exterior. “La pulsión es aprehendida en los términos más universales como una suerte de elasticidad de lo vivo, como un esfuerzo *(Drang)* por repetir una situación que había existido una vez y fue cancelada por una perturbación externa” (1924-25/2013a, p. 53). La pulsión de muerte conoce dos vías de manifestación: hacia el interior del ser vivo y hacia el exterior. La primera de ellas es considerada por Freud como factor impulsor de la

civilización, cuyo principal sostén es la constitución turbulenta de un sujeto (Alemán: 2007).

Por otra parte, la hipnosis es concebida como una masa de dos, y la sugestión es un convencimiento basado en una ligazón erótica (Freud: 1921/2004b). En el Apéndice de *Psicología de las masas* el autor enlaza los conceptos de masa e hipnosis —ambos restos hereditarios que proceden de la filogénesis de la libido— y afirma que comparten la naturaleza de las pulsiones (de meta inhibida) y el reemplazo del ideal del yo por el objeto. Al mismo tiempo, la masa adiciona la identificación de sus miembros con otros individuos, la cual es facilitada por la misma vinculación con el objeto. La hipnosis porta algo ominoso, es decir, se relaciona con un material antiguo que sucumbió a la represión.

A los efectos de dar cuenta de las modificaciones que acontecen en los miembros de la masa, el autor apela a la noción de *identificación,* que implica que el yo se ve enriquecido con las propiedades del objeto, el cual "se ha perdido o ha sido resignado; después se lo vuelve a erigir en el interior del yo, y el yo se altera parcialmente según el modelo del objeto perdido" (Freud: 1921/2004b, p. 107). Más adelante, afirma que en la multitud de individuos que conforman la masa se ha colocado un objeto en el lugar de su ideal del yo, lo que produce una identificación entre sí en su yo particular. Luego destaca que "El padre primordial es el ideal de la masa, que gobierna al yo en reemplazo del ideal del yo" (pp. 121-122). En el citado Apéndice, efectúa una advertencia al señalar la diferencia entre identificación del yo con un objeto —localizable en la relación entre el cristiano y Dios— y la sustitución de este por el ideal del yo —observable en la relación mando-obediencia en el ejército—. La noción de ideal del yo es clave para comprender la conexión entre la psicología individual y la colectiva; *ergo,* el vínculo social (Assoun: 2003).

En la convergencia de los miembros de una masa en un objeto exterior común (general, líder, sacerdote) que ocupa el lugar del ideal del yo, se hace visible en cada subjetividad la configuración de un modelo común de relación llevada a cabo por cada padre particular. Esta encuentra su huella mnémica inconsciente en el padre primordial de la horda. La articulación de un yo a un yo semejante, y de cada yo al líder de la masa es posible sobre una base común de índole inconsciente: un prototipo común de padre, de matriz familiar y sumisión. Lo psíquico es colectivo del principio al fin (Kaufmann: 1982): "El objeto exterior, en el reencuentro jubiloso, no hace más que confirmar lo bien fundado de una dependencia anterior" (Rozitchner: 2003, p. 66).

El sentimiento de ambivalencia, mencionado con anterioridad, expresa un sentimiento de hostilidad dirigido a personas que se ama. Ahora bien, la hostilidad observable ante el extraño, ante el enemigo expresa, sin embargo, un amor de sí, de naturaleza narcisista que apunta a su conservación (Freud: 1921/2004b). Freud señala que en virtud de la formación de la masa, la falta de tolerancia se desvanece de forma transitoria o duradera. En la masa, el otro, el semejante, es tolerado en todo el peso de su mismidad, por lo que prima un comportamiento de aparente homogeneidad entre sus miembros. La ligazón libidinosa con los otros de la masa es el freno al narcisismo de sus partes integrantes, ligazón que se extiende más allá de la ventaja práctica que se obtiene de la presencia del otro. La libido se apunta *prima facie* a la satisfacción de las necesidades vitales individuales, y los otros indispensables de su satisfacción se constituyen en objeto. El desarrollo de la libido en cada individuo conforme la indagación psicoanalítica, deja ver que acontece lo mismo en las relaciones sociales. "Y en el de la humanidad toda, al igual que en el

del individuo, solamente el amor ha actuado como factor de cultura en el sentido de una vuelta del egoísmo en altruismo" (p. 98).

En "El porvenir de una ilusión", tras discernir la naturaleza ilusoria de las doctrinas religiosas, Freud se pregunta si dicho carácter alcanza a otros productos de la cultura, entre ellos, las normas estatales. En razón de la vastedad de la empresa que ello implicaría, el autor desiste de abrazarla. Además plantea, respecto de la obediencia civil, la funcionalidad que asumen las doctrinas religiosas, dado que el orden de la cultura está edificado sobre ellas; de ahí el empeño existente en sostener la creencia en ellas. La creencia en la existencia de una Providencia benigna y magnánima y en la vida eterna constituyen factores favorables a la obediencia de las normas que impone la cultura; entre ellas, las instituciones políticas.

> Si se les enseña que no existe un Dios omnipotente e infinitamente justo, y tampoco un orden divino del mundo ni una vida futura se sentirán descargados de toda obligación de obediencia a los preceptos culturales. Cada cual exento de inhibición y de angustia, seguirá sus pulsiones egoístas y asociales, procurará afianzar su poder así recomenzará el caos que habíamos desterrado mediante un milenio de trabajo cultural. (Freud: 1927/2006a, pp. 34-35)

¿Cómo pensar la noción de lo colectivo en las masas institucionalizadas? De acuerdo con Rozitchner, Freud hace ver que estas masas no son más que apariencias de un colectivo real; en ellas lo colectivo está excluido en virtud del imperio de la psicología individual. Las relaciones entre los miembros de la masa son el producto de una sujeción primera que pervive de modo estructural, haciendo de la sumisión al líder el fundamento de toda colectividad. El poder colectivo es un poder expropiado —el ocultamiento del origen histórico de la cultura—, poder necesario de recuperar en aras de la propia recuperación individual, ampliando los límites de una individualidad constreñida por dentro (superyó) y por fuera (instituciones de la *kultur)*. La operación de ampliación implicaría intervenir en la relación heterónoma en el foro interno y externo del sujeto. La matriz de relación primera es de mando y obediencia, y hace posible la relación entre las partes de un colectivo sometido a la voluntad ajena. ¿Y no es acaso una ilusión creer que el poder procede del jefe? La misma ilusión de poder de la que se sirven las instituciones sociales para el ejercicio de mando (Rozitchner: 2003).

En suma, la masa se presenta en el pensamiento freudiano como la forma que asume la regresión social del sujeto en la cultura (la regresión social a la horda originaria). El alimento de la masa es la ilusión, y la mayor de ellas es el amor del jefe hacia todos los miembros, un amor que abraza a todos por igual. La multitud o la masa se mueve en la ilusión y con ella, motivo por el cual, desde esta perspectiva, el ser social del hombre es vivido, afirma Dadoun (1984), como un sueño despierto.

Violencia y derecho

Sobre la violencia contra el padre y la violencia entre los hermanos desatada tras la muerte de este, se cimenta el orden social en el mito científico de la horda primordial. La violencia es constitutiva de las relaciones sociales y el abanico de instituciones, sus normas, leyes civiles que forman parte de la cultura asumen el encargo de su regulación. El Estado, en tanto parte de la *kultur,* es un claro exponente de dicha tarea colectiva. Poder y violencia se presentan vinculados. La violencia se ubica en el surgimiento del poder común. La violencia de los débiles unidos contra la violencia individual del padre dio paso a la configuración de un

orden social y un poder común que habría de impedir el ejercicio de la violencia fundacional. El poder de la comunidad se configura como un poder superior que se contrapone como derecho al poder del individuo, el cual es sancionado como violencia bruta.

En *Tótem y tabú,* Freud (1913/2003a) argumenta que la ley sobre la prohibición del incesto se cimenta sobre lo pulsional. ¿Por qué prohibir y castigar una acción mediante la ley civil si la propia naturaleza se encarga de su prohibición y sanción? Expresado de otra manera: ¿por qué el incesto está prohibido por la ley humana si, aparentemente, existe una repugnancia natural hacia él? Freud colige, en este sentido siguiendo las investigaciones de Frazer, que la prohibición legal se deduce de una pulsión natural incestuosa. El hombre de la sociedad civilizada comprende que la satisfacción de las pulsiones naturales conspira en contra de la misma sociedad. De ahí que los hallazgos de Freud hayan puesto en cuestión, para luego abandonar, la supuesta repugnancia natural del incesto al postular la tesis sobre la naturaleza incestuosa de las primeras mociones sexuales del sujeto, las cuales, tras su represión, asumen un papel insoslayable en las neurosis.

La explicación sobre la génesis del horror al incesto responde a una deducción histórico-conjetural que se articula a la hipótesis darwiniana respecto del estado primigenio de la sociedad humana. El tabú del incesto, advierte Freud, perseguía una finalidad de índole práctica: evitar las disputas sexuales en torno a las mujeres. Los varones de la horda primitiva logran la unión para deponer al padre, la cual era necesario sostener en aras de la conservación del nuevo orden social por encima de la rivalidad latente respecto de las mujeres —el deseo del monopolio sobre las mujeres que había ejercido el padre ultrajado—. La unión de los hermanos se afianza en la medida que provocan una víctima sacrificial. La prohibición del incesto fue la invención social de los parricidas para preservar la paz y el orden en un asunto que los llevó a entrar en conflicto con el padre. A los efectos de evitar reeditar un conflicto que hiciera colapsar la unión que los dotó de la fuerza necesaria para una acción violenta contra el padre, los varones se imponen una renuncia sobre las mujeres deseadas, que pudo costarles varias querellas entre ellos (Freud: 1913/2003a).

El parricidio es el primer acto violento de carácter colectivo, y constituye el núcleo del totemismo y el inicio de la religión. El asesinato del padre de la horda primordial es el primer acto violento que resulta de la unión de los expulsados de los privilegios de un macho fuerte y celoso, que también ejercía la violencia, entendida en el monopolio del goce sexual que forzaba a la abstinencia e impulsaba a forjar ligazones de meta sexual inhibida. A la violencia del padre (violencia de uno) se le opone y se la depone con la violencia de los hijos (violencia de muchos). Tras la muerte violenta del padre, los responsables del acto, con conciencia de culpa, erigen un sustituto, el tótem, e instituyen los dos tabúes principales del totemismo. Solo tras la ejecución del padre aflora la culpa que, en la lectura freudiana, se expresa como arrepentimiento.

> Odiaban a ese padre que tan gran obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban. Tras eliminarlo, tras satisfacer su odio e imponer su deseo de identificarse con él, forzosamente se abrieron paso las mociones tiernas avasalladas entretanto. Aconteció en la forma de arrepentimiento, así nació una conciencia de culpa que en este caso coincidía con el arrepentimiento sentido en común. (p. 145)

El autor señala que la eticidad comienza con los tabúes (Freud: 1913/2003a). Dado que son el resultado de la culpa de los hijos por el asesinato del padre, se puede

afirmar que la eticidad es hija de la violencia parricida. Dar muerte al padre de la horda primordial constituye un objetivo común y moviliza la asociación entre los hermanos; la comisión del crimen paterno la sella. En virtud de su muerte, el padre accede a un nuevo estatuto invisible y ubicuo de parentalidad en tanto figura individual. Del crimen paterno no solo surge la culpa: se crea al padre. El padre nace de su propia muerte, que permite a la masa su reconstitución bajo la figura del padre muerto (Dadoun: 1984). El poder del jefe muerto no se ejerce sobre un colectivo difuso; por el contrario, se instala como centro cargado de símbolos en una sociedad organizada (Kaufmann: 1982) a partir de una ausencia de poder notablemente efectiva.

En "¿Por qué la guerra?", Freud (1933/2013f) vuelve sobre la idea de que la agresividad humana deriva inexorablemente en la guerra y ensaya las opciones que ofrece la cultura para evitarla. Una alternativa posible es sobre la base de un consenso de la humanidad en torno a la institución de una autoridad central con potestad para intervenir en los conflictos interestatales. El autor aborda las nociones de *poder* y *violencia* a partir de la pregunta por la validez de la sustitución del primer vocablo por el segundo. Al respecto, afirma que violencia y derecho, aunque se presentan antitéticos en la actualidad, derivan uno del otro. Basta con revisar la hipótesis de la horda primordial y la ejecución del padre para advertir la intercambiabilidad de ambos términos. La conflictividad de intereses se resuelve en el reino animal —incluido el ser humano— mediante la violencia, entendida como fuerza corporal, la cual con el paso del tiempo es reemplazada o auxiliada por herramientas, cuya introducción, advierte el autor, marca la superioridad mental sobre la física. De esta manera opera el tránsito de la violencia o fuerza bruta al derecho. Cuando la fuerza unipersonal se contrarresta en la unión de varios, esta pasa a constituirse en derecho. El derecho queda configurado en oposición a la violencia. Y esta remite a la arbitrariedad de uno: el derecho a la unión de la mayoría contra esa violencia. "Vemos que el derecho es el poder de esa comunidad" (p. 189).

Sin embargo, el poder de la comunidad no se divorcia de la violencia. Este poder descansa en una violencia dispuesta a ejercerse contra aquel que se torne su enemigo. Freud señala un punto importante desde el punto de vista teórico político en el pasaje de la violencia al derecho. No es condición suficiente la conformación de una mayoría unida para dar cuenta del mencionado tránsito: es necesario que esta se sostenga en el tiempo. La organización de la comunidad es este elemento necesario que le otorga estatuto de derecho a la violencia y ella es posible en virtud del amor, precisamente de los sentimientos comunitarios en los que reside su potencia (ligazones de sentimiento), es decir, identificaciones como de la compulsión de la violencia. Si la política posee una verdad —oculta, que es la vez su fundamento—, para Freud son la violencia y el complejo de Edipo la misma verdad del deseo individual (Rozitchner: 2003). Sujeto y política se encuentran en su oculta verdad y fundamento.

> La comunidad debe ser conservada de manera permanente, debe organizarse, promulgar ordenanzas, prevenir las sublevaciones temidas, estatuir órganos que velen por la observancia de aquellas —de las leyes— y tengan a su cargo la ejecución de los actos de violencia acordes al derecho. En la admisión de tal comunidad de intereses se establecen entre los miembros de un grupo de hombres unidos ciertas ligazones de sentimiento, ciertos sentimientos comunitarios en que estriba su genuina fortaleza. (p. 189)

Se aprecia desde la perspectiva freudiana que el origen del derecho, en tanto reglamentación jurídica de las conductas humanas, se enlaza con el asesinato del padre primordial —su fundamento y verdad—, es decir, con un acto violento y

reactivo a la violencia de este. Si bien el parricidio funda el derecho, pone de manifiesto al mismo tiempo la contracara de la autoridad, precisamente al despojarla de trascendencia y dotarla de contingencia y precariedad (Alemán: 2007). La antesala del derecho es el acto parricida, al igual que todas las formaciones sociales y de la cultura. Además, el tabú, conforme se ha expresado, es el primer derecho. Este se articula con el padre y el orden del mandato. El padre asume una función fundadora del derecho en calidad de muerto e implica una reconciliación con él, a la ,vez que actualiza el respeto por la ley (Assoun: 2003). De esta manera, el parricidio deviene un acto estructurante, no solo del aparato jurídico-estatal, sino de la propia cultura. La norma jurídica, tanto en su carácter prohibitivo como prescriptivo, es la expresión de un arrepentimiento y reconciliación con el padre asesinado, al mismo tiempo que de la necesidad de apaciguar la culpa. El arrepentimiento y la promesa de no reincidir, según la argumentación del autor, van de la mano de un razonamiento que les permite a los hijos concebir que el sacrificio del padre es pasible de reparación: los hijos tuvieron motivos para su ejecución, y el padre que merece reverencia es el padre finalmente muerto, el que no ofrece amenaza que motive su eliminación. La reconciliación entre los hijos parricidas y su víctima común adopta la forma de un pacto o contrato que opera como freno de las disputas entre los hijos. Desistir de matar al padre vendría a ser la fórmula oculta de todo pacto y, de este mismo modo, el texto en clave de todo texto de ley (Assoun: 2003).

El autor apela a una problemática presente en el campo de la teoría política, a saber, la de la justificación del poder. En el sistema totémico está presente el intento de justificación por parte de los hijos del acto parricida: si ellos no hubieran recibido el trato despótico del padre no lo hubieran ejecutado. El acto criminal sobre el cual se configura el totemismo requiere de una justificación —que no sea leído como un acto violento antojadizo—, es decir, que repose sobre una razón que les confiera un cierto derecho a ejecutarlo. La violencia de los hermanos vuelve efectivo su poder y la justificación de su empleo lo torna legítimo.

En “De guerra y de muerte”, Freud se enfoca en un tema de su presente: la Primera Guerra Mundial y el rol (rector) del Estado como actor político moderno, diferenciándolo del pueblo y del gobierno: “Los pueblos están más o menos representados por los Estados que ellos forman, y estos Estados, por los gobiernos que los rigen” (Freud: 1915/2013a, p. 281). *Prima facie,* la guerra es entendida como una vía, entre otras, utilizada por el Estado para zanjar las desinteligencias y los conflictos humanos, y pone en evidencia el carácter transgresor del estado. Este, en aras de su propia conservación, fija normas éticas inapelables, de alto costo en materia de satisfacción pulsional para el gobernado, quien debe sujetarse a ellas a los fines de poder integrar la *comunidad de cultura*. De esta manera, el Estado cobra importancia respecto de la necesidad de permanencia (Ortiz Molinuevo: 2015).

La guerra es el escenario que muestra al Estado en su carácter transgresor y violento. Este a su vez, avasalla en el exterior las normas éticas que exige en su interior, transgrede el conjunto de deberes que conforman el derecho internacional y pulveriza los lazos comunitarios entre los pueblos (Freud: 1915/2013a, p. 280). Freud atribuye un rasgo al Estado que la guerra desoculta: su afán de monopolizar la violencia. El Estado sanciona la violencia (e injusticias) no con la intención de su eliminación, sino, como se ha expresado con anterioridad, con la determinación de gozar de su exclusividad en el manejo de estas, al mismo tiempo que oculta los rastros (violentos) de su propio origen. Si se toma en cuenta en concepto weberiano

de Estado en la modernidad, se puede afirmar que, Freud estaría advirtiendo su,rasgo distintivo. Le asigna al Estado un carácter opresivo y censor sobre el ciudadano, sujeto al que deja inerme, desarmado intelectualmente para ofrecer una sensata resistencia.

Conforme a lo desarrollado hasta aquí, se aprecia que la dimensión política de la vida social, ligada a un orden colectivo regulado, se cimenta sobre la violencia. La violencia y su amenaza se configuran, una vez establecido el orden social normado, como condición necesaria para la obediencia civil. Si el gobernante puede gozar de una autoridad legitimada, capaz de ejercer coerción externa sobre el súbdito, es en virtud de que este último porta en su interioridad la marca del desaparecido con la que está lacrada su propia identidad (Kaufmann: 1982).

Estado y guerra

En los ,trabajos de Freud se hallan de forma dispersa comentarios críticos sobre el Estado, sobre todo en sus reflexiones sobre la guerra, temática en la que se evidencia su postura pacifista. La intención en este apartado es indagar en los textos sociales ideas que permitan dar cuanta de la noción de *Estado* en su pensamiento.

En *Tótem y tabú,* el autor señala que la religión y la política son los ámbitos en los cuales es decisiva la relación con el padre (Freud: 1913/2003a). Si la autoridad política es sustituta del padre, esto implica pensar que la relación del ciudadano o súbdito con el Estado (autoridad, líder, funcionario) es una relación inevitablemente ambivalente y conflictual. En este sentido, la autoridad política ocupa el lugar del Otro; el mismo fundamento del sujeto individual. Si en efecto el gobernante es el suplente del padre de la horda, y la violencia legítima es exclusividad del Estado, cada vez que asoma en este su rostro violento, ¿no se actualiza acaso en cada súbdito la interiorización de la ley por la amenaza al castigo y la sustracción del amor? Para el sujeto de la obediencia, por lo tanto, el ejercicio de la violencia política implica la experimentación de lo ominoso *(unheimliche);* lo familiar se vuelve extraño al ser invadido por la espada pública. De esta manera, el haz de instituciones, cuyo encargo es proteger la vida de la violencia bruta *(Gewalt),* se configura como extraño.

El inicio de la reflexión de Freud en torno al Estado se suscita a partir del colapso de la normatividad moral sobre la que descansa la paz entre las naciones europeas, lo que pone en cuestión el carácter civilizado asignado al Estado-nación. Freud aborda la naturaleza del poder político a través de la violencia que desoculta la guerra. En ella, el Estado parece invertir los principios sobre los que se fundamenta (Kaufmann: 1982). Asimismo, la guerra desarticula la eticidad entre los individuos rectores de la humanidad, al decir del autor, lo cual provoca un acto reflejo en las relaciones éticas de los ciudadanos debido a que la conciencia moral no es un tribunal incorruptible.

> Tampoco puede asombrar que el aflojamiento de las relaciones éticas entre los individuos rectores de la humanidad haya repercutido en la eticidad de los individuos, pues nuestra conciencia moral no es ese juez insobornable que dicen los maestros de la ética: en su origen, no es otra cosa que «angustia social» Toda vez que la comunidad suprime el reproche, cesa también la sofocación de los malos apetitos, y los hombres cometen actos de crueldad, de perfidia, de traición y de rudeza que se habían creído incompatibles con su nivel cultural. (Freud: 1915/ 2013a; pp. 281-282 las comillas pertenece al autor)

Freud (1915/2013a) señala que cuando en una comunidad se depone el reproche se libera concomitantemente la sofocación de la agresión en sus miembros y de todo acto repudiable por la comunidad de cultura. Las agresiones entre los Estados son una vía de satisfacción de la pulsión de agresión dirigida hacia afuera, al mismo tiempo que evidencian la ilusión de moralidad *(Sittlichkeit)* que el Estado busca representar (Assoun: 2003).

> Para ellos, el hecho de que los individuos rectores de la humanidad, los pueblos y los Estados, abandonaran las restricciones éticas en sus relaciones recíprocas fue una natural incitación a sustraerse de la presión continua de la cultura y a permitirse transitoriamente las, satisfacciones de sus pulsiones refrenadas. (Freud: 1915/2013a, p. 286)

Así, la guerra tiene valor de prueba, puesto que confirma que la crueldad no es eliminada por el desarrollo cultural, lo que permite apreciar la esencia de la criatura humana que la propia investigación psicoanalítica revela, es decir, un manojo de mociones pulsionales que procuran la satisfacción de necesidades originarias en todos los seres humanos: “Y estaba allí como fundamento reprimido de su presunta paz” (Rozitchner: 2003, p. 209). La crueldad, que en *Tres ensayos sobre teoría sexual* (Freud: 1905/1992c), quedaba ligada a la sexualidad infantil, en tiempos d,,,e guerra se alía a la violencia estatal, al ejercicio de la soberanía del poder público. La crueldad está autorizada en manos del Estado y en nombre de la patria. Es la propia comunidad quien sanciona su carácter moral según sus propias necesidades y objetivos, dado que las mociones pulsionales no son buenas ni malas *per se:* “Ha de concederse que todas las mociones que la sociedad proscribe por malas —escojamos como representativas las mociones egoístas y las crueles— se cuentan entre estas primitivas” (1915/2013a, p. 283).

Por lo expresado, resulta evidente que la guerra es crudamente liberadora, en tanto arranca al sujeto de la ilusión de una conducta ética de la humanidad alcanzada por el desarrollo cultural de una vez y para siempre. La guerra facilita la exteriorización del humano primitivo que habita en el sujeto civilizado, puntualmente la relación de este último con la muerte que la cultura ha sofocado: la muerte propia no goza de credibilidad ni fuerza al heroísmo, pero sí es creíble y hay que procurarla y desearla en los enemigos, al mismo tiempo que se pasa por alto la muerte de seres amados (1915/2013a).

Por otra parte, las leyes civiles son las que determinan el grado de renuncia de la libertad individual en el ejercicio de la fuerza como violencia. La condición *sine qua non* para la convivencia segura reside en esta renuncia. Este despojo de libertad es inviable en los hechos, explica Freud, en virtud de las desigualdades humanas que llevan a convertir el derecho de la comunidad en la expresión de las desigualdades que habitan en su interior. Las desigualdades son entendidas en términos de relaciones de poder que se podrían pensar como constitutivas del género humano, como las existentes entre varón y mujer, padre e hijo, vencedores y vencidos de la guerra (amos/conductores y esclavos/súbditos) (Freud: 1924-25/2013b). Son estas relaciones de poder las que el derecho expresa y reproduce. En el marco de la relación política, quienes detentan el poder de mando hacen las leyes según sus propios intereses y los gobernados las acatan con pocos derechos concedidos.

¿Es evitable la guerra? *Prima facie,* la respuesta que aporta Freud es que a partir de la institución de un poder supraestatal que detente el monopolio de la violencia central para intervenir en los conflictos, la guerra dejaría de ser un destino inevitable. Sin embargo, esta respuesta no lo satisface. La pretensión es la de apelar a ciertos ideales, y no meramente a la posesión de poder, además de no haber sido

eficaz en el tiempo para mantener a raya a la guerra. Esta satisface la pulsión agresiva del sujeto, que incluso se sirve de convocantes ideales para sí. Por eso, es menos ajena a la naturaleza originaria del hombre que el empeño de este en combatirla,,, según Freud. La inclinación agresiva es irreductible; solo se puede intervenir en su desviación para evitar su desembocadura en la guerra a través de ligazones de sentimiento entre los humanos, ya sean los vínculos con un objeto de amor —con o sin meta sexual— o aquellos sentimientos que se producen por identificación —la base de la sociedad humana se apoya sobre estos— (1924-25/2013b): "Siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles la agresión" (1930/2006b, p. 111).

En el campo de las relaciones internacionales, la hostilidad entre naciones es la expresión del *narcisismo de las pequeñas diferencias*. La identificación del enemigo con una nación, pueblo o grupo social de un país constituye en un medio posibilitador de la cohesión entre los individuos de una comunidad:

> … los romanos, que no habían fundado sobre el amor su régimen estatal, desconocían la intolerancia religiosa, y eso que entre ellos la religión era asunto de Estado, a su vez traspasado de religión. […] Uno no puede menos que preguntarse, con preocupación, qué harán los soviets después que hayan liquidado a los burgueses. (p. 111)

La cultura es la empresa humana cuyo encargo reside en la lucha por la vida del género humano, al decir de Freud. De ahí la endeblez del orden social, pues las fuerzas pulsionales no están nunca definitivamente desterradas.

En "El porvenir de una ilusión", el autor parece acercarse a la categoría de estado de naturaleza hobbesiana —guerra de todos contra todos— al plantear que la ausencia de la prohibición cultural de matar al prójimo, a quien por el motivo que sea se odia o se envidia, daría lugar a la eliminación de la especie humana en virtud de una proliferación infinita de muertes. Para ello, toma referencias empíricas que dotan de sustento su afirmación: "Sería este, entre individuos, un estado como el que perdura en Córcega entre familias y en otras partes solo entre naciones" (Freud: 1927/2006a, p. 40). Además establece que las privaciones que la cultura impone como factor productor de hostilidad pueden llevar a importantes rebeliones que amenazan la pervivencia del orden cultural. Se refiere, en especial, a aquellas privaciones que alcanzan a ciertas clases, que pese a su aporte de trabajo gozan escasamente de los bienes de la cultura. Estas clases rechazan dichas prohibiciones y se expresan como francos destructores de la cultura.

A su vez, la cultura se enfoca en neutralizar la conflictividad que dimana de esta hostilidad primaria. También reconoce que esta es imprescindible y permanece siempre latente en el orden social. ¿Qué instrumentos emplea para tornar inicua la inclinación agresiva del hombre? Freud responde enfocándose en la evolución individual, un proceder habitual en él cuando procura analizar la realidad social. La agresión es dirigida hacia adentro, por una conversión de la agresividad (Kaufmann: 1982), es decir, orientada a su punto de partida, donde es recolectada por una parte contrapuesta del yo, el superyó, conciencia moral, que asume frente a él la hostilidad que el propio yo hubiera descargado hacia otros: "La cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada" (Freud: 1930/2006b, p. 200). Se observa en esta cita la apelación a un elemento de la realidad social (político-militar) con el fin de comprender mejor la

realidad psíquica. La objeción a la cultura, dado que esta no propicia la dicha plena, puede abrir paso a innovaciones que posibiliten atender mejor las necesidades de los humanos en la cultura. El autor reconoce, sin embargo, la posibilidad de una esencia cultural impermeable a los intentos de reforma (1930/2006b).

El Estado, en tanto institución de la cultura, evidencia la tensión constitutiva máxima de todo orden colectivo, a saber, la tensión entre la agresión tanática y el esfuerzo por limitarla y sujetarla a la norma social. El Estado porta un conflicto irresoluble entre caos y orden. Si bien se ubica del lado del orden, el caos no se extingue; más bien sobrevuela a modo de amenaza de destrucción y, en virtud de ello, mantiene actualizado al poder estatal. Orden y caos devienen polos que representan los límites a la plena realización de ambos, y en ello es posible advertir el núcleo trágico sobre el que descansa el frágil esqueleto del orden social (Reano: 2009). En otros términos, dicho núcleo trágico reposa en la tensión entre la pulsión agresiva mortífera y el esfuerzo en su reglamentación.

Si bien el Estado se ubica del lado de Eros, Freud (1915/2013a) no desconoce que conforma alianzas que conspiran a favor de la pulsión de agresión. Estas testimonian un desvío de la función cultural de la agencia estatal, la de velar por la protección de los seres humanos contra el poder de la naturaleza y conducirse por los caminos de la razón. En “¿Por qué la guerra?”, Freud (1933/2013f) plantea que la ciencia es la única capaz de reconducir el Estado por la senda cultural, de modo tal de despegarlo de la pulsión de muerte y ponerlo a trabajar contra ella.

¿El Estado en el pensamiento de Freud es concebido como grupo psicológico? En principio, y a los efectos de responder a estas preguntas, cabe recordar que el autor se rehúsa a admitir una contradicción entre la psicología social y la psicología individual. Por el contrario, propone la identidad esencial entre ambas (Gay: 1989). Por lo tanto, se yerra si se opone lo social al individuo. En este sentido, Pommier afirma con meridiana claridad: “El individuo no se opone a la masa, pero como el sujeto está dividido, busca en la masa una solución a su rajadura *(refente*) (1987, p. 27). Los procesos psíquicos, sociales y narcisistas son parte de la psicología individual para Freud. En otras palabras, los fenómenos grupales son leídos como expresión de la psiquis individual. Si bien el autor hace pie en el desarrollo de Le Bon sobre el grupo psicológico, luego toma distancia de él y pone en cuestión la idea de *mente del grupo* o *psique colectiva,* sobredimensio,nada por Le Bon. La noción de inconsciente dista de un autor a otro y Freud (1921/2004b) se ocupa de señalarlo: en el inconsciente se distingue la herencia arcaica del alma humana (ello) de lo reprimido inconsciente —ausente en Le Bon— y lo inconsciente remite a la afectación de un sujeto que se halla en la ignorancia de su pensamiento en virtud de su vínculo con la lengua (Pommier: 1987).

A diferencia de Le Bon, Freud penetra la especificidad del lazo social al investigar aquello mismo que enlaza a los individuos que forman parte de una multitud. La materia del lazo social es el amor, Eros. Las relaciones amorosas, impulsos eróticos desviados de su meta sexual, constituyen el fundamento del lazo social entre los miembros de un grupo. La ligazón libidinosa hacia otros individuos hace posible la restricción al narcisismo, al egoísmo, ligazón que es explicada a partir de la identificación (expresión del proceso de constitución y transformación del sujeto a partir de la apropiación de rasgos, atributos de los seres humanas cercanos (Roudinesco y Plon: 2008), es decir, de una vinculación afectiva a otros despojada de un fin sexual.

De esta manera, la vinculación de los miembros de un grupo entre sí reposa en una identificación con un líder, la cual se alimenta de un instinto erótico apartado de su meta sexual. Un grupo social es inviable sin un conductor, sin un líder, ya sea

un ser humano o una idea, grupo en cuyos integrantes un mismo objeto ha ocupado el lugar del ideal del yo según la explicación freudiana, produciendo una recíproca identificación del yo —definición psicológica del grupo en claves freudianas—. El ideal del grupo es objetivado en la figura del líder, quien continúa siendo el padre primordial de la horda, y en el sujeto del presente aún habita el humano primitivo.

> La condena de Dostoievsky como criminal político era injusta, él tenía que saberlo, pero aceptó el inmerecido castigo del padrecito Zar como sustituto del castigo que había merecido por sus pecados hacia el padre real. En lugar de autocastigarse se hizo castigar por el subrogado del padre. Aquí penetramos un poco en la justificación psicológica de los castigos impuestos por la sociedad. La verdad es que grandes grupos de criminales piden el castigo. Su superyó lo pide, y así se ahorra imponer él mismo las penas. (Freud: 1927/2006c, p. 184)

En *Psicología de las masas…,* el autor afirma que un individuo participa de un conjunto de masas, motivo por el cual posee varias ligazones de identificación que configuran el so,porte simbólico que ha de internalizar (ideal del yo). Entre las masas que Freud (1921/2004b) nombra —raza, estamento, comunidad religiosa—, señala la comunidad estatal como una de las formaciones estables y duraderas que no despiertan el interés de observación, a diferencia de las masas efímeras, debido a que sus efectos son uniformes y continuados. Por lo tanto, el término *comunidad estatal*, puede ser entendido como el conjunto de seres humanos que pertenecen a una unidad política o sociedad política.

Justicia, igualdad y libertad

El término *justicia* aparece en *Psicología de las masas…,* texto en el que se emplea como una exigencia de formación reactiva que consiste en el trato igual para todos, que se abre paso con gran peso en la escuela (Freud: 1921/2004b). Ante la expectativa trunca del niño mayor de reinado absoluto ante la llegada de su hermano, este se ve empujado a identificarse con los demás niños y así se forma el sentimiento de masa que se expresa en el reclamo colectivo de justicia. El sentimiento de masa es la sustitución de los celos. La rivalidad es lo primero; el sentimiento de ,comunidad es lo segundo e implica, como se ha expresado, una identificación entre los semejantes por el amor compartido hacia un objeto común. La justicia aparece entonces como la primera configuración de lo colectivo en la vida del sujeto individual. “Lo que más tarde hallamos activo en la sociedad en calidad de espíritu comunitario, *espirit de corps*, no desmiente este linaje suyo, el de la envidia originaria” (p. 114).

Al referirse a la justicia social, Freud afirma que significa una denegación recíproca entre las partes. La justicia se presenta como un acto de renuncia pulsional, y se concreta cuando se espera una reciprocidad de la otra parte. En este sentido, no escapa la justicia a la de trato transaccional que procura mantener una paridad de condiciones entre quienes tienen los mismos derechos y obligaciones. La justicia, en estos términos, se desliga de un sentido ético para ubicarse en el campo de la necesidad de supervivencia. La justicia como igualdad, paridad de condiciones, tiene un efecto político, en tanto cohesiona al conjunto social. Esta noción se acerca, o más bien coincide, con la concepción de pacto en la teoría política hobbesiana. En el cumplimiento de los pactos Hobbes (2003) considera la fuente y el origen de la justicia, a la vez que constituye el fundamento mismo del orden político. Y por

contrato, entiende la mutua transferencia de derecho. De esta manera, para ambos autores ,,la justicia consiste en cumplir una recíproca renuncia de libertad natural.

La exigencia de justicia —es decir, de igualdad— que Freud señala en la raíz misma de la conciencia moral social, se puede rastrear en el pasado filogenético de los seres humanos, precisamente en la gesta de los hermanos contra el padre, en el cumplimiento del tabú y en el pasado y presente del sujeto en sus contactos con el semejante. Tras el asesinato del padre y la ausencia de un sustituto entre los hijos sobrevivientes —probablemente después de disputas de poder entre los hermanos—, estos reconocen la necesidad de renunciar a la herencia paterna. “Formaron entonces la hermandad totémica, en la que todos gozaban de iguales derechos y estaban ligados por las prohibiciones totémicas, destinadas a preservar y expiar la memoria del asesinato” (Freud: 1913/2003a, p. 128). La igualdad es el fruto de la imposibilidad de establecer una jerarquía sustentable entre los hermanos de la horda. Quien rompe con el acuerdo se presenta como una amenaza franca contra la vida.

En El porvenir de una ilusión, Freud alude a la justicia al referirse al mandato de la *kultur* de prohibir matar al prójimo. Este mancomuna a los sujetos en esa prohibición, mientras la sociedad se reserva la prerrogativa de matar (o penar) en común a quien devenga su infractor; y ello devendría un acto de justicia. “Así tenemos, pues, justicia y pena” (1927/2006a, p. 40). Además, menciona la justicia al referirse al segundo requisito de la cultura y la asocia a la seguridad de la conservación de las normas establecidas, de modo tal de evitar la caída en el poder (violencia bruta) del individuo. Esta asociación se acerca a la noción hobbesiana de justicia entendida como respeto al pacto.

En una cita a pie de página en “El malestar en la cultura” se halla una alusión a las injusticias sociales, a propósito de una crítica al comunismo y a la idea de la abolición de la propiedad privada como medio de eliminar el conflicto entre las clases sociales. Al respecto, Freud entiende que la lucha por la igualdad es inútil cuando se la pretende elevar como principio abstracto de justicia. El autor sostiene la tesis de una desigualdad innata entre los sujetos. La propia naturaleza humana, dispar en aptitudes físicas e intelectuales, ha prefijado injusticias que no son reversibles mediante artificios culturales. La agresión es preexistente a la institución de la propiedad; no es obra de esta y es ineliminable desde su perspectiva (Freud: 1930/2006b). Freud concibe entonces una desigualdad natural entre los sujetos (una injusticia natural) que conspira contra las exigencias humanas de igualdad como ideal de justicia.

Al igual que su predecesor Hobbes (2003), Freud entiende que la libertad individual no es herencia de la cultura; no es patrimonio de esta. La libertad ha precedido al orden cultural y ha sido máxima, pero en general no contaba con el valor suficiente debido a la dificultad que representaba para cada individuo su conservación. Los reclamos libertarios en el marco de una comunidad organizada pueden ser la expresión de un resto del humano primigenio que la cultura no logró domeñar, constituyendo un elemento de hostilidad hacia ella. El sujeto primordial no cuenta con la seguridad de perpetuar su dicha pulsional en el tiempo. A los ojos de Freud, y al igual que el individuo natural hobbesiano, el humano primitivo elige, finalmente, la seguridad. En el caso de Hobbes, el hombre sacrifica parte de su libertad natural (derecho natural) en aras de su autopreservación. Freud hace ver que en la horda primordial solo el jefe detenta la libertad absoluta en materia de satisfacción pulsional (cuenta con su monopolio), mientras la mayoría era reducida a la privación. En la sublevación de los hijos contra la tiranía del padre de la horda se podría advertir el asomo de un reclamo de libertad. Tras la ejecución del padre se podría aventurar que los sobrevivientes

comprenden, luego de algunas disputas entre ellos, la necesidad de renunciar a esta libertad absoluta, ,,a los fines de salvaguardar la seguridad. El sujeto civilizado intercambia una libertad pulsional por una libertad regulada por la norma social (Freud: 1930/2006b). La primera libertad conduce al conflicto; la segunda posibilita la vida común.

En concordancia, en "¿Por qué la guerra?", el autor aborda las nociones de libertad natural (pre-comunitaria) y la libertad reglada (civil). Al respecto, entiende la primera como la ausencia de leyes externas al individuo que determinan la medida de su renuncia de libertad en la aplicación de su fuerza en tanto violencia. La segunda devendría una consecuencia del ordenamiento de leyes que constriñe a la primera. La libertad civil desde la perspectiva del autor, y conforme lo expresa en el texto citado, se presenta restringida para los sometidos por las leyes (Freud: 1933/2013f).

Sociabilidad y cohesión social

¿Sociedad *(Gesellschaft)* y cultura *(kultur)* son, desde la perspectiva de Freud, términos intercambiables? De acuerdo con Assoun (2003), entre ambos términos no habría sinonimia, ya que en el tiempo de Freud había una especificidad en los términos y la secuencia trilógica *cultura, comunidad* y *sociedad* estaba establecida. La sociedad remite al ordenamiento visible que regula la vida común y la cultura se presentaría como la fundamentación invisible del orden social. La comunidad *(Gemeinschaft)* es lo que existe, mientras la cultura (forma de la comunidad) es la creación del impulso de necesidades vitales que exige el sacrificio pulsional. La cultura es re-creada por cada individuo que ingresa al orden social al reeditar dicho sacrificio en beneficio de la comunidad y la conciencia.

Freud (1913/2003a) afirma que el totemismo constituye la base de lo social, su principio de organización. Su carácter religioso se expresa en los vínculos de protección y respeto recíprocos entre los miembros del clan y su tótem, así como también en la prohibición de matarlo. Con respecto a la religión totemista, afirma que surge como intento de los hijos varones de apaciguar el sentimiento de culpa, vale decir, al servicio de la economía de este al procurar una reconciliación con el padre mediante la obediencia de efecto retardado. Al mismo tiempo, la religión es la expresión recordatoria de la victoria sobre el padre. En la religión totemista continúa presente la ambivalencia del complejo paterno. La religión aparece entonces anudada a lo social, constituyendo el suelo del orden colectivo, el cual se asienta sobre una base ambivalente de sentimientos en la que está presente la añoranza del padre. El aspecto social del totemismo, a los ojos del autor, se pone de manifiesto, especialmente, en las obligaciones recíprocas entre los miembros del mismo clan, y las de estos y otros clanes. Ambos aspectos se escinden en el posterior desarrollo del totemismo. El sistema social, de ordinario, sobrevive al religioso, así como también en sociedades políticas en las cuales se ha disuelto la organización social fundada en el totemismo perviven restos de este en el sistema religioso.

Por otra parte, la amenaza de castigo ante la violación del tabú en los pueblos naturales, al igual que en la neurosis, recae sobre la vida misma de la persona (angustia de muerte). Más tarde, esta angustia se desplaza sobre la persona amada. El autor explica que toda prohibición se alza sobre el suelo de un deseo maligno hacia quien se ama. Este es reprimido y la prohibición se anuda a una acción que reemplaza la acción de hostilidad hacia la persona amada. La acción del castigo subroga la de hostilidad. El

deseo de muerte de la persona amada se reemplaza por el miedo a que se muera. De esta manera, Freud (1913/2003a) explica el aparente altruismo del neurótico, el cual no es más que una forma compensatoria del egoísmo que impera en su base.

En “De guerra y de muerte”, explica la reforma de las pulsiones egoístas llevada a cabo desde dos frentes: el interno por la necesidad de amar, es decir la intervención de los componentes eróticos sobre las pulsiones egoístas para convertirlas en sociales (disposición heredada); y el externo, por la educación, responsable de la transmisión de la cultura y sus exigencias. Las compulsiones externas (del medio) fueron el origen de las compulsiones internas. El sujeto recibe una doble influencia: la de su cultura presente y la de la historia cultural de sus antepasados en virtud de la heredada organización a trasmudar las pulsiones egoístas en sociales (Freud: 1915/2013a). El ser humano se torna obediente en sociedad a partir de la desobediencia a su naturaleza (disposición pulsional). En *Tótem y tabú* el autor se refiere a las mociones de sentimiento guiadas por consideraciones altruistas a las que denomina sociales: el relegamiento de esos factores sociales que se encubre mediante compensación constituye el principio de la neurosis (Freud: 1913/2003a).

A partir de la explicación de la generación de las pulsiones sociales y su relación con otras pulsiones humanas se esclarece el segundo carácter de la neurosis. Freud explica que la manifestación del tabú guarda semejanza con la angustia de contacto de la neurosis, contacto que es de naturaleza sexual. En la neurosis, los componentes de índole sexual se imponen sobre los sociales. Las pulsiones sociales son el resultado del enlace de componentes egoístas y eróticos. A diferencia de las pulsiones sexuales, las sociales cuentan con mayor capacidad de congregar a los seres humanos.

El padre de la horda, en tanto libre y separado del resto, es el facilitador de la sociabilización, causa del vínculo social y de la dinámica social (Assoun: 2003). Asimismo, se constituye en el ideal de sus hijos y su ejecución no es exclusivamente una pieza metafórica, sino una parte de la realidad histórica que el neurótico testifica (Freud: 1913/2003a). El neurótico porta la dimensión de lo colectivo, en tanto es el vestigio presente de un secreto compartido sepultado en la memoria de la especie. El síntoma individual expresa la dimensión de lo colectivo que se revela en la memoria filogenética de la especie.

De la observación de las costumbres de los monos superiores, Darwin infiere que el pasado social del sujeto fue la horda, en cuyo seno los celos del macho más fuerte y longevo, quien detentaba el monopolio despótico sobre las mujeres, constituían en el impedimento de la promiscuidad sexual. Los rastros de la horda se hallan presentes en las filas de los herederos. En la práctica, la horda darwiniana implicaba la exogamia de los varones jóvenes, potenciales fundadores de nuevas hordas con la misma prohibición de comercio sexual entre sus miembros —o del tótem, con el surgimiento del totemismo— (Freud: 1913/2003a, 1939/2007b). Frente al padre primordial, los hijos experimentan una ambivalencia de sentimientos: lo odiaban por el impedimento al disfrute sexual, al mismo tiempo que lo amaban y admiraban. La muerte del macho violento evidencia el triunfo del odio de los hijos y la necesidad de identificarse con él: “Es con ese acto de violencia —acto donde deseo y pulsión se muestran en su máxima expresión, donde se inicia la *kultur*— cuando la sociedad comienza a funcionar y la norma a reglar” (Reano: 2009, pp. 117-118). En virtud de esta muerte, los sentimientos tiernos pueden hacer su aparición de la mano del arrepentimiento y la conciencia de culpa. El sentimiento de culpa (expresión del conflicto de ambivalencia) participa en el origen de la conciencia

moral (Freud: 1927/2006a). No obstante, los sentimientos hostiles del complejo paterno no fueron nunca trasmutados. Las formaciones sustitutivas del padre entre las que se encuentran los gobernantes (reyes) evidencian, afirma Freud, exteriorizaciones de la ambivalencia en cuestión. El sacrificio del animal totémico es una recreación del asesinato del padre de la horda primitiva. La tenacidad de la hostilidad frente a él aún pervive (Freud: 1913/2003a).

En la celebración del banquete totémico, el propio tótem es víctima de un ultraje. Con la vista puesta en dicha celebración, Freud afirma que un día los hijos varones, excluidos de las prerrogativas paternas, se mancomunan y devoran al padre de la horda, poniéndole coto definitivo. Los hijos están atravesados por el deseo de devenir el padre, constituirse en un igual a él (Freud: 1913/2003a, 1939/2007b). Por eso, el acto de devorar al padre implica para los hijos una identificación con él y algo de su poder, acto que el banquete totémico reedita. En la celebración del banquete totémico se suspenden las obligaciones de efecto retardado y se hace obligatorio reeditar el crimen contra el padre a través del sacrificio del animal totémico. Esta reedición se impone cada vez que las cualidades apropiadas del padre tras el acto parricida se ven amenazadas por la propia inestabilidad de la realidad.

Se podría afirmar que la unión de los marginados contra el padre fue la primera experiencia de acción colectiva organizada: “Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible” (Freud: 1913/2003a, p. 143). Y unidos, en la compañía de iguales, hallaron la fuerza necesaria para consumar el acto parricida. Esta imagen de un individuo empoderado dentro de una cuadrilla de semejantes se encuentra presente en la observación de las masas. Este punto enlaza con los aportes del autor en *Psicología de las masas y análisis del yo*. En la gesta colectiva de los hijos unidos y la posterior consumación de la muerte del padre se puede observar un fenómeno de masa, no de una masa artificial que cuenta con un importante nivel de organización, sino de una masa común. En esta masa se aprecia —lo que para Freud sería su esencia— una regresión de la actividad anímica a un estadio anterior, a diferencia de las masas artificiales —aunque también observable en ellas— que se la puede frenar en cierta medida (Freud: 1921/2004b). Es,ta regresión ya es conocida por el psicoanálisis en virtud de las investigaciones en niños y pueblos salvajes. Freud asigna a la masa —a la acción colectiva— una presencia insoslayable en la conformación de la sociedad humana.

> Así recibimos la impresión de un estado en que la moción afectiva del individuo y su acto intelectual personal son demasiado débiles para hacerse valer por sí solos, viéndose obligados a guardar su potenciación por la repetición uniforme de parte de los otros. (p. 111)

El componente afectivo presente en la masa, la identificación, es el que permite esclarecer por qué el sujeto humano es un ser gregario, social, quien se constituye a sí mismo a partir de la intersubjetividad. El mecanismo identificatorio da cuenta de una misma posición en los miembros de la masa en tanto ubican a un mismo líder, ideal, figura como ideal del yo. Las identificaciones (ligazones de sentimientos intersubjetivos) y la compulsión de la violencia son los factores de cohesión de la comunidad señalados por Freud (1924-25/2013b). “Todo lo que establezca sustantivas relaciones de comunidad entre los hombres provocará esos sentimientos comunes, esas identificaciones. Sobre ellas descansa en buena parte el edificio de la sociedad humana” (p. 197).

El padre depuesto se presenta como el arquetipo del miedo y la envidia de los hijos insurrectos (Freud: 1913/2003a). ¿Qué factor o factores propiciaron el acto subversivo contra el padre? En este punto, el autor se acerca a la explicación de Rousseau, si bien con su tesis central en *Tótem y tabú* se aleja considerablemente de este (Gay: 1989). La explicación se vincula al surgimiento de los avances técnicos en el estado de naturaleza. Al respecto, Freud (1913/2003a) afirma que algún hecho acaecido entre los hermanos pudo contribuir a dotarlos de un sentimiento de superioridad para enfrentar al violento padre. No obstante, este deseo permanece soterrado debido a la presión de los lazos fraternos. La presión de lo colectivo se impone sobre los deseos individuales, que de haberse podido expresar individualmente hubieran derivado en la pulverización del orden de convivencia. Por esta razón, el mandato cultural de no matar al prójimo se ha establecido en aras de inclinar al sujeto a la convivencia y sostenerla en pos de la conservación de la, vida (1930/2006b). El autor apela a un término político para dar cuenta de la relación originaria entre los hermanos y se refiere a una igualdad democrática reinante entre ellos (1913/2003a). Con el devenir de algunos cambios culturales se hizo visible la reactivación del ideal paterno expresada en la adoración de semejantes que por algún motivo se destacaban del resto. La creación de dioses estuvo impulsada por esta reactivación: “El enaltecimiento del padre otrora asesinado a la condición de un dios de quien entonces el linaje derivó su origen fue, empero, un intento de expiación mucho más serio que antes el contrato con el tótem” (1913/2003a, p. 150).

El surgimiento del orden cultural, de sus instituciones, como de la ética y la religión, se explica a partir del sentimiento de culpa procedente de un acto parricida, de un acto violento y subversivo que imprime huellas indelebles en la historia del género humano. La conciencia de culpa persistió transgeneracionalmente. El neurótico pone en evidencia a escala individual esa inextinguible conciencia *creadora* de culpa, al decir de Freud (1913/2003a). Se puede advertir en este juego de la violencia lo que Maquiavelo (1989) ya había observado en el manejo de la violencia política, es decir, que se combate —se neutraliza— con más violencia, y para que este empleo sea eficaz requiere de una especial aplicación: toda la fuerza junta de una sola ,vez**.** La paz y el orden social se cimentan sobre la violencia, afirmación que se desprende, de una aguda observación de la historia y la realidad política de su tiempo.

El nuevo orden que se abre paso tras el acto de violencia contra el padre, si bien se asienta sobre ella y el concomitante sentimiento de culpa, también lo hace sobre los sentimientos sociales fraternos de los hijos varones. Estos sentimientos sociales cumplieron un papel cohesionador de los hermanos, a los fines de permitirles emprender al acto subversivo contra el padre y “conservan a partir de entonces y por mucho tiempo el influjo más hondo sobre el desarrollo de la sociedad” (Freud: 1913/2003a, p. 147). La sociabilidad, en tanto inclinación afectiva, emerge de forma embrionaria *ex ante* de la sociedad totémica y constituye la trama afectiva que posibilita una organización social sostenible en el tiempo. Este sentimiento fraterno es la garantía para cada hermano de no correr con el mismo derrotero del padre, a la vez que lo es de concordia y orden para toda la comunidad. A la prohibición de raigambre religiosa de matar al tótem se agrega la de raigambre social de no matar al hermano.

¿Existe un instinto gregario? ¿Es el ser humano en esencia un *homo gregarius*? Freud apela al trabajo de Wilfred Trotter (1916, citado en Freud:

1921/2004b), quien,, diferencia cuatro tipos de pulsiones primarias (o instintos): de autoconservación, de alimentación, sexual y social. En algunas ocasiones esta última se opone a las anteriores. Si se observa a la biología y la misma teoría de la libido, se advierte una tendencia en los seres vivos a la formación de unidades cada más amplias. Trotter, a diferencia de Le Bon y McDugall, es quien se ocupa de las uniones más generales del *animal político*, expresión que Freud consigna en griego remitiendo al Aristóteles (1999) de la *Política*. Freud se distancia de Trotter respecto de la escasa atención que este último presta a la figura del conductor, que no puede soslayarse en la psicología de las masas : "la esencia de la masa no puede concebirse descuidando al conductor" (1921/2004b, p. 113). Freud objeta el carácter primario de la pulsión gregaria, como también su carácter de no descomposición, comprendiendo la dificultad que reviste dilucidar la ontogénesis de esta pulsión.

Conforme se ,ha expresado, la pulsión instintiva del hombre, que es asocial por naturaleza, se transforma en social en función del control externo al sujeto. El humano es un ser antisocial, en tanto anidan en él tendencias destructivas. Los vínculos sociales son concebidos, además, como una de las fuentes de sufrimiento más que cualquier otra (Freud: 1930/2006b). Para Freud no es suficiente apelar a la experiencia de angustia del niño pequeño cuando es dejado en soledad para dar cuenta de un instinto social natural. Desde esta perspectiva, la angustia del niño es la expresión de una añoranza incumplida, la cual no merma ante la llegada de cualquier otro; el desconocido, en todo caso, la activa. El niño mayor da muestras de hostilidad hacia su hermano menor. En virtud del fracaso de sus expectativas de desalojo del hermano menor sin perjuicio alguno para sí mismo, y ante la evidencia del amor de los padres a todos los hijos, el niño mayor se ve empujado a identificarse con sus hermanos. Se genera de esta manera un sentimiento colectivo, de masa o comunidad.

La agresividad es parte de la dotación pulsional del ser humano y el semejante se constituye en un objeto de su satisfacción. Por tal motivo, el autor apela a la expresión latina *homo homini lupus* (Freud: 1930/2006b, p. 108). Contra esta inclinación agresiva (hostilidad primaria) del sujeto se alza la cultura: "La cultura tiene que movilizarlo ,todo para poner límites a las pulsiones agresivas de los seres humanos, para sofrenar mediante formaciones psíquicas reactivas sus exteriorizaciones" (p. 109). En ello se funda la exhortación (mandamiento) de amar al prójimo como a uno mismo, la limitación de la sexualidad, así como el impulso a la formación de vínculos de meta sexual inhibida. Este mandamiento es la defensa más intensa de la cultura contra la inclinación agresiva del ser humano y es imposible de cumplir: "¡Qué poderosa debe de ser la agresión como obstáculo de la cultura si la defensa contra ella puede volverlo a uno tan desdichado como la agresión misma!" (p. 138). Pese al empeño de la cultura en prevenir o detener la agresión humana, no está alcanzada en todos los casos por los arreglos culturales. Freud plantea una incertidumbre: si el desarrollo de la cultura podría controlar a la pulsión de agresión de modo tal de asegurar un destino favorable para la humanidad.

El sentimiento social reposa en un sentimiento de hostilidad devenido ligazón de tipo afectiva a partir de una identificación (Freud: 1920/2004a). Esta mudanza se explica en virtud de la influencia de una ligazón de tipo tierno con un tercero excluido de la masa. Y el reclamo de justicia, de igualdad de trato, de derechos, de obligaciones, también se expresa en ser todos los miembros de la masa amados por su conductor. En el a,,mor de su líder se experimenta la igualdad, de la que queda

fuera este tercero excluido (líder, conductor). De esta manera, queda planteado para el autor que, a diferencia de la concepción de animal gregario de Trotter o el *zoon politikón* de Aristóteles, el sujeto es en esencia un animal de horda conducida por un superior (1920/2004a). El conductor no requiere amar a ningún otro; se colma con su amor propio: es autosuficiente.

En “El malestar en la cultura”, el autor señala tres fuentes de malestar humano. Entre ellas, además de la hiperpotencia de la naturaleza y de la endeblez del cuerpo humano, el autor menciona la insuficiencia de la normatividad social que regula los vínculos sociales del sujeto con la familia, la sociedad y el Estado (Freud: 1930/2006b). La vida con otros es conflictiva a raíz de la insuficiencia de un instrumento humano como lo es la norma para administrar las relaciones sociales. Aunque esta sea una invención humana a favor del propio sujeto, no cumple siempre su cometido de la manera esperada. El ser humano se protege de las fuentes de su penar con recursos culturales. Una de las finalidades o rasgos propios de la cultura es la regulación de los vínculos sociales, además de la protección frente al orden natural. La importancia de este elemento cultural regulador de los vínculos sociales estriba en eximir al sujeto del poder arbitrario del semejante. El autor entiende que la convivencia humana es posible cuando se reúne una mayoría más fuerte y cohesionada cuyo poder se contrapone como derecho frente al poder individual sancionado como violencia bruta, expresión esta última del propio autor (1930/2006b). El poder de la mayoría se presenta como legítimo frente al poder del individuo que se concibe como un poder de hecho. El autor señala que el reemplazo del poder individual por el poder de la comunidad es el tránsito cultural decisivo (1930/2006b). Se puede entonces afirmar que la conformación de una comunidad reglada marca el salto cultural por antonomasia. A los efectos de integrar una comunidad, es necesaria la insatisfactoria autolimitación de las satisfacciones de sus miembros.

La vida social confronta a cada sujeto con la pugna entre dos de sus aspiraciones: la aspiración a la satisfacción pulsional y la reunión con otros en el marco de la comunidad. Entre ambas se entabla un conflicto. Con independencia del tipo de arreglo de las instituciones del orden de la cultura, la relación conflictiva entre el sujeto y la cultura es de carácter estructural. Algo en la estructura es intratable, refractario a cualquier ensayo de alteración social. El autor plantea una lucha entre el individuo y la comunidad que diferencia de la contienda entre Eros y la pulsión de muerte, considerándola una lucha interna (Freud, 1930/2006b). Eros deviene un instrumento de la cultura en el pensamiento político freudiano; opera al servicio de la permanencia de la institucionalidad de la comunidad, manteniendo los lazos disciplinales que impiden la disolución de ésta. El conflicto individuo-comunidad se puede plantear como el conflicto entre el deseo del sujeto que rehúye a ser colectivizado, universalizado y la política que procura hacer funcionar un *para todos* en nombre de la comunidad. La política aspira a lo universal y el sujeto con su malestar se rige como resistencia frente a la pretensión de regulación de la primera (Bernal: 1999).

En síntesis, desde la perspectiva del autor no hay una pulsión social autónoma, lo cual no equivale a afirmar que las formaciones sociales no tengan algo para aportar al contenido que se gesta en el núcleo familiar (Assoun: 2003). Los sentimientos sociales —“superestructura de la rivalidad” (p. 108)— se generan a partir de la coacción que se ejerce para sofrenar la rivalidad. La ilusión de ser amados por un mismo,, padre o líder sirve al propósito de domeñar la subyacente

hostilidad, la cual aflora ante su pérdida. Asimismo, las tendencias homosexuales, tras la definición de objeto heterosexual, son desviadas de su meta sexual y reorientadas, sirviendo de apuntalamiento de las pulsiones sociales. El parricidio original funda el vínculo social; el objeto del sacrificio coagula la masa.

Lo político y la política

En el presente trabajo, lo político en los textos sociales freudianos se aborda desde dos perspectivas: por un lado, lo político como sinónimo de lo público, lo común, lo general, con aquello que atraviesa a una comunidad en su conjunto. Esta última perspectiva, asumida por Strauss (1970) y Wolin (1960), que liga lo político a lo público, comprende todos aquellos asuntos que revisten interés para la vida política y que exigen definiciones, regulaciones, normas que provocan aceptaciones y resistencias. Por otro lado, la segunda perspectiva concibe lo político en tanto conflicto irreductible relacionado con lo irreductible de la pulsión que se expresa en la tensión entre sujeto y orden cultural. La exploración de un conjunto de asuntos referidos al orden colectivo en el pensamiento de Freud deja ver, *prima facie,* una concepción de lo político vinculada al conflicto irreductible entre pulsión y cultura. Lo político se configura en Freud como potencialidad de la vida colectiva (del orden social). La hipótesis de la horda primitiva da cuenta de esta potencialidad que se abre paso a partir del parricidio primordial e implica, inexorablemente, la limitación de poder de sus miembros a favor de una unidad mayor. Así, lo político queda vinculado a una violencia originaria, en coincidencia con el planteo de Grüner (2007). Lo político, en tanto tensión irreductible, revela la verdad de una tensión que se expresa en el malestar en la cultura. El dominio absoluto del padre de la horda (violencia bruta) es el imperio de la nada política (Reano: 2009), opuesto al orden de la cultura —y al orden jurídico-político—. El conflicto como constitutivo de lo político, previo a lo legal, resiste toda normatividad, al tiempo que la instituye. Lo político queda ligado a la dimensión originaria de lo social, al decir de Lefort (2004) Con respecto al poder, afirma Lefort: “Por el contrario, la referencia a un lugar vacío escapa a la palabra en la medida que no es presupuesta una comunidad, cuyos miembros se encontraran en posición de sujetos por el hecho mismo de ser miembros” (2004; p. 68). Al respecto, el autor afirma que la idea de que el poder designa un lugar vacío “va aparejada con la de una sociedad sin determinación positiva, irrepresentable con la figura de una comunidad” (pp. 68-69). Por lo tanto, la idea del poder como lugar vacío da cuenta de que la sociedad no se presenta como un todo dotado de una identidad, unidad substancial y fundamento, sino que es el resultado de una institución. Lo político remite a la dimensión originaria del cuerpo social.

Desde la perspectiva de Strauss (1970) y Wolin (1960), lo político refiere siempre a lo público y consiste en todos aquellos asuntos que revisten interés para la vida política y exigen intervenciones en la comunidad. Las acciones que emprende la cultura, aquellas relacionadas con lo común ligado al orden de convivencia se relacionan con la política en tanto sistema específico de acción o lógica político administrativa. De esta manera, lo político, al igual que en Lefort (2004), asume en Freud un carácter instituyente, y las prácticas del orden de la cultura se ligan al orden de lo instituido y de su administración.

Lo político vinculado a lo irreductible en la vida humana invita a Jacques Derrida (2015) a la formulación de un planteo: si lo irreductible se relaciona con la posibilidad de

la crueldad —la pulsión del mal por el mal, a un goce del sufrir—, entonces es solo el psicoanálisis el único discurso que está en condiciones de alojar esta hipótesis. Los demás discursos están destinados a enviarla al ostracismo, a reducirla o arrebatarle sentido. “Pero ‘psicoanálisis’ sería el nombre de eso que, sin coartada teológica ni de otra clase se volcaría hacia lo que la crueldad psíquica tendría de lo más *propio*” (2015, p. 12).

Cabe aclarar que, si bien la teoría de las pulsiones en el pensamiento de Freud no conoce una única formulación, en este análisis se hace foco en sus trabajos metapsicológicos. En ellos, la teoría de las pulsiones asume un carácter dual, pulsión de vida y pulsión de muerte o destrucción *(Todestrieb)*. Se puede identificar la noción de lo político en Freud ligada a lo inconsciente, específicamente, a la irreductible pulsión de muerte, a lo indómito de una pulsión que asume un carácter instituyente, al mismo tiempo que amenaza y resiste lo instituido. Si en lo político se juega la tensión que excede el ámbito institucional de la política, pues resiste el ingreso al universo simbólico, lo político puede ser una expresión de la pulsión de agresión.

El inconsciente freudiano tiene como trasfondo el problema de su relación con algo de irreductible (Macola: 2007). Este no comprende solo lo reprimido. A partir del abordaje metapsicológico de la teoría de la pulsión, Freud revisa la teoría de lo reprimido para concluir que el inconsciente no es reductible a lo reprimido, sino que engloba a un inconsciente constitutivo. Por lo tanto, y al decir de Massimo Recalcatti (2007), el concepto de pulsión de muerte plantea una duplicación del inconsciente, el cual no queda circunscripto al deseo reprimido y al sueño como vía de acceso a él, sino que también se encuentra vinculado a la pulsión de muerte. En este sentido, el trauma y la compulsión a la repetición son las vías conducentes al encuentro del Ello como espacio de la pulsión en cuestión. La segunda tópica del aparato psíquico responde al hecho de haber hallado, a partir del trabajo de Freud en la clínica, otro rostro del inconsciente. Ahora bien, no es la compulsión a la repetición el único carril por la cual el autor arriba a la pulsión de muerte, sino a través de sus reflexiones sobre el narcisismo. La radicalización de la pulsión autoconservadora es conducente a la autodestrucción. La enfermedad es exacerbación de la identidad, cerrazón al afuera, al lazo con el otro, a la contaminación. Por la exigencia de proteger la vida, se refuerza la identidad, al punto extremo de la propia autodestrucción.

Dado que la exploración en el presente trabajo se ciñe a la dimensión política de la pulsión de muerte, la lectura que de esta se lleva a acabo implica advertir sus manifestaciones en el marco de la comunidad. La pulsión de muerte es movimiento puro que solo se puede afirmar en su misma actividad destructiva. Al respecto, la pulsión de muerte asoma su rostro, en tanto actividad externa, en la guerra entre Estados, y al interior de la ,,unidad estatal como posibilidad de su auto exterminio.

Freud aborda la destructividad en uno de sus últimos escritos metapsicológicos *Más allá del principio de placer* y finaliza su elaboración en “¿Por qué la guerra?” (Freud: 1920/2004a, 1933/2013f). El primero marca un giro decisivo en su teoría: la caída del dominio soberano del principio del placer. El autor reconoce una tendencia del aparato psíquico, más original que la propia del placer. Los hechos que al autor lo habían llevado a concebir el principio de placer como regente de la vida anímica encontraban su apoyo en la hipótesis de que el aparato psíquico procura mantener en el nivel más bajo posible la excitación. En este sentido, constata que el principio de placer es una fuerte tendencia del psiquismo, la cual se

encuentra contrariada por otras fuerzas, “de suerte que el resultado final no siempre puede corresponder a la tendencia al placer” (1920/2004a, p. 9).

> … la pulsión sexual se nos convirtió en Eros que procura esforzar las partes de la sustancia viva unas hacia otras y cohesionarlas, y las comúnmente llamadas pulsiones sexuales aparecen como la parte de ese Eros vuelta hacia el objeto. Según la especulación este Eros actúa desde el comienzo de la vida, y, como “pulsión de vida”, entra en oposición con la “pulsión de muerte”, nacida por la animación de lo inorgánico. La especulación busca entonces resolver el enigma de la vida mediante la hipótesis de estas dos pulsiones que,, luchan entre sí desde los orígenes. […]. Más tarde entramos en el análisis del yo y discernimos que también una parte de las “pulsiones yoicas” es de naturaleza libidinosa y ha tomado por objeto al propio yo. Estas pulsiones de autoconservación narcisistas debieron computarse, entonces, entre las pulsiones sexuales libidinosas. La oposición entre pulsiones yoicas y pulsiones sexuales se convirtió en la que media entre pulsiones yoicas y pulsiones de objeto, ambas de naturaleza libidinosa. Pero en su lugar surgió una nueva oposición entre pulsiones libidinosas (yoica y de objeto) y otras que han de estatuirse en el interior del yo y quizás puedan pesquisarse en las pulsiones de destrucción. La especulación convirtió esta oposición en la que media entre pulsiones de vida (Eros) y pulsiones de muerte. (p. 59, las comillas pertenecen al autor)

De este modo, la *kultur* se configura en el proscenio de la lucha pulsional entre Eros y Tánatos. La pulsión de muerte viene a destronar al principio del placer como *telos* de la vida humana. Los humanos están atravesados por una tendencia a perseguir su propio mal y, por lo tanto, a ser refractarios a un obrar fundado en el placer y en el bien. El inconsciente freudiano es irreductible a todo hedonismo naturalista (Recalcatti: 2007). Esta tendencia destructiva pone en evidencia la autoagresión de un sujeto que se halla escindido entre el yo y el inconsciente.

Si el placer desconoce límites, conduce a la autodestrucción. El principio de realidad se constituye en un límite al principio de placer bajo el influjo de las pulsiones de autoconservación. Los sueños que repetían los soldados que regresan de la guerra, la imposibilidad de tomar distancia del recuerdo traumático y el juego del sujeto infantil que con su carretel representa la partida de su madre desafían el principio de placer y abren el camino a la conceptualización de la compulsión de repetición. Esta no es el retorno del pasado, sino más bien la actualización del intento de ligar aquello que no está representado. El autor reconoce una tendencia original del aparato psíquico que irrumpe desde su interior a partir de estímulos pulsionales no ligados a representaciones. A esta tendencia la denomina pulsión de muerte.

Por lo tanto, la tendencia dominante de la vida anímica es la de disminuir la tensión interna de estímulos, o bien mantenerla constante (principio de placer), lo cual no niega, desde la perspectiva de Freud, la existencia de la pulsión de muerte. A diferencia de las pulsiones de vida, afirma el autor, que se presentan más revoltosas y brindan tensiones cuya tramitación es percibida en términos placenteros, el trabajo de las pulsiones de muerte parece pasar desapercibido y hace difícil su ubicación. El más allá del principio de placer es el dominio de la pulsión de muerte, la cual Freud asemeja al principio de nirvana —de acuerdo con el término de Barbara Low, de quien toma el autor una cita de *Psycho-Analysis* (1920), Londres y Nueva York— (19202004a) que procura la reducción completa de las tensiones, el desdibujamiento de las diferencias y de la individualidad, el fin de la vida (del conflicto pulsional).

El fin de la vida es la muerte: “La meta de toda vida es la muerte; y, retrospectivamente: Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo” (Freud: 1920/2004a, p. 38). La muerte como fin de la vida es señalada por Schopenhauer, filósofo al cual Freud apela. El aporte de Schopenhauer permite diferenciar el fin de la vida de la pulsión sexual, la cual expresa la voluntad de vivir. A los fines de ilustrar lo expresado, el autor pone la atención en la biología celular, estableciendo una analogía con la sociedad y el Estado. En palabras de Freud:

> Es opinión general que la unión de numerosas células en una «sociedad», vital, el carácter pluricelular de los organismos, constituye un medio para la prolongación de su vida. Una célula ayuda a preservar la vida de las otras, y ese «Estado» celular puede pervivir aunque algunas de sus células mueran. Sabemos ya que la copulación, la fusión temporaria de dos seres unicelulares, provoca sobre ambos un efecto rejuvenecedor y de conservación de la vida. Siendo así, podría ensayarse trasferir a la relación recíproca entre las células la teoría de la libido elaborada por el psicoanálisis. Imaginaríamos entonces que las pulsiones de vida o sexuales, activas en cada célula, son las que toman por objeto a las otras células, neutralizando en parte sus pulsiones de muerte (vale decir, los procesos provocados por estas últimas) y manteniéndolas de ese modo en vida; al mismo tiempo, otras células procuran lo mismo a las primeras, y otras, todavía, se sacrifican a sí mismas en el ejercicio de esta función libidinosa. (p. 49, las comillas pertenecen al autor)

La unión de numerosas células en una sociedad procura la prolongación de la vida de los organismos. En la unión de las células (ese *Estado*) cada una de ellas se preserva y vive a pesar de que algunas perezcan. Expresado de otra manera, cada célula, movida por la pulsión de vida, se une a otras, dejando sin efecto sus pulsiones de muerte en el mismo tiempo que otras células se inmolan en el intento de conservarse. La pulsión de ,muerte se vincula con la exacerbación de la pulsión de autoconservación, idea que no constituye novedad en su tiempo. La autoconservación exacerbada queda asociada a la autodestrucción, hallazgo de Freud en el narcisismo que modifica su teoría de las pulsiones. En el narcisismo radicalizado, la vida se aniquila en la apología desmedida de la identidad. La amenaza de muerte brota desde el mismo interior: “… todo ser vivo tiene que morir por causas internas” (Freud: 1920/2004a, p. 43). La vida porta la muerte, vale decir, el germen de su propia destrucción, condición irreversible que la dota de carácter trágico.

Lo político y la política a través del prisma del conflicto pulsional

El conflicto pulsional entre la vida y la muerte se torna una posible clave de lectura para el abordaje de la relación entre lo político y la política en el pensamiento del mentor del psicoanálisis. Los varones de la horda primitiva, con el fin de deponer al padre, logran la unión necesaria para llevar adelante la empresa mortífera, así como para la conservación de un nuevo orden sin el padre. La ligazón de los hermanos los dota de una fuerza mayor, posibilitadora, del acto parricida. La muerte del padre instituye un nuevo orden, cuya conservación debe habérselas con el poder destructivo que lo instituye.

La pulsión de destrucción, como derivación de la pulsión de muerte, constituye la tendencia a la aniquilación de un estado de cosas. La presencia de lo político en este mito se puede vincular a la indomeñable pulsión de muerte que amenaza y resiste el orden instituido —se conserva por fuera del entramado de

representaciones— y se expresa en el poder instituyente de dicho orden. La política, por el contrario, es parte de la pulsión de vida, en tanto pugna por su conservación a través de los vínculos con otras personas u objetos. La presencia de un macho violento y celoso impone la abstinencia a los hijos varones, al mismo tiempo que impulsa a fraguar ligazones de meta sexual inhibida entre ellos (su unión). La gesta parricida de los hermanos testifica la presencia de la pulsión de muerte que se pone de manifiesto en el impulso agresivo contra el padre. Se puede advertir un germen de lo político que se configura como conflicto entre las aspiraciones pulsionales de los hermanos y las interdicciones del padre tiránico que detenta el monopolio sexual, conflicto que culmina con la muerte su muerte y con la institución de un nuevo orden.

La política, perteneciente al orden de la cultura, de lo instituido, asume la administración de lo común a través de un conjunto de regulaciones cuyo fin, como se ha afirmado, conspira a favor de Eros. En este sentido, la política es tendencia de vida, de conservación. La política está inexorablemente destinada a tener que habérselas con Tánatos, con la pulsión de destrucción y agresión (lo político), pulsión que amenaza y vulnera el orden establecido, que resiste ser representada, al mismo tiempo que constituye la potencialidad de institución de lo nuevo.

Además, la cultura se edifica sobre la renuncia a lo pulsional y su progreso responde a la sublimación de las pulsiones, de modo tal de posibilitar el desarrollo de la ciencia, del arte y las ideologías al favorecer las actividades psíquicas superiores (Freud: 1927/2006a). Esta *denegación cultural* gobierna los vínculos sociales, argumenta el autor, deviniendo causa de hostilidad contra la cual toda cultura debe batallar. La cultura está obligada a movilizar un significativo gasto de energía para establecer límites a las pulsiones agresivas, imponiendo para ello gravosas renuncias. Expresado de otra manera, la cultura se configura como haz de intervenciones destinadas a tramitar la vida pulsional en aras de proteger la vida humana entre posibles e imposibles. El mayor empeño de la empresa cultural está dirigido hacia su principal opositor, un opositor de fuste con el cual debe inexorablemente lidiar.

> Esta pulsión de agresión es el retoño y el principio subrogado de la pulsión de muerte que hemos descubierto junto a Eros y que comparte con éste el gobierno del universo. Y ahora, yo creo, ha dejado de resultarnos oscuro el sentido de desarrollo cultural. Tiene que enseñarnos la lucha entre Eros y Muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consuma en la especie humana. Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana. (1930/2006b, p. 118)

Se asocia la pulsión de vida con la política y la pulsión de muerte con lo político. Sin embargo, ambas pulsiones están entrelazadas. El accionar destructivo de los hermanos de la horda, ¿acaso no está impulsado por la represión de la satisfacción de la pulsión sexual (pulsión de vida) a la que el padre los expuso? Su condición de excluidos del goce los mueve en una acción colectiva. A los fines de alcanzar su cometido, es decir ,que la unión se pueda plasmar y conservar en un acto de ejecución certero, ¿acaso no se requiere de una cuota de política? Los hermanos deben establecer ligazones libidinales entre ellos a los fines de constituir una mínima asociación para frenar y deponer con violencia la violencia paterna. Por lo tanto, la tendencia destructiva (destituyente-instituyente) de los hijos hacia el déspota primigenio (lo político) requiere de la unión de las partes para su conservación en el tiempo que dura la hazaña. Por ende, en esta unión puede leerse

un elemento rudimentario, primigenio de la política entendida como asociación y acción colectiva orientada a un fin común (protoacuerdo). Matar al padre es un acto colectivo (político) que se instrumenta a través de la fuerza y requiere de la asociación de los hermanos para dotarlo de efectividad. La pulsión de muerte se manifiesta como tendencia destructiva dirigida al padre y se expresa a través de la mancomunidad de los ejecutores sustentada por ligazones libidinales entre ellos.

A partir del mito de la horda primitiva se puede advertir que la política, una cuota germinal de ella, está presente en lo político, en la pulsión destructiva, que en tanto retoño de la pulsión de muerte, se constituye como fuerza que destituye, a la vez que instituye un nuevo orden común. La guerra, en tanto semblante atroz de la pulsión de muerte, da cuenta también de la presencia de la política, en tanto principio de organización, acuerdo y dirección. En el Libro I de la *República,* de Platón (376 a.C/1989), contra la afirmación de que la injusticia es preferible a la justicia, Sócrates se sirve de un argumento concluyente: en una banda de ladrones, para poder llevar adelante sus tropelías satisfactoriamente, debe imperar, al menos, un mínimo de justicia (orden, criterios comunes) entre sus miembros. Si reinara entre las partes la injusticia, vale decir, si cada una de ellas persiguiera únicamente sacar provecho de la otra, sería inviable, no solo la concreción de sus injusticias en virtud de las rivalidades, de la pugna de intereses y lucha, sino la misma organización delictiva. Por el contrario, la justicia, aporta concordia y amistad, *ergo,* unión.

Así, muerto el padre, y tras un interregno conflictual entre los hermanos, se instituye el tótem como subrogado paterno. A partir del totemismo, y en virtud de las prohibiciones a las que se obliga el conjunto, la pulsión de muerte es redirigida hacia el interior de sus miembros. Este cambio de dirección deviene un factor insoslayable de civilización para Freud. No obstante, Tánatos, de naturaleza inexpugnable, desafía, amenaza el orden instituido; es s,u perenne espada de Damocles. Al respecto, y en función de lo expresado, se puede afirmar que en Freud lo político, en tanto tensión incesante que se expresa en el conflicto entre la carga pulsional y la cultura, es el presupuesto invulnerable de la política, siempre presente de posibilidad real, subversiva e instituyente que determina la acción política. Lo político, en coincidencia con el pensamiento posfundacionalista, constituye un momento de unidad de la sociedad ligado a un modo de institución colectiva, mientras que la *kultur* —y dentro de ella, las instituciones públicas— es el conjunto de prácticas institucionalizadas de la sociedad. De esta manera, lo político no queda reducido a la política, precisamente porque al ser la forma instituyente del orden social, excede cualquier dimensión de dicho orden.

Al igual que la guerra en Schmitt (2009b)—efecto de la agrupación amigo-enemigo—, es en relación a lo político, a esta posibilidad efectiva de destitución/institución que la vida humana obtiene la tensión propiamente política.

> Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente. La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óntica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad. (p. 63)

Freud, al igual que Schmitt, asume a la hostilidad como una presencia real de la existencia humana, a partir de la cual reflexiona sobre la guerra. También en coincidencia, la dimensión de lo político en Freud es infranqueable, puesto que todo agrupamiento está atravesado por un movimiento de afirmación y transgresión. De acuerdo con la perspectiva de Schmitt, si lo político es un presupuesto de la política, cuando un agrupamiento se afirma en la paz, el orden, la neutralidad, la ciencia, el

interrogante que se debe plantear es: ¿qué es aquello que se pretende negar, combatir? ¿Acaso no sería el mismo interrogante que Freud podría formular?

La pulsión de muerte posee un carácter expugnable. Por lo tanto, el mal en el mundo (la destrucción que amenaza la vida y seguridad de sus miembros) asume en el pensamiento de Freud el mismo carácter. Cualquier ilusión de desarraigo del mal entendido en estos términos es insostenible. En este sentido, el campo de la política, por pertenecer al mundo de la cultura, no es la excepción. La política lucha contra la inextinguible pulsión de muerte. El poder de destruir cobra en política una exclusividad legítima en su ejercicio para la afirmación y preservación de la comunidad (garantizar la vida). En otras palabras, el mal (el recurso a la violencia) debe concentrarse en una figura de autoridad legítima para que su aplicación en la lucha contra Tánatos pueda tener algún efecto satisfactorio. El pasaje de la violencia al derecho da cuenta de ello. Por lo tanto, el derecho es la violencia de la comunidad, que a partir del monopolio de la fuerza se protege de la destrucción de sus miembros. “Fuerza contra fuerza, economía diferida de la fuerza, eso es el derecho” (Derrida: 2015, pp. 66-67).

La política, aliada de Eros, no prescinde de la agresión; más bien se sirve de ella en una pugna, nunca del to,,do y para siempre exitosa al momento, contra Tánatos. La paz, el orden, la seguridad en el marco del orden social, como la protección de la vida, se cimentan en el ejercicio de la violencia, de la agresión; de ahí que la expresión de Pierre Manent (1990) *la fecundidad del mal* en el análisis sobre la violencia política en Maquiavelo tenga cabida en el estudio del mal en Freud. “Se trata enseguida, más precisamente, del lazo indisociable de esta crueldad con la soberanía del Estado, con la violencia del Estado, con el Estado que, lejos de combatir la violencia, la monopoliza” (Derrida: 2015, p. 62). La argumentación de Freud se torna más política alrededor de este tema. En su pensamiento, no se trata de erradicar lo que es parte del enigma de la vida, a saber, la muerte. Por el contrario, se trata más bien de diferirla, desviarla (gobernarla, politizarla) de modo tal de evitar sus rostros más cruentos. Sostener lo contrario es mera ilusión.

¿Hay cultura porque hay malestar o hay malestar porque hay cultura? En el pensamiento de Freud, cultura y malestar están entrelazados, ineluctablemente, dado que la cultura se cimenta sobre la renuncia por represión a la satisfacción pulsional, que provoca malestar. Se ha argumentado acerca de la presencia de un malestar irreductible que se funda en enfrentamientos pulsionales que gobiernan la vida inconsciente del propio sujeto como en sus relaciones con los otros del mundo social. Cada ser humano en su encuentro con el Otro social se ve compelido a resignar parte de sus modalidades de satisfacción pulsional, a los fines de que resulten aceptables para el orden de la cultura. No toda la carga pulsional es pasible de ser incorporada al orden simbólico. He aquí entonces el malestar de carácter irreductible en virtud de la imposibilidad de simbolizar la carga pulsional en su totalidad. Al decir de Osvaldo Delgado (2010), no hay satisfacción plena de la pulsión: imposibilidad de satisfacción plena que no se explica por una prohibición, sino por obstáculo interno, en tanto modo de lo imposible. Expresado de otra manera, el malestar irreductible implica un imposible de colmar. En virtud de la falla inherente del orden simbólico, el conflicto es inextinguible en la cultura, y se constituye en impulsor de la acción individual y social. Las instituciones de la *kultur,* entre ellas, el Estado, se movilizan en virtud de esta imposibilidad, y mediante su

función civilizatoria regulan la dotación pulsional a partir del ordenamiento simbólico que es *per se* insuficiente.

Por ende, el malestar en la cultura es estructural, siguiendo la hipótesis freudiana; es motor del deseo y de la cultura misma. La irreductibilidad del malestar está fundada en la imposibilidad de llevar a buen puerto, de manera plena, el programa del principio de placer; hay un límite ineludible, un resto de insatisfacción inevitable. La cultura es la operación, nunca del todo exitosa, del tratamiento del malestar estructural. No es exclusivamente este malestar el que aborda el orden cultural (y el orden político), sino también el malestar propio que la cultura genera en virtud de las exigencias de renuncias de dicha pulsional.

En síntesis, en el pensamiento de Freud, el fondo de la realidad es inconsciente, un fondo que, en tanto tensión latente, movimiento, no conoce un más allá de sí mismo ni después de él. El movimiento de Tánatos desoculta este fondo político (lo real político), el cual se abstrae de una aparición directa en el mundo fenoménico. Su emergencia implica su acomodación a los criterios legitimados por la *kultur.* Se trata de un fondo desfondado que punza por desfondar el orden social. Por lo tanto, toda organización social porta un desgarro congénito incurable que acicatea desde las entrañas de la sociedad con la amenaza de descalzarla. Este fondo pulsional, soterrado en el mundo óntico, es refractario a su entrada en el universo simbólico. Los significantes no conocen la monosemia; por el contrario, su significación constituye un momento contingente, provisorio. Prevalece un remanente (resto) imposible de significar que permanece segregado de la clausura de sentido. Educación, política y psicoanálisis no pueden sustraerse de este fondo desfondado, inescrutable, que les hace saber a estas profesiones su condición de profesiones imposibles. Este fondo da cuenta de lo real. En este sentido, la noción de lo político en Freud se puede homologar a lo real, en concordancia con el posfundacionalismo: "… lo político como el momento de un fundar parcial y, en definitiva, siempre fallido" (Marchart: 2009, p. 14). Lo real emerge, en tanto presencia, en su potencialidad de desencajar el orden instituido, al mismo tiempo que hace posible su construcción.

Un elemento que permite ,vincular el pensamiento freudiano con el pensamiento trágico es que ambos se nutren del género literario. La mitología aporta al psicoanálisis freudiano un lenguaje simbólico común que se constituye en manifestación universal e impersonal de la afectividad del ser humano. A modo de ejemplo, Edipo representa el destino de la inclinación infantil de la libido. Ejecuta dos actos deseados y prohibidos, parricidio e incesto, y al conocer su destino trágico, se quita los ojos y se exilia de la ciudad. Freud se vale de la mitología con propósitos diferentes. En algunos casos, se sirve de los mitos como recurso de argumentación; en otros, para hallar en ellos sentidos ocultos que son develados a partir de los aportes del psicoanálisis; y por último, los mitos son empleados como material fecundo para descifrar el sentido de las formaciones inconscientes. La contribución del pensamiento trágico al campo de la teoría política radica en su especial abordaje del conflicto, esto es, de las inevitables contradicciones presentes de la vida humana y social. El conflicto es un elemento omnipresente en el mundo humano y, por lo tanto, en el orden político con el que toda acción de la cultura debe lidiar. El mundo de la tragedia es un mundo en el cual el conflicto, en su carácter inevitable e irreductible a cualquier instancia integradora y superadora asume notable centralidad.

La noción de lo político en Freud se aproxima al pensamiento trágico, que aloja el conflicto como materia de exploración y reflexión política. Lo político, desde el prisma del pensamiento trágico, se concibe a partir de una doble referencia; por un lado, al orden y, por otro, a los elementos o factores que subvierten ese orden (sublevaciones, guerras, crisis, conflictos sociales). Entre el orden y los elementos que lo amenazan se configura una tensión o conflicto que no posee solución definitiva. La noción de lo político posee un carácter trágico que remite al momento de institución del orden social, es decir, el momento ligado a la dimensión originaria del orden político-jurídico y a la violencia renegada (olvido de los orígenes) a través de la cual su institución se concretiza. Asimismo, lo político alude a la tensión (conflicto) que amenaza al orden político instituido. Por lo tanto, la naturaleza de lo político es conflictual e irreductible.

La dimensión política del pensamiento freudiano permite advertir que su reflexión sobre lo político revela este núcleo trágico de la vida y, al igual que autores y autoras que se enmarcan en esta corriente de pensamiento, el autor no asume una actitud negadora ni disolvente respecto de la contradicción entre la *kultur* (y la política) y el fondo pulsional (pulsión de muerte) que amenaza descalzar el orden instituido. En razón de ello, se observa la distancia que separa a Freud de los filósofos políticos del orden. Por el,, contrario, para él el conflicto no busca ser reducido al orden, por el contrario, la tensión entre opuestos no queda ni invisibilizada ni reducida a los imperativos del orden. El endeble esqueleto del orden social descansa sobre este núcleo trágico, orden y caos (contingencia), la pulsión agresiva mortífera y el esfuerzo en su regulación. Por eso, desde su perspectiva, el mal es irreductible, cuestión que expresa el carácter trágico de su pensamiento. Este reconocimiento no significa afirmar la impotencia de la cultura en aras de diferir o apaciguar el impulso de destrucción que acecha sobre su edificio.

El orden social, el orden de la cultura, reposa sobre un núcleo trágico entre fuerzas en pugna. Como afirma María Fernanda Crespo-Arriola (2013), la antropología freudiana posee un carácter trágico, puesto que la creatura humana se halla cooptada por la tragedia de destino de reedición de lo primitivo, de lo filogenético e inconsciente, destino que debe reconocer de la mano de la razón.

¿Hay una teoría política en Freud?

Un significativo número de teóricos políticos se han ocupado del gobierno de la vida individual. La reflexión política ha tenido esta motivación al advertir la incidencia de las conductas individuales, incluso la del propio estadista, en el campo político, así como los impactos de las decisiones políticas en la vida de los gobernados. Lo interesante de esta pregunta es que abre a una reflexión sobre si es posible argumentar la presencia en Freud de una teoría política propia y cuáles serían las razones para responder en un sentido afirmativo o negativo. Para ello se valora el trabajo de algunos comentaristas que abrevan en la dimensión política de su pensamiento, algunos de los cuales se detienen en el mismo interrogante. El repaso por el trabajo realizado por un conjunto de ellos permite estar en condiciones de elaborar una respuesta propia sobre la pregunta en cuestión.

Hans Kelsen (1924), en su artículo “La concepción del Estado y la Psicología social. Una referencia especial a la teoría del grupo de Freud”, asigna a Freud un especial empeño en solucionar uno de los principales problemas de la psicología

social: la naturaleza del lazo social a partir del fenómeno de la psicología del grupo, según las descripciones de Sigheles y Le Bon. Kelsen concibe el Estado como la unidad de una multitud de individuos o sus actividades, y la investigación en la naturaleza del Estado es la exploración de dicha unidad. Desde su perspectiva, Freud investiga la naturaleza del Estado al explorar precisamente el problema del grupo que es equivalente al problema de la unidad social o lazo social. En virtud de ello, el autor considera que en Freud se encuentra una concepción del Estado entendido como *idea directora* más que como un tipo de grupo social. En virtud de esta idea rectora que los individuos de los grupos variables ubican en el lugar de su ideal de yo (ego) es posible la identificación recíproca entre ellos. El autor del artículo entiende que en Freud se halla una teoría del Estado, sin afirmar que por ello sea posible identificarlo como teórico político o que se halle en su corpus teórico una teoría política propia.

Por su parte, José Perrés (2009), en "Freud: ¡Sujeto político y crítico de su cultura?", reflexiona en torno a la pregunta sobre si como pensador Freud puede ser concebido como sujeto político, vale decir, como creador de un discurso político dentro de la tradición de la filosofía política. Perrés entiende que en la profusa obra freudiana no se encuentra una teoría del Estado, ni pretendió elaborarla. Este autor ar,,roja una tesis que él mismo califica de audaz al indicar que en los textos de Freud sobre la cultura es posible observar desplazamientos complejos de fenómenos de los que el propio Freud es testigo en su movimiento psicoanalítico y en su lugar político de conducción dentro de este, a los que no puede aludir directamente. El autor detecta un Freud político como líder de su institución psicoanalítica que fija una conducción firme y verticalista, la cual por momentos asume un sesgo autoritario. Perrés sostiene que Freud, independientemente de que no asume una intervención directa en el campo de la política, jamás deja de trabajar en la dimensión política. No obstante, entiende que Freud no fue un crítico de la *kultur,* puesto que se observa intención de investigar su estructura.

Las pretensiones teóricas de Freud se focalizan en el conflicto entre la vida pulsional y las exigencias de la socialización, en descubrir las características estables del sujeto en sociedad. Perrés comprende que el abanico de reflexiones sobre los fenómenos sociales y culturales, al igual que el diagnóstico respecto de un sempiterno malestar en la cultura, son de índole ético y político, y constituyen un verdadero aporte a la tradición de la filosofía política. En síntesis, desde la postura de Perrés, Freud no elabora una teoría política, más bien despliega reflexiones sobre el orden de la cultura, sobre la vida del hombre en sociedad, las cuales poseen carácter político y, efectivamente, devienen en aporte a la teoría o filosofía política.

En tanto, Hernando Alberto Bernal (2010), quien abreva en el texto de Jacques-Alan Miller *Lógicas de la vida amorosa* (2015), entiende que en efecto hay una teoría política freudiana estrechamente ligada al amor, la cual se puede rastrear en *Psicología de las masas y análisis del yo.* En dicho texto, Freud explica cómo se unen los individuos en torno de la figura de un líder o ideal o idea rectora conformando una masa, que no es más que el amor cohesionado de muchos seres humanos. Los miembros de la masa cuentan con un líder que ama y a quien aman, y en virtud de este amor por el conductor establecen vínculos libidinales entre sí. En este punto, advierte su autor, que el líder ocupa el Ideal del Yo, tornando de esta manera posible el hallazgo de la primera definición de política en el psicoanálisis. Para ello retoma, al igual que Miller, la teoría de los discursos de Lacan. La política

deviene la acción del S1 desde el lugar del agente, con lo cual el discurso del Amo es la escritura de la teoría política de Freud en tanto teoría de la acción del significante Amo. Bernal ve una coincidencia entre esta definición de política y la filosofía. A los efectos de indicar esta coincidencia, el autor rescata de la tradición de discurso de la filosofía política a Norberto Bobbio, quien señala que el término política ha sido empleado para aludir al conjunto de acciones ligadas al ejercicio del poder soberano sobre una comunidad en un espacio territorial. La relación gobernante-gobernado en el marco de dicha comunidad se presentaría como la relación política de poder, entendiendo por poder la capacidad de influir, determinar y condicionar el comportamiento humano.

En la lectura de Bernal sobre Freud, tamizada por Lacan, el amor se ubica en el lugar del agente ejerciendo poder en los comportamientos de los gobernados; el amor tiene una acción política. Bernal señala que, en "El malestar en la cultura", Freud identifica un límite con el cual se enfrenta el poder político: la pulsión de agresión que la cultura, pese a sus denodados empeños, no puede definitivamente erradicar. El amor del conductor de la masa no se constituye en una solución eficaz para el malestar de la cultura, lo cual da cuenta del fracaso del amor para poner coto a la pulsión del ser humano a satisfacerse en la agresión, en ese plus de goce que se escurre del poder del significante Amo. El problema del plus de goce es el que la política debe atender: "… el aporte del psicoanálisis a la política es que ella debe contar con el goce si se quiere entender mejor por qué fracasa la acción del significante Amo sobre la masa" (Bernal: 1999, p. 8). Bernal comprende que Freud descubre que el amor, en nombre de un significante Amo, actúa como factor aglutinante de la cultura, y en ese mismo lugar en el que se halla el amor se encuentra el goce que produce malestar en la cultura.

"La cuestión de lo político en el psicoanálisis" es un artículo de Marco Alexis Salcedo-Serna (2015) en el que el autor argumenta la presencia de una dimensión política en la obra freudiana. Dicha dimensión se explica en virtud del abordaje de los fenómenos sociales constituyentes de la vida política en occidente y de su defensa de ideales ético-políticos como la libertad de acción individual, defensa que se constata a partir del cuestionamiento de la moral sexual y de las ilusiones sobre las que reposa el mundo moderno y las consecuencias del análisis sobre el goce del sujeto. Por los valores promovidos y las reflexiones llevadas a cabo en el marco de los temas comprendidos en la relación entre el individuo y la vida política, el psicoanálisis se constituye a los ojos de Salcedo-Serna, quien se apoya en Michel Sauval, en un modelo teórico comprometido con la política. El autor cuestiona, a partir de los aportes de Michel Foucault, la concepción del poder político que solo lo ubica en las formas institucionales del aparato estatal; el poder opera en múltiples lugares. Es por ello que el autor cuestiona al psicoanálisis contemporáneo que ha quedado circunscripto al consultorio como nodo discursivo y de encuadre. Los psicoanalistas deben trasladar sus dispositivos y discursos, según el autor, al espacio público de la calle, espacio que lo concibe como fuente de explicación de la estructuración del sujeto.

Por su parte, Roger Dadoun (1984) es autor de una reflexión insoslayable a la hora de situar el pensamiento de Freud en el campo social. Este autor afirma que es dable hallar en Freud un pensamiento político propio, puesto que sería extraño que un autor de su envergadura no tuviera un pensamiento de esta naturaleza. Dadoun afirma que tres hechos relevantes de la vida de Freud han estructurado ese pensamiento. El primero es la descripción que Freud hace de sí mismo en tanto niño

feliz de Freiberg; segundo, su nombre Sigmund, el cual coincide con el nombre del héroe de la mitología nórdica; por último, la idea que tenía Freud de Moisés como figura heroica más relevante. Desde la perspectiva de Dadoun, estos hechos estarían atravesados por significados trascendentales. *Freiberg* significa montaña de libertad, Sigmund es el nombre de un héroe en la mitología nórdica y Moisés fue el nombre de un conductor de masas admirado. Estos significados, según entiende Dadoun, han influido en el pensamiento del autor vienés ¿Tener un pensamiento político es sinónimo de haber desarrollado una teoría política? Dadoun sostiene que, independientemente de las aspiraciones filosóficas de Freud, su pensamiento se rehúsa a presentarse como una filosofía, en tanto "concepción totalizadora y unificada de la realidad" (1984, p. 281).

Jaime Macabías (2003), en "Freud y la teoría política", pone en evidencia la presencia en el pensamiento del autor de un lenguaje político cuando, por ejemplo, se refiere a la organización psíquica del sujeto. En el abordaje de dicha organización, Macabías indica que Freud procede como si estuviera aludiendo al Estado moderno. Entre los términos que emplea, Macabías destaca: *territorio, leyes, frontera,,s* y sus defensas frente a intrusiones extrañas. El dualismo antropológico en Freud *psique-soma* se correspondería según el comentarista con el dualismo sociedad —equiparable al soma— y conflictos, guerras, disensiones, rebeliones políticas —homologables a la psique—. En la medida que la unidad territorial sea restituida se alcanzará la cura, integrando para ello en un mismo gobierno a las fuerzas rebeldes. Macabías entiende que la metáfora política que emplea Freud en *Estudios sobre la histeria* (1895) se corresponde con un estudio de micropolítica, utilizada con propiedad pues efectivamente el tema es en sí un tema político, según afirma el autor. Y en el tratamiento de la cura, el diván del analista se erige en un elemento de ruptura de un "modelo belicoso de saber" (Macabías: 2003, p. 113). El paciente acostado en el diván sin contacto visual con el analista significa, para Macabías, una oposición a la tradición dialéctica de la modernidad que comprende que el saber es pugna, que es el producto del avance de la confrontación de tesis. No se observa en Macabías la afirmación sobre la presencia de una teoría política en Freud.

Juan Dorado Romero (2015) en "Freud: gobiernos terminables e interminables" se aboca a estudiar algunas de las contribuciones para la teoría política de Freud en la comprensión de la relación mando y obediencia y de la organización política. El autor afirma que se halla una elaboración teórico-política en la obra de Freud. En este sentido, arguye que "Análisis terminable e interminable" (1937) representa una teoría política democrática e innovadora y entiende por ello el cuestionamiento de Freud al gobierno ejecutivo de la memoria y la voluntad individuales. En las conclusiones de su artículo, Dorado Romero ubica a Freud como teórico político, reconociendo que sus advertencias sobre los gobiernos autoritarios imperantes, generadores de sufrimiento, invitan a la búsqueda de la democratización del gobierno del ciudadano, tarea, como la misma política, interminable. En dicho reconocimiento, asigna la influencia del contexto político de los años treinta en Viena, años signados por autoritarismos y sublevaciones obreras y socialistas en un clima de asedio del fascismo y el nazismo. De esta manera, la democratización política no puede ir desvinculada de la democratización del propio sujeto, idea que da cuenta de la correspondencia hombre-ciudad, psiquis-polis, psicoanálisis y política. Asimismo, el autor asigna un carácter político al proyecto de Freud, en ,virtud de su preocupación por hallar la mejor forma de mantener unidos a los hombres. Dorado Romero ubica la génesis de la política, en sentido amplio en el

pensamiento de Freud, en la necesidad del niño de sobrevivir en su entorno. A los fines de evitar la pérdida del objeto de amor que revela la inermidad del sujeto frente a la adversidad, se instaura en el foro interno una autoridad que recopila bajo la forma de conciencia moral la normatividad que sostiene cohesionada a la comunidad.

"Freud y la política" es un artículo de Florencio Jiménez Burillo (1993), quien afirma que Freud aborda temas propios de la ciencia política: el surgimiento del Estado, la guerra, la función de la ideología, los cuales están atravesados por la constitutiva tensión oposicional entre las pulsiones y el orden de la cultura. De acuerdo con este autor, Freud deduce un modelo de orden social a partir de una teoría psicobiológica del sujeto. La organización política, ente represor, es causa y efecto de un modelo de ser humano acorde al autor. Asimismo, Jiménez Burillo nombra un conjunto de autores que analizan la relación entre el psicoanálisis y la ciencia política/teoría política, poniendo de manifiesto la discrepancia reinante entre ellos en cuanto a las consideraciones sobre las influencias recíprocas entre ambos campos del conocimiento. El autor reconoce tres puntos de contacto entre ambos, valorando el aporte del psicoanálisis a la teoría política: el rol de lo irracional en la política, la,, socialización política y la técnica psicobiográfica. Por último, Jiménez Burillo agrega que en el campo de la ciencia política —expresión que utiliza de forma indistinta a la de teoría política—, Freud aun no ha obtenido su *puesto de honor,* dado que al ser un campo disciplinar conflictual, de luchas ideológicas y teóricas, no están aún dadas las condiciones para un tributo de este tipo.

Paul Roazen (1971), en *Freud y su concepción político social,* valora los aportes del psicoanálisis a la filosofía o teoría política, advirtiendo sobre la importancia de mantenerse en guardia para evitar llevar a Freud más allá del propio contexto del psicoanálisis, precisamente por los puntos de interés que comparte con la filosofía política. El problema de cómo se cohesiona la sociedad —el fundamento de la unidad social— y la solución que ofrece Freud deben ser comprendidos en el contexto del desarrollo del psicoanálisis, con especial atención al estado de la teoría psicoanalítica en el año 1921. De lo contrario, se puede concebir sus principales tesis como ,,,"un tratado de la historia de la teoría política y no como lo que es: una rama de la teoría del psicoanálisis clínico" (p. 27). Roazen advierte que son los intereses teórico-políticos de los lectores de Freud los que conducen a explorar los comentarios políticos en su obra, los cuales no están incluidos entre los intereses intelectuales prioritarios del autor vienés. Por tal motivo, se debe aludir a una *psicología política* en Freud, en un sentido acotado. Roazen destaca de esta psicología política freudiana su enorme preocupación por la élite (minoría ilustrada) y la necesidad de que devenga ejemplo en la sociedad, preocupación que no se limita a intereses psicoanalíticos, sino que responde a su condición de aristócrata del espíritu y de la razón. El descubrimiento del desarrollo de la sociabilidad humana a partir de un núcleo antisocial, junto con la idea de aumentar el control de la razón a partir del conocimiento de las tendencias agresivas y reprimidas, desconocidas antes de Freud, es un aporte al campo de la teoría política.

"Desarrollos en psicoanálisis y política" (1998) es un artículo de A. Rodríguez-Kauth y M. I. Falcón en el que los autores hacen una revisión crítica de parte de la obra freudiana que entienden mejor condensa una explicación de los fenómenos sociopolíticos y de los pensamientos de Reich y Marcuse, autores elegidos por su compromiso ideológico y político-partidario. Los autores del artículo identifican una dimensión política en el pensamiento de Freud, sin ahondar en una argumentación respecto de la presencia o ausencia de una teoría política. Dicha dimensión es

ligada al orden de la cultura, precisamente al ordenamiento en el cual pueden entrar en equilibrio las pulsiones de vida y de muerte, logro frente al cual Freud no se muestra totalmente persuadido.

Javier Roiz (2013) destaca a Freud como teórico político y le atribuye el más importante descubrimiento en este sentido: su comprensión y comunicación de la existencia de una parte de cada ser humano ubicada en el inconsciente, en la que no aplica el principio de identidad aristotélico. Esto significa que en el foro interno es posible estar en dos lugares a la vez, al mismo tiempo que se puede ser dos cosas a la vez. La validez del principio de identidad quedaría sin efecto para la reflexión política. En virtud de que este principio de identidad es constitutivo de la tradición de discurso de la teoría política, los hallazgos de Freud representan una genuina revolución. La negación freudiana de la autonomía del yo constituye una afirmación rupturista. Si la teoría política reflexiona sobre la relación de mando de unos humanos sobre otros, después de Freud, dicha relación queda reformulada. El mundo interno, una vez descubierto sacude la mirada sobre la vida pública. Roiz entiende que, debido a su formación en el campo de la medicina, Freud demora en extraer consecuencias de su descubrimiento para la teoría política. Además, señala que Freud describe en clave política la conciencia. Entre los términos que se destacan en la prosa freudiana, Roiz recupera: *dependencia, independencia, autoridad, soberanía, ataque, defensa, censura, psicosis fronteriza, conquista,* entre otros. Por las razones expuestas, y por la constante apelación a la literatura, Roiz lo concibe como un teórico político. Entre Freud y los teóricos políticos, Roiz encuentra una coincidencia: el uso frecuente de la literatura.

En *Freud. Una biografía política,* los autores Major y Talagrand (2007) sostienen que los estudios antropológicos y el pensamiento evolucionista de Darwin constituyen el apoyo del autor para esbozar un análisis del poder, de la tiranía, de la soberanía y crueldad política, social y religiosa que no se interrumpe hasta su muerte, ampliando el bagaje conceptual psicoanalítico para hacer posible dicho análisis. Los autores no aluden a la presencia de una teoría política en el escritor vienés, mas a,firman que se halla en su obra un análisis de conceptos políticos en clave psicoanalítica.

Jacques Derrida (2015), en *Estados de ánimo del psicoanálisis,* abre una pregunta sobre si efectivamente hay una relación entre el psicoanálisis y la política, la ética o el derecho. El filósofo responde que no la hay, pero que sí debe haber una consecuencia indirecta, discontinua. En esta línea, argumenta que el psicoanálisis no elabora ninguna política, ética o derecho, pero sí insta a que estos tres campos asuman la responsabilidad de contemplar el saber del psicoanálisis. La economía psíquica es reintegrada en una economía de lo posible, economía a la cual los saberes de estos tres dominios quedarían reducidos. En este punto, Derrida coincide con Assoun (2003), para quien el saber del síntoma aporta claves de lectura a las ciencias sociales, en tanto llave de ingreso a la verdad de la realidad social: las fuerzas inconscientes reprimidas en ella. Como afirma Pommier (1987) al respecto, el psicoanálisis señala que el síntoma estructura la sociedad sin reparos por la ideología o el modo de producción.

Con independencia de las diferentes posturas respecto de si es dable o no hallar en Freud una teoría política, el denominador común entre todos los autores consultados es, que su investigación en el campo de la cultura aborda temáticas vinculadas a la relación entre el hombre y la vida política (fenómenos e instituciones de la cultura) y constituye en un importante aporte a la comprensión de los mecanismos presentes en la lógica de lo colectivo. Kaufmann (1982) denomina

inconsciente de lo político a las marcas simbólicas de la herencia colectiva de la culpa originaria, culpa que abre paso a la idea de deuda primordial. El aporte freudiano estriba en la re-lectura de lo colectivo desde el prisma del saber del inconsciente, saber que solo es apreciable en el marco de una investigación de la genealogía de la *kultur,* la cual señala el origen común con lo prohibido, su genuino secreto (Assoun: 2003). Por la razón expuesta, se puede ubicar al psicoanálisis freudiano por fuera de los límites de la cura individual para concebirlo como un valioso instrumento reflexivo para el campo político. En este sentido, es necesario reivindicar este aspecto colectivo e histórico de su teoría (Rozitchner: 2003) y dotarlo de fecundidad para el terreno de la teoría política. Desde un punto de vista pragmático, no es de menor importancia contemplar los impactos de índole política del pensamiento freudiano. La reivindicación de la libertad de acción del sujeto, el cuestionamiento de la moral cultural, las consecuencias del dispositivo analítico en el sujeto, la labor de desocultamiento de las ilusiones de la vida moderna dan cuenta de ello (Salcedo, Serna: 2015).

La reflexión freudiana sobre lo político en los textos sociales de su obra no es razón suficiente para ubicar al autor como teórico político ni para afirmar que se halla en su obra una teoría política en el sentido estricto del término. A sabiendas de que la teoría política no ha sido definida de forma unívoca, de ordinario, bajo esta denominación se encuentra un abanico de conocimientos sistemáticos y certeros que surgen de la reflexión sobre los fenómenos políticos, fenómenos que conciernen a la vida en común de una comunidad —a lo público, a lo general, a lo político—. Toda teoría política, como bien afirma Berlin (2013), se ocupa de la coherencia interna y de la fuerza explicativa de su trama conceptual y categorial. Más que abocarse a analizar cómo funcionan los fenómenos políticos, la teoría política se mueve hacia la búsqueda de su sentido, su significado. De esta manera, la teoría política asume una perspectiva de abordaje preponderantemente normativa de dichos fenómeno,s. Ello implica, como afirma Strauss (1970), que la comunidad política a la cual los fenómenos políticos pertenecen se piense en función de sus fines propios —lo que equivale a dar cuenta de la especificad de este tipo de comunidad—. La reflexión sobre los fines habilita el camino para abrir juicios sobre la comunidad política, juicios que descansan en consideraciones axiológicas.

Por otra parte, las investigaciones sobre fenómenos e instituciones del orden de la cultura que se relacionan con el ámbito de la política habilitan a afirmar la presencia de una dimensión política en el pensamiento freudiano. Esta responde a su pretensión de investigar los fenómenos inconscientes en todas sus expresiones y espacios. Al respecto, en *Inhibición, síntoma y angustia* (Freud: 1925-26/2013c) desliga el psicoanálisis de toda cosmovisión, diferenciándolo de esta manera de la filosofía:

> Yo no soy de modo alguno partidario de fabricar cosmovisiones. Dejémoselas para los filósofos, quienes, según propia confesión, hallan irrealizable el viaje de la vida sin un Baedeker así, que dé razón de todo. Aceptemos humildemente el desprecio que ellos, desde sus empinados afanes, arrojarán sobre nosotros. Pero como tampoco podemos desmentir nuestro orgullo narcisista, busquemos consuelo en la reflexión de que todas esas “guías de vida” envejecen con rapidez y es justamente nuestro pequeño trabajo, limitado en su miopía, el que hace necesarias sus reediciones, ,y que, además, aun los más modernos de eso Baedeker son intentos de sustituir el viejo catecismo, tan cómodo y tan perfecto. Bien sabemos cuán poca luz ha podido arrojar hasta ahora la ciencia sobre los enigmas de este mundo, pero todo el barullo de los filósofos no modificará un ápice ese estado de cosas, solo la paciente prosecución del trabajo que todo lo subordina a una sola exigencia, la

> certeza, puede producir poco a poco un cambio. Cuando el caminante canta en la oscuridad, desmiente su estado de angustia, más no por ello ve más claro. (pp. 91-92)

En *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (Freud: 1932-33/2013e), el autor retoma la pregunta sobre si el psicoanálisis es una cosmovisión *(Weltanchauung).* Freud concibe este término como una construcción racional que ofrece una respuesta unitaria a los problemas humanos desde una hipótesis suprema. Contar con una cosmovisión aporta seguridad, en tanto provee certezas respecto de lo que uno puede procurar, como administrar los intereses y afectos. Así, el psicoanálisis no configura una cosmovisión filosófica ni religiosa, no la requiere; más bien se ubica del lado de la ciencia al hacer extensible la investigación al campo anímico. El nacimiento de la ciencia responde, según el autor, a la comprensión de la falta de conocimiento del mundo y a la decisión de tomarlo de este.,,

Dado que pertenece a la ciencia, según Freud, el psicoanálisis adhiere a la cosmovisión científica, la cual está atravesada por la incompletud y la ausencia de pretensión de conformar una imagen acabada del mundo. El psicoanálisis no es ilusión; ilusión es creer que las respuestas pueden obtenerse fuera del campo científico (Freud: 1927/2006a). Su afán no es el de abarcarlo todo, sino de hacer tambalear las ilusiones. En este punto, ciencia y filosofía se distancian para el autor. La filosofía, disciplina a la cual pertenece la teoría política, posee la ilusión de brindar una imagen cohesionada, coherente del mundo, imagen que es horadada con cada avance de la ciencia. Además de ilusión, incurre en un vicio: la hipertrofia del valor asignado a las operaciones intelectuales (Freud: 1926/2013d).

Mauro Pasqualini (2016) afirma que el pensamiento de Freud en torno a la secularización está tironeado por dos sistemas de pensamientos en cierta tensión. Por un lado, un sistema de raigambre evolucionista, positivista que equipara el progreso con el avance de la ciencia y la razón. Por otro lado, un sistema de pensamiento a partir del cual se concibe el desarrollo civilizatorio acompañando de la presencia imborrable de ilusiones, fantasías, religión. A la hora de referirse a la cosmovisión del psicoanálisis, su autor parece inclinarse por el primero de los sistemas.

En *Capitalismo. Crimen perfecto o Emancipación,* Jorge Alemán (2019) plantea la presencia de un pensamiento político nuevo en Freud, advertido por Lacan, quien observa que a partir de 1920 Freud hace coincidir la invención psicoanalítica con dicho pensamiento al dotar de real alcance su veredicto sobre lo imposible de las tareas de gobernar, educar y psicoanalizar. La modalidad lógica de dicha imposibilidad requiere de un tiempo histórico para expresarse cabalmente. Al respecto, afirma Alemán que el siglo XXI ha provisto de razones suficientes para dar sustento al dictamen de Freud. Alemán señala que la formulación política del autor que gravita sobre la modernidad se vincula con lo propio de la ley: su nexo estructural con Tánatos. De esta manera, se pulveriza la oposición entre opresores y oprimidos, vale decir, entre un poder que subyuga y otro que puja por la libertad y expresión. Queda entonces desarticulada la oposición entre ley y pulsión, y puesta en evidencia su complicidad: las figuras de la opresión pueden ser derrotadas, la opresión jamás. Alemán señala que el desocultamiento de los ideales modernos que oponían la ley a la pulsión abre paso a una ambivalencia, en tanto maquinaria teórica que evidencia la complicidad mencionada y penetra todas las dimensiones de la experiencia humana. Freud pone de relieve el rostro obsceno de la ley. En el

logocentrismo de la ley se halla soterrado el plus de goce pulsional, al mismo tiempo que se encuentran los intersticios de la acción, de la invención política.

Para finalizar, es pertinente recuperar el planteo de Jean Allouch (2010), en *Etificación del psicoanálisis. Calamidad.* El autor argumenta que Freud no inventa una teoría, sino más bien un método: la asociación libre y la interpretación. En todos sus historiales se aprecia que es el propio método del autor el que aloja al caso y no la aplicación de este a la teoría. La teoría, señala Allouch, busca ajustarse al caso para que cada uno sea efectivamente un caso y no quede revocado, abolido por la teoría:

> Ese es un aspecto esencial de la analítica freudiana, la que Freud enseñaba —después de haberlo puesto en práctica él mismo con la invención del método analítico— cuando aconsejaba a sus alumnos abordar cada caso como si no se hubiera adquirido nada de los casos precedentes (este rasgo constituye una diferencia esencial entre psicoanálisis y psiquiatría). (p. 47)

”

CAPÍTULO 4. LA IMAGINACIÓN EN EL ABORDAJE DE LO POLÍTICO EN FREUD

Por eso, no puede ocurrir de otro modo: es en el mundo de la ficción, en la literatura, en el teatro, donde tenemos que buscar el sustituto de lo que falta en la vida. Ahí todavía hallamos hombres que saben morir, y aun que perpetran la muerte de otro. Y solamente ahí se cumple la condición bajo la cual podríamos reconciliarnos con la muerte.

Sigmund Freud

La imaginación en la tradición de discurso de la teoría política

Aunque el abordaje de la imaginación en claves psicoanalíticas no forma parte de esta investigación, no se desconoce ni soslaya que esta trasvasa los límites de las facultades intelectuales. La imaginación se mueve de formas muy diversas, orientada a actividades cognitivas, a procesos del orden inconsciente (imágenes oníricas) o atravesadas por el pasado como en los recuerdos (imágenes mnémicas) (Lapoujade: 1988). Esto implica reconocer la presencia de lo inconsciente en la imaginación, entendiendo que no queda ceñida al plano de la consciencia en tanto conciencia de la imagen. La investigación de María Noel Lapoujade (1988), especialista en filosofía de la imaginación, es ineludible por su valioso aporte al tema. Su investigación brinda algunas coordenadas para circunscribir el empleo que se lleva a cabo del término *imaginación* en el presente trabajo, a saber: relevar el carácter epistemológico orientado a describir, interpretar, explicar a través de la comparación y semejanza. La autora la define en los siguientes términos:

> La imaginación es una función psíquica compleja, dinámica, estructural; cuyo trabajo consiste en producir —en sentido amplio— imágenes, puede realizarse provocado por motivaciones de diverso orden: perceptual, mnémico, racional, instintivo, pulsional, afectivo, etc.; consciente o inconsciente; subjetivo u objetivo (entendido aquí como motivaciones de orden externo al sujeto, sean naturales o sociales). La ,actividad imaginaria puede ser voluntaria o involuntaria, casual o metódica, normal o patológica, individual o social. La historicidad le les inherente, en cuanto es una estructura procesual perteneciente a un individuo. La imaginación puede operar volcada hacia o subordinada a procesos eminentemente creativos, pulsionales intelectuales, etc.; o en ocasiones es ella la dominante y, por ende, guía los otros procesos psíquicos que en estos momentos se convierten en sus subalternos. (p. 21)

La imaginación segrega formas, es decir, imágenes que constituyen “los productos básicos e inmediatos de la imaginación; son la materia prima con la cual teje señales, signos, metáforas, emblemas, símbolos, alegorías, parábolas. Incluso teje imaginarios, que son constelaciones de imágenes con sus propias lógicas inherentes” (Lapoujade: 2013, p. 61). La autora diferencia imaginación de fantasía, puesto que esta remite a la creación de imágenes que no reproducen la realidad, sino que más bien la alteran. En cambio, la imaginación recrea, reordena caleidoscópicamente el orden de la realidad. En este punto se puede observar el acercamiento a la función *esemplástica* que Wolin (1960) le atribuye a la imaginación, quien se apoya en Coleridge para ello. “En la filosofía política, el elemento imaginativo ha cumplido un papel semejante al que Coleridge atribuía a la imaginación en la poesía: un poder «esemplástico» que reúne todo en una totalidad armónica e inteligente” (p. 28 las comillas pertenecen al autor)Por el contrario, la fantasía asume un carácter propositivo; propone una realidad diferente en la cual los

productos imaginarios están sujetos a sus propias reglas de juego y lógica (Lapoujade: 2013).

El término *imaginación* en griego remite a *phantasia*, que significa "aparición, espectáculo, representación". Asimismo, *fantasía* está relacionada con *phaos* (luz) y con *phantasis* (visión), que remite a la dimensión de lo visible, de lo fenoménico.

> FANTASÍA, 1220-50, lat. *phantasîa.* Tomado del gr. *phantasía,* íd., propte. "aparición, espectáculo, imagen" (deriv. De *phantázô* "yo me aparezco", y éste de *pháinô* "yo aparezco"). DERIV. *Fantasioso*, med. S XVII. *Fantasear,* h.1490. Fantástico, princ. S.XV. gr. *phantastikós. Fantasma,* 1220-50, gr. *phántasma* "aparición", "imagen", "espectro"; *fantasmón.* (Corominas: 2003, p. 267, la cursiva y las comillas pertenecen al autor)

Lapoujade sostiene que la imaginación irrumpe en la reflexión filosófica en el momento mismo que la versión ortodoxa, oficial de la Filosofía —historia del *logos*, de la razón pensándose a sí misma— comienza a tambalear. Ello acontece de la mano de una postura crítica respecto de la herencia recibida que se presenta en la modernidad en la obra de Francis Bacon, Descartes, Locke, Hume y Kant. Se cuestiona el pretendido carácter omnipotente de la razón y se abre paso a la imaginación, concebida como actividad (fuerza) transgresora de límites, la cual estuvo soterrada, proscripta mucho tiempo bajo el imperio de la docta razón (Lapoujade: 1988). La mencionada irrupción del término en el campo de la Filosofía lo hace con la connotación de *lo visible* y *lo representable* (Jiménez Hernández: 2006). José Ferrater Mora (2004) afirma que no son pocos los autores modernos que han entendido la imaginación como una facultad o actividad mental diferenciada, aunque ligada a la representación y a la memoria. La imaginación se vincula a la representación, en tanto toma elementos que han sido con anterioridad representaciones sensibles, y se relaciona con la memoria —la historicidad, en términos de Lapoujade—, puesto que sin el recuerdo de dichas representaciones la imaginación sería un imposible.

Por otra parte, Lapoujade (1988) señala que, en un sentido amplio, *imaginación* da cuenta de la capacidad de crear imágenes, y en ello estriba su actividad primaria. La autora se pregunta, ¿qué es imaginar?, y en su respuesta profundiza la mirada de Wolin al respecto. En coincidencia con este autor, la imaginación traspasa el límite de lo aparente, "pues una de las posibles funciones de la imaginación consiste en proponer realidades, proponer mundos alternativos e, incluso, puede convertirlos en fantasía" (Lapoujade: 2013, p. 61). Diferentes autores de la tradición de discurso del pensamiento político occidental han apelado a la imaginación como recurso teórico. A los fines de indagar el sentido de la imaginación en esta tradición, Wolin (1960) recurre al término *visión* debido a que la filosofía política (o teoría política) implica siempre una forma de ver los fenómenos políticos que depende de la perspectiva que asume cada teórico. Una de las acepciones da cuenta de un acto de la percepción que invita a la descripción desapasionada de los fenómenos observados y desdeña la contribución de la imaginación en la elaboración teórica. El autor señala otro sentido del término, que enlaza con la visión estética o religiosa. La presencia de la imaginación en el campo de la teoría política ha asumido un papel importante como recurso que facilita la visión ampliada, renovada, compleja de los fenómenos políticos y no como elemento de prueba de estos. La imaginación colabora en la percepción de la realidad política.

> Al mismo tiempo, la mayoría de los pensadores políticos han opinado que la imaginación era un elemento necesario de la teorización, porque advirtieron que,

> para que el intelecto pueda manipular los fenómenos políticos, deben ser presentados en lo que cabe denominar “su plenitud mejorada”. (p. 28)

Martha Nussbaum (1995), filósofa contemporánea que investiga el empleo de la imaginación en la elaboración teórica y la comprensión de la realidad, argumenta su importancia en términos similares a Wolin. La filósofa concibe a la imaginación —que en ambos no se diferencia de fantasía— como la facultad de la razón para pensar posibilidades aun no manifestadas, “para ver una cosa como otra y una cosa en otra, para dotar de vida compleja a una forma percibida” (p. 28). La autora expande la riqueza de la imaginación más allá de los confines de la teoría política, para ponderarla en el campo de las ciencias sociales. Se enfoca en la imaginación literaria, la cual aporta elementos de enorme valor a la argumentación racional, especialmente a la racionalidad o razonamiento público. Además, aporta una experiencia de participación propia como codirectora de un proyecto de evaluación del Instituto Mundial de Investigación de Economía del Desarrollo junto al economista Amartya Sen. Estaba orientado a evaluar la calidad de vida en los países en ,desarrollo y debía mostrar la importancia de la filosofía en la medición y cotejo de la variable *calidad de vida*.

> Sen y yo usamos *Tiempos difíciles* de Dickens para elaborar críticas de los paradigmas económicos utilizados para evaluar la calidad de vida, que nos parecían reduccionistas y carentes de complejidad humana, y para ilustrar los tipos de información que tales evaluaciones deberían incluir para ser plenamente racionales, ofreciendo buenas guías de tipo predictivo y normativo. (Nussbaum: 1997, p. 18)

La imaginación literaria, según Nussbaum, no solo constituye un aporte en la comprensión de lo público, sino que además se presenta como un elemento fecundo para la expresión de ciertos valores deseables en una comunidad. De esta manera, la instituye un registro que opera no solo de forma persuasiva para la acción, sino también como modelo de contrastación a partir del cual apreciar las cosas y acciones de nuestro tiempo. Desde esta perspectiva, la imaginación literaria no es en sí misma una panacea: en primer lugar, porque no sustituye el razonamiento conforme a reglas, y, en segundo lugar, porque no es capaz por sí misma de acciones públicamente valiosas en la reversión de las crueldades institucionalizadas. No obstante, en lugar de eliminarla por sus defectos, se trata de perfeccionarla en un sentido más humano. El aporte que la autora señala de la imaginación literaria en la racionalidad pública es en tanto recurso que pueda ofrecerse de guía a los jueces, a los legisladores y a los funcionarios públicos ocupados en medir la calidad de vida de la población, de modo tal de profundizar, complejizar y ampliar la comprensión de la realidad.

La imaginación está presente de múltiples maneras en las actividades humanas, en los mitos, en la ciencia, en el arte, en los sueños, en la memoria y la utopía. La imaginación consciente, voluntaria y metódica, volcada hacia las actividades intelectuales —este es el sentido del término que se emplea en este trabajo—, se presenta entonces como recurso en la teorización que fundamenta su importancia en la imposibilidad de la razón humana de aprehender de forma directa los fenómenos de la realidad política. Este recurso, en la mano del teórico político, permite configurar un estado de cosas y relaciones entre ellas que interviene en la elaboración conceptual. La importancia del elemento imaginario no queda circunscripta al campo metodológico a los ojos de Wolin (1960), en tanto recurso de la teoría política que facilita la mera comprensión de los fenómenos políticos, sino

que también se relaciona con los fines de la acción política. La teoría política, al ser la rama de la Filosofía que más contacto tiene con el devenir, está destinada a "disminuir la,, brecha entre las posibilidades captadas mediante la imaginación política y las realidades de la existencia política" (p. 29).

La intervención política no es mera intencionalidad; es cuestión, también, de contar con una perspectiva más amplia y compleja de las movilizaciones del presente. De este modo, la imaginación deviene tanto recurso para la comprensión como para la acción política. Asimismo, se ha empleado como vía de expresión de los valores principales del teórico. A modo de ejemplo: en la descripción hobbesiana del estado de naturaleza, llegado un cierto nivel de inseguridad, los individuos acuerdan dejar atrás la guerra de todos contra todos y darse un poder común. En dicha descripción, el autor no lleva a cabo un informe de los hechos conforme a la verdad efectiva de las cosas. El estado de naturaleza se presenta como cuadro imaginario de los seres humanos sin Estado (poder común). Al proyectar un estado de situación atravesado por la ausencia de un poder común, Hobbes (2003) pretende demostrar en claves racionales la importancia y la naturaleza de dicho poder. En la tradición de discurso de la teoría política, la creatividad no se ha presentado de ordinario como acto original sin precedentes. La creatividad ha sido recuperación imaginaria (Wolin: 1960).

El papel de la imaginación en la teoría política ha asumido, según la mirada de Wolin, el papel que Samuel Taylor Coleridge (1817) le asigna a la poesía: una función unificadora. Coleridge concibe la imaginación, conforme se ha afirmado, como poder *esemplástico*, es decir un poder que configura unidad. La imaginación se presenta como un proceso de la mente que asume una función cognoscitiva y estética que se constituye en la vía de acceso al conocimiento. Desde esta perspectiva, es el poder que vincula y funde las diferentes facultades de la mente y une la plenitud de los sentidos con la comprensión del intelecto (Fonseca: 1991). En esta línea, el acceso a una visión del mundo orgánica es posible a través de la imaginación. A través de ella lo múltiple se convierte en una unidad o síntesis. De la tensión de elementos opuestos surge una síntesis en la cual, en virtud de la imaginación, estos se reconcilian. En el interjuego de contrarios que se equilibran en una síntesis reside el planteo estético de Coleridge. La interacción dialéctica de fuerzas es impulso, principio vital y dinámico, tanto en el mundo de la naturaleza como en el de la conciencia.

Coleridge diferencia imaginación de fantasía, al igual que Lapoujade (1988) y a diferencia de, Wolin (1960) y Nussbaum (1995). Para el primero, la imaginación tiene potencial productivo y transformativo por la razón expresada, mientras que la fantasía es similar a los procesos oníricos: emerge cuando el entendimiento descansa y posee un poder de compilación, de reordenamiento de lo creado (citado en Fonseca: 1991).

Antecedentes de Freud en el uso de la imaginación en la teoría política

La imaginación tiene una larga y nutrida trayectoria en la reflexión filosófica que precede a la irrupción del psicoanálisis. No se desconocen los aportes de autores como Aristóteles, Epicuro, Eckhart, Bruno, Descartes, Bacon, Kant, Hegel, Hume, Fichte, Schiller, Breton, Sartre, entre otros, así como tampoco se ignoran las contribuciones del psicoanálisis y las filosofías del *cogito* consciente (Lapoujade,

1988). No obstante, se ha decidido circunscribir la reflexión a tres autores, Platón, Hobbes y Spinoza, puesto que pretender abarcar un número mayor implicaría un trabajo de investigación que excede el propósito de esta tesis.

El abordaje de estos autores constituye una exploración en el uso de la imaginación en ,,tanto recurso teórico con anterioridad al fundador del psicoanálisis. Por lo tanto, y a los fines de posibilitar una aproximación a su empleo en este último, la indagación en estos filósofos predecesores a Freud constituye un prefacio que anticipa su uso de la imaginación como recurso teórico.

¿Por qué Platón, Hobbes y Spinoza? Además de sus importantes aportes al campo de la imaginación y de permitir visualizar su empleo en el abordaje de contenidos políticos, los tres están ligados a Freud, aunque de formas diferentes. Respecto a Platón, Werner Jaeger (1983) afirma que fue este pensador griego el padre del psicoanálisis. De una manera menos taxativa, se puede afirmar que algunos elementos de sus obras luego se han de observar ampliados, profundizados y resignificados en el psicoanálisis freudiano, sobre todo aquellos vinculados a la noción de inconsciente. En el Libro IX de la *República*, Platón (376 a.C/1989) afirma que en el sueño, incluso de hombres con cabal autonomía racional, emergen aspectos salvaje,s del alma humana que el mismo hombre desconoce: “Lo que nos interesa reconocer es que hay en cada uno de nosotros, hasta en los que nos parecen más moderados, una especie de deseos terribles, salvajes y sin freno que se hacen evidentes en los sueños” (472b). En el pensamiento político platónico hay una correspondencia natural entre la psiquis individual y la ciudad; el gobierno de una implica el de la otra. La teoría de las formas de gobierno que expone en el Libro XVIII es una teoría del alma. El propio Freud (1924-25/2013b) ha dado cuenta de conocer el pensamiento de Platón cuando, por ejemplo, en lo menciona al referirse a la relación entre la histeria y la sexualidad, que ya había sido planteada antes en el pensamiento platónico sin que el propio autor lo advirtiera cabalmente.

Por otra parte, la ya citada expresión *“homo homini lupus”* (“el hombre es el lobo del hombre”) (Hobbes: 2000) tiene un antecedente en el comediógrafo latino Plauto del siglo III a.C. Freud (1930/2006c) retoma esta expresión hobbesiana para dar cuenta de la naturaleza pulsional del sujeto sin la intervención de la cultura: cada quien busca su propia satisfacción sin contemplaciones del resto. En sus escritos sociales, se vislumbran trazos, vestigios de Hobbes. Desde su perspectiva, la cultura se presenta en algunos aspectos similar a la sociedad civil hobbesiana: un orden que establece interdicciones en la conducta de los súbditos, manteniendo a raya la agresividad natural de estos. En esta línea, la presencia de la cultura implica la exigencia de renuncia a la satisfacción pulsional individual en aras de una vida común sustentable. La vida que Freud (1927/2006a) propone imaginar al lector en “El porvenir de una ilusión” guarda similitud con el cuadro imaginario hobbesiano, un estado de naturaleza signado por la ausencia de regulaciones que protegen al hombre de la arbitrariedad del semejante. Ambos autores conciben el conflicto como un elemento propio de las relaciones humanas, y en ambos se impone la necesidad de un orden regulatorio para la vida común. El *Leviathan* y la *kultur* configuran la dimensión de la ley, cuya obediencia impone, so pena de una punición o su amenaza, renuncias al sujeto de la obediencia.

Asimismo, hay un hilo conductor entre Freud y Spinoza, que también alcanza a Lacan: la relevancia asignada a los detalles (Attal: 2012). La vida de Spinoza y la de Freud se intersectan en algunos puntos: la pertenencia a familias judías con un pasado de migraciones por persecuciones, la comunión de intereses y un gran

compromiso frente a los prejuicios de su tiempo en el camino del conocimiento. El filósofo y el médico descubren por caminos diferentes la existencia de un saber no sabido, del que nunca se termina por saber de forma acabada. Fragmentos de la prosa de Spinoza (2000a) se revelan terapéuticos, en tanto se indaga por algún recurso medicinal propio de la mente para los males de afectos. “Y, por tanto, un afecto no puede ser suprimido ni reprimido sino por un afecto contrario y más fuerte” (p. 190). “Un afecto que es una pasión, deja de ser pasión en cuanto formamos de él una idea clara y distinta” (p.239). Ambos se paran con actitud refractaria a toda ilusión. Spinoza /2000a) se adelanta a Freud al cuestionar la libertad de la que se jactan los seres humanos, quienes solo conocen sus deseos en sus efectos, pero no en sus causas. Los hombres viven creyendo que son libres cuando en realidad luchan por su sometimiento.

Incluso, en una carta dirigida a Lothar Bickel en el año 1931, Freud admite la influencia de Spinoza:

> Admito inmediatamente mi dependencia respecto de la doctrina de Spinoza. No hay razón de por qué debería mencionar expresamente su nombre, puesto que concebí mis hipótesis a partir de la atmósfera creada por él más que del estudio de su obra. (Carpintero: 2015, p. 91)

No es la única vez que cita en su obra a Spinoza. En *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, Freud (1910/2007d) plantea que la formación de Leonardo se acerca al modo de pensar de Spinoza. Por último, en una carta de 1932 dirigida a Hessing, afirma que durante su vida, aunque tímidamente, él experimentó un elevado respeto hacia la persona y a los resultados del pensamiento de Spinoza (citado en Attal: 2012). Como bien destaca José Attal, la admisión por parte de Freud en la carta a Lothar Bickel sobre la dependencia hacia Spinoza moviliza una perspectiva de relectura de la obra freudiana bajo su influencia.

De la *Ética* de Spinoza (2000a), la idea respecto de la ignorancia humana sobre lo que puede un cuerpo es harto conocida. Aunque se elaboren teorías sobre las pasiones, nunca se ha de agotar el conocimiento sobre este potencial, puesto que no está determinado lo que puede un cuerpo. Esta falta de conocimiento respecto del poder del cuerpo, como también de la conciencia —no se sabe a ciencia cierta lo que puede la razón— enlaza con la noción psicoanalítica del inconsciente. Contar con un conocimiento sobre los poderes del cuerpo abre el camino al conocimiento de los poderes del espíritu que esquivan la conciencia. Toda acción en el cuerpo es acción en el espíritu: de ahí el paralelismo entre ambos, no solo en materia de acción, sino de ausencia de superioridad de uno sobre el otro. El autoconocimiento es para Spinoza el conocimiento racional sobre las propias pasiones; para Freud, es hacer consciente lo inconsciente (Carpintero: 2015). La falta de conocimiento motoriza en ambos autores la tarea de investigar con una actitud despojada de saberes concluyentes.

Las elaboraciones teóricas de Spinoza y Freud parten de un realismo de la vida afectiva, que nunca abandona la vida en sociedad. De acuerdo con Spinoza (2000a), la experiencia del cuerpo con otros cuerpos deja huellas en estos. En su interacción con otros, el cuerpo produce impresiones sensoriales que configuran registros inconscientes de la experiencia. Anticipándose al psicoanálisis, el filósofo advierte que así como se conservan estas impresiones en el cuerpo, persisten también las conexiones mentales formadas a partir de la experiencia del cuerpo de los encuentros con otros cuerpos en el pasado. Las impresiones primigenias devienen inscripciones mnémicas que pueden ser activadas en cada encuentro, las cuales nada dicen de la verdadera naturaleza de las cosas, sino más bien informan

sobre las condiciones en las que el cuerpo ha sido afectado, así como la historia singular del cuerpo en sus encuentros. Las huellas mnémicas, en tanto registro inscripto del pasado, poseen un carácter irreversible, no así el recuerdo; nuevas asociaciones se pueden establecer y así afectar la potencia del cuerpo.

En Spinoza no se halla una desvalorización del pensamiento respecto de la cosa, sino más bien, de la conciencia respecto del pensamiento. La conciencia es la sede de una ilusión, puesto que solo recolecta el efecto, pero desconoce las causas (Deleuze: 2013). Los juicios que abre la conciencia constituyen para Spinoza ilusiones, dado que la conciencia ignora las causas de las cosas. “La conciencia está sumergida en el inconsciente” (p. 72). Solo hay conciencia de las ideas que dan cuenta de los efectos de los cuerpos externos sobre el propio, es decir solo hay conciencia de las ideas que representan dichos efectos, pero que ignoran las causas.

Entre la ética spinozista y la postura ética en el psicoanálisis freudiano, hay un punto de encuentro. Ambos ponen en el cuerpo y el sujeto, respectivamente, el criterio de sanción de lo bueno y de la verdad. Los afectos humanos son materia de indagación con una mirada despojada de consideraciones éticas. En palabras de Spinoza (2013):

> Y por eso he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire. (pp. 101-102)

El autor cuestiona la categoría absoluta del mal y del bien, al pronunciarse a favor de su ausencia y de su sustitución por *lo bueno* y *lo malo*: estas pasan a ser designaciones de las experiencias con los cuerpos, en tanto estas aumentan su potencia o la ponen bajo amenaza. Al decir de Deleuze (2013), lo bueno y lo malo se tornan las expresiones relativas y parciales de lo conveniente a la propia naturaleza de cada cuerpo: “Pero la verdad es que aquello que la razón define como malo, no es malo en relación al orden y a la leyes de toda la naturaleza, sino únicamente en relación a las leyes de nuestra naturaleza” (Spinoza: 2018, p. 410). Lo bueno se asocia al aumento de la potencia de acción del cuerpo (alegría) y lo malo, a aquello que la disminuye (tristeza). En virtud de estos afectos, se alcanza el conocimiento de lo bueno y lo malo para cada cuerpo. Las condiciones de la cura, según Freud, implican alojar las distorsiones y faltas de sinceridad del paciente, vale decir, todo acto o conducta que la moral vigente objeta y a la cual el mismo psicoanálisis interpela en aras de facilitar la autocomprensión del sujeto. Se puede concebir el psicoanálisis como un método particular de cura por la palabra cuyo valor ético reside en la veracidad, entendida como el autodescubrimiento del analizando en las mentiras, engaños, simulaciones, ilusiones. En este sentido, Freud se aproxima a la ética de la ciencia (Allouch: 2010).

Por lo visto hasta aquí, la ética spinozista y la del psicoanálisis freudiano se ubican en la interrogación ante la falta de saber que contiene, a su vez, una certeza *a priori*: no se puede saber lo que desea un sujeto y no sabe lo que puede un cuerpo singular. Ambos dan un golpe a la consciencia; la ética se levanta sobre la ausencia de saber respecto del cuerpo y del inconsciente.

Attal (2012) muestra desde la mirada de diferentes autores y autoras la conexión entre Freud y la filosofía spinozista, y menciona algunos que encuentran a Spinoza en la obra de Freud: Smith (1924), Alexander (1927), Rathbun (1934), Tausk, (1907) y Lou-Andréas Salomé (1912-13). A modo de ejemplo, afirma que, desde la perspectiva de Lou-Andréas Salomé, el concepto freudiano de

sobredeterminación es spinozista. Asimismo, retoma de Alexander la idea de que si bien no hay un sendero que conduzca de forma directa de uno a otro, Freud tiene no pocas ocasiones de encontrarse con Spinoza. Por ejemplo, la noción de *represión* está en Freud en gran parte determinada por el pensamiento de Spinoza. Attal también cita a Max Dorra (2005), quien asume que la *Ética* de Spinoza es un tratado de psiquiatría. Por su parte, Monique Schneider (2008) afirma que Freud repite a Spinoza, dado que reflota el descubrimiento de las falsas conexiones en el amor. Jean-Marie Vaysse (1999) sostiene que en Spinoza es dable encontrar la decodificación de los procedimientos de un inconsciente, al que nunca nomina como tal, y que el conocimiento de lo desconocido del cuerpo es la vía de acceso a lo inconsciente (citados en Attal: 2012).

Platón y la imaginación como bisagra de mundos

El contacto con la obra platónica permite advertir una cierta tensión en su prosa. La imagen ocupa un lugar de inferioridad ontológica respecto de los entes físicos, matemáticos y de las Ideas. La imaginación constituye una operación epistemológicamente inferior a la creencia, al entendimiento y a la inteligencia. No obstante, la obra del ateniense da cuenta de una asidua apelación a la imaginación y sus productos (imágenes). La alegoría de la caverna, la alegoría del sol y de la línea, el mito de Er, el mito del amor, el mito de los metales, entre otros ejemplos, dan cuenta de ello. “Su discurso filosófico es de tipo mimético y procede a ilustrar con imágenes y mitos los temas centrales de su pensamiento” (Jiménez Hernández: 2006, p. 24). Imágenes, mitos, alegorías y metáforas se presentan en Platón como recurso filosófico, como expresión de un estilo propio y de su propio pensamiento (Lapoujade: 1988).

La permanencia fugaz del conocimiento racional en la memoria, transcurrido cierto tiempo, da cuenta de la relevancia que asumen las imágenes en la prosa platónica. La imagen opera como anclaje del contenido conceptual. Asimismo, las imágenes pueden asumir la función de bisagra entre el mundo sensible y el mundo inteligible, facilitando la comprensión de las Ideas, trascendentes a los objetos, pero inmanentes a la psique.

En la descripción de la ciudad ideal, la Idea de justicia asume un lugar central: es la Idea que enlaza con la política platónica, dado que la justicia constituye el orden perfecto de la polis, de funciones a partir de la desigualdad natural de los seres humanos. La justicia consiste en hacer que cada miembro de la ciudad desempeñe lo propio y no abarque muchas actividades (Platón: 376 a. C/1989). “Es esta una prueba más de que la justicia consiste en asegurar a cada uno la posesión de su propio bien y el ejercicio de la actividad que le es propia” (434a). La ciudad y el alma individual tienen una composición tripartita, y el filósofo señala una correspondencia natural entre una y otra. En coincidencia con Freud, el alma, sus componentes son considerados en la reflexión social y política. Cada parte de la ciudad se corresponde con una del alma: filósofo-rey, con la parte racional; perfectos guardianes, con la irascible; y los trabajadores, con la concupiscible. La ciudad platónica es la imagen ampliada del alma, motivo por el cual para analizar la justicia primero se ha de comenzar con su estudio en la ciudad, encontrándola allí en sus caracteres mayores y, por lo tanto, más simples de dilucidar (369a).

De esta manera, no se puede comprender el alma desvinculada de la polis; “la política se convierte en clave de la psicología” (Cassirer: 1983b, p. 74). La ciudad

no es más que la responsable del gobierno de la justicia. La imagen que Platón bosqueja de la justicia en la polis perfecta se corresponde con la imagen refleja de su concepción del alma y su composición, la cual se proyecta en su noción de polis ideal (Jaeger: 1983). En la cima de la polis se encuentra el filósofo-rey, el único que debe asumir el mando por su condición natural, educación y deber ético (Platón: 376 a. C/1989, 540a-b). Los males no acabarán hasta que la filosofía y la política converjan (473d, 501e). La descripción de la organización política ideal es posible en virtud de que puede ser imaginada, esto es, expresada en imágenes.

Con respecto a la plasmación del Estado (ciudad, polis) en el mundo sensible, si es posible dicha organización en la ciudad (471d), el Sócrates platónico apela a una comparación entre su tarea emprendida en materia de descripción de la ciudad perfecta y el pintor que culmina una obra: "el más hermoso modelo de hombre que pueda verse" (472c). "¿Pues qué? ¿No podremos decir nosotros que también estábamos creando en la conversación, el modelo de la ciudad buena" (472c). Platón despliega en el diálogo, en palabras de Jaeger (1983), la imagen de la ciudad perfecta y del hombre justo, los cuales son asumidos, a su vez, en tanto modelos o paradigmas, no solamente políticos, sino también éticos. La noción de *paradigma* da cuenta de la, imposibilidad de su plena concreción, imposibilidad que no le resta perfección. Jaeger aporta una idea interesante respecto de la relación entre paradigma e imitación, a saber: la imagen del modelo se vincula con el impulso insaciable de imitación. La *paideia* griega, desde los primeros tiempos, se apoya sobre los conceptos de *paradigma* y *mímesis.* La poesía y el mito en la educación griega poseían un impulso a la imitación debido a que eran fuentes de inspiración para su concreción. "Platón dice que su ficción del estado o del hombre ideal es un poema mítico, no quiere expresar tanto su falta de realidad como su carácter paradigmático" (p. 657). Platón porta en su alma un paradigma claro que le sirve de guía para el gobierno de la ciudad (Platón: 376 a. C/1989, 484c).

Platón hace uso de la imaginación como recurso metódico en la descripción de la situación de los hombres en el mundo de las sombras, al cual el filósofo debe descender para asumir el mando político y liberar a las almas cautivas. La alegoría de la caverna es un recurso imaginario al que apela, a los efectos de dar cuenta del estado de las almas humanas prisioneras de las sombras, con el cual deberá habérselas en su tarea de gobierno en la arena política.

> —Y ahora —proseguí— compara con el siguiente cuadro imaginario el estado de nuestra naturaleza según esté o no esclarecida por la educación. Represéntate a unos hombres encerrados en una especie de vivienda subterránea en forma de caverna, cuya entrada, abierta a la luz, se extiende en toda su longitud. Allí, desde su infancia, los hombres están encadenados por el cuello y por las piernas, de suerte que permanecen inmóviles y solo pueden ver los objetos que tienen delante, pues las cadenas les impiden volver la cabeza. Detrás de ellos, a cierta distancia y a cierta altura, hay un fuego cuyo resplandor los alumbra, y entre ese fuego y los cautivos se extiende un camino escarpado, a lo largo del cual imagina que se alza una tapia semejante al hombre que los titiriteros levantan entre ellos y los espectadores y por encima del cual exhiben sus fantoches. (514b-c)

Además, apela a otro cuadro imaginario para describir el trato que le dispensa la política al hombre sabio (488-489a). Para ello, se vale de una analogía entre dicho trato y el que recibe un piloto de su tripulación. Al frente del barco se encuentra un hombre poco entendido en el arte de la navegación, en torno al cual los marineros, carentes del conocimiento del oficio y convencidos de que no se requiere estudio, se

disputan el poder de mando. Estos hombres, ávidos de poder, le exigen al patrón que les ceda el manejo del timón y se deshacen de aquellos que le eran leales. Una vez establecidos al frente de la embarcación, se hacen de las provisiones y colman de elogios a quienes hayan ,,,empleado la persuasión y la fuerza para que el anterior piloto fuera desplazado, así como también desdeñan a aquellos que proceden de otro modo. Cualquier piloto con conocimientos en el arte de la navegación es considerado un hombre inútil, un hombre que dilapida su tiempo en la contemplación de las estrellas. El filósofo no escapa al mismo tratamiento.

Al referirse al modo en que el sofista obtiene las enseñanzas que vende y su tipo de contenido, Platón establece una comparación entre el pueblo en asamblea y un animal de gran tamaño (493c). Como perspicaz observador, estudia detenidamente los principios que el pueblo difunde en las asambleas y que llaman sabiduría, observa sus reacciones, las causas de su violencia y su calma, las formas en que logran el entendimiento o la irritación. El resultado de su investigación es elevado al rango de sabiduría, en tanto conocimiento obtenido a partir de la observación empírica. Platón los describe a estos mercenarios como domadores que destinan su tiempo a investigar los movimientos oscilantes del humor de la masa, a los efectos de alcanzar sus propios fines particulares (493b).

Platón no solamente emplea la imaginación a través de Sócrates, sino que también recurre a ella en las argumentaciones de los interlocutores de su maestro. A modo de ejemplo, Glaucón, para esclarecer y dar fuerza a su tesis respecto de la no naturalidad de la justicia y la naturalidad de la injusticia —y por consiguiente, del carácter artificial de aquella—, apela a un cuadro hipotético-imaginario que describe su surgimiento: imagina un estado primigenio de la humanidad signado por las injusticias recíprocas, en el que los individuos en un determinado momento, al asumirse impotentes para evitar caer víctimas de injusticias, y al poder hacer impunemente víctimas de injusticias a los demás, comprenden que es preferible no cometer ni padecerlas; *ergo,* nacen las leyes y la justicia, entendida como lo que ordena la ley (358e-359a-b). A los fines de sustentar la idea de una naturaleza humana injusta, Glaucón recurre a la leyenda del anillo de Giges (359d-e, 360). Giges es un pastor al servicio del rey de Lidia. Un día, tras un fenómeno de la naturaleza que produjo una grieta sobre la faz de la tierra, Giges descubre en su interior una estatua con un cadáver que posee un anillo con el poder mágico para volverse invisible. Al constatarlo, el pastor se embarca en una cadena de tropelías que lo tienen al propio Giges como autor intelectual y material. El ejemplo del proceder inescrupuloso de un hombre justo como Giges testimonia que los hombres lo son por necesidad y no por estar persuadidos de que la justicia sea efectivamente un bien (560d). Como afirma Jaeger (1983), el proceder del hombre con testigos es atribuido a la artificialidad de la coacción de las leyes, mientras que en la conducta del hombre sin testigos se pone de manifiesto la verdadera norma natural.

En la descripción del alma del tirano, hombre político injusto por antonomasia y reverso del filósofo, Platón (376 a. C/1989) recurre en el Libro IX a tres imágenes: un monstruo multiforme y policéfalo, compuesto por cabezas de animales mansos y feroces, un león y un hombre. La primera es la más grande y la segunda es mayor a la última. En torno a estas tres se moldea la imagen de un solo ser (588c-d). El monstruo y el león están bien alimentados y el hombre en estado de inanición queda a merced de los dos primeros. La figura ilustra el alma tiránica (antítesis del alma justa), un alma en la cual la parte concupiscible (monstruo) y la irascible (león) detentan el gobierno, subyugando a la parte racional (hombre) que es la que debería

ejercer la soberanía en el alma (y en la polis). El destino de las dos almas, la justa e injusta, es descripto en el mito de Er del mismo diálogo (614b).

En *El político,* Platón (367 a. C - 360 a.C/2014b) vincula los movimientos del cosmos y los de la vida human,,a. En un principio, Dios le otorga al mundo un sentido giratorio y después lo libera para que siga hasta alcanzar un cierto punto y luego retorne en el sentido inverso.

> EXTR. —Escúchame bien. En lo que toca a éste, nuestro universo, durante un cierto tiempo dios personalmente guía su marcha y conduce su revolución circular, mientras que, en otros momentos, lo deja librado a sí mismo, cuando sus revoluciones han alcanzado ya la medida de la duración que les corresponde; y es entonces cuando él vuelve a girar, espontáneamente, en sentido contrario, porque es un ser viviente y ha recibido desde el comienzo una inteligencia que le fuera concedida por aquel que lo compuso. (269c)

La época de Cronos es una en la que mortales nacidos de la misma tierra y los dioses conviven en un estado de concordia y abundancia sin necesidad de gobierno político: “Cuando el dios los apacentaba, no había regímenes políticos ni los hombres poseían mujeres ni hijos” (271c). La otra época, en que la vida se dirige hacia la extinción, es la era de Zeus en la cual los hombres deben asumir el mando: “… precisamente en ese momento el piloto del universo, abandonando, por así decirlo, la caña del timón, se retiró a su puesto de observación e hicieron dar marcha atrás al curso del mundo, el destino y su inclinación natural” (272e). Es la era del desorden y el sufrimiento ante la retirada de los dioses, quienes, no obstante, apiadados del sufrimiento humano donan a los mortales el fuego, a través de Prometeo, y las artes, a través de Hefesto.

En este diálogo, Platón diferencia el arte propio y verdadero del gobernante en una comunidad, del falso gobierno del político, y caracteriza el primero como aquel arte del cuidado de la comunidad (276b). El autor se sirve del mito de Cronos, no solo para diferenciar el mando político del mando divino y marcar así la diferencia entre la naturaleza de uno y otro (375c), sino también para inscribir el orden político dentro de una dimensión más basta de sentido y pertenencia. Cuando el poder divino abandona el bastón de mando sobre la vida humana, el orden político cobra forma y especificidad; se torna una necesidad. Si bien ambos poderes, el divino y el humano, están separados, se puede interpretar este mito como un intento de recuperar un principio superior por encima del orden político, por lo tanto el mando político queda articulado y subordinado a la Filosofía (Wolin: 1960).

En un diálogo de su juventud, el *Critón,* Platón (396 a.C/2012) apela a un recurso literario, conocido como la prosopopeya de las leyes. A partir de un diálogo imaginario entre las leyes personificadas de la polis ateniense y Sócrates, las primeras interpelan al maestro de Platón sobre la viabilidad de fuga de cara a su condena. Platón se vale de este recurso como apoyatura de la argumentación de Sócrates sobre la naturaleza de la autoridad pública y la prevalencia del bien común plasmado en el ordenamiento jurídico de la polis, por encima del interés particular. Las leyes de la ciudad representan el bien público, exigen obediencia y por esta razón se anteponen en importancia a los intereses particulares de los miembros de una comunidad política. La desobediencia de la leyes expone a toda la ciudad ante la amenaza de colapso del andamiaje jurídico, puesto que el *nomos* es el instrumento del orden y estabilidad de la polis:

> Sóc. —Considéralo de este modo. Si cuando nosotros estamos a punto de escapar de aquí, o como haya que llamar a esto, vinieran las leyes y el común de la ciudad, y, colocándose delante nos dijeran: “Dinos, Sócrates, qué tienes intención de hacer?

> ¿No es cierto que, por medio de esta acción que intentas, tienes el propósito, en lo que de ti depende, de destruirnos a nosotras y a toda la ciudad? ¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que ,,,son invalidados por particulares y quedan anulados? ¿Qué vamos a responder, Critón, a estas preguntas y a otras semejantes? (50b)

La prosa platónica está colmada de imágenes, y la imaginación, en tanto actividad intelectual, es requerida para la comprensión teórica. En este punto, Platón y Freud se encuentran. El mito, a diferencia del *logos* que define, narra. El mito presente en la tarea del *logos* es narración que, aunque ficción, se asocia a una verdad originaria no reductible enteramente a la razón. La imaginación es el recurso que en manos del teórico político se torna un instrumento al servicio de la elaboración, especulación y comprensión teórica. La apelación a mitos, analogías, metáforas cargados de múltiples imágenes invita a la aprehensión de significados, al encuentro de sentidos. Este concepto de imaginación, al estar al servicio del conocimiento epistémico y en manos del sabio, se despoja de aspectos doxásticos al despegarse del plano sensible.

Hobbes y la imaginación productiva

El concepto de imaginación presenta un interesante desarrollo en la obra de Hobbes y se torna clave en la comprensión de su pensamiento político. Bobbio (1990a) lo incluye, junto con Spinoza, Locke, Pufendorf y Rousseau, entre los filósofos políticos preocupados por elaborar una teoría racional del Estado, deducida o próxima a una teoría general del hombre y la sociedad. En la teoría política hobbesiana la imaginación constituye un recurso del teórico político orientado a bosquejar el cuadro de situación en el cual se hallaría el hombre ante la ausencia de un poder común, ejercicio insoslayable para la comprensión de dicho poder político. El trabajo de Hobbes contribuye a "revalorizar el carácter cognoscitivo, moral y político de la imaginación, ya sea en su función crítica como reconstructiva" (Astorga: 1999, p. 11).

Con relación a la imaginación en tanto recurso del teórico político, hay algunos ejemplos que dan cuenta de su utilización por parte Hobbes. Cuando se refiere al estado de naturaleza —hipótesis de la razón—, descripto como un estado de guerra de todos contra todos, no se ajusta a la evidencia pasada o presente. En cambio, construye imaginariamente un estado en el cual los seres humanos se encuentran ante la ausencia de un poder común capaz de mantenerlos a raya. El propio filósofo afirma no creer en la existencia general de un tiempo o condición en el que se haya presentado una guerra de dicha envergadura. No obstante, señala algunos correlatos del estado de naturaleza en la realidad, como los pueblos salvajes de América, las guerras civiles y las relaciones entre autoridades soberanas en constante estado de enemistad. El estado de naturaleza se presenta como un modelo fuera del tiempo, construido sobre las causas y consecuencias del derrumbamiento político (Wolin: 1960). Asimismo, el estado de naturaleza refleja el acto de inicio de la Filosofía: un acto imaginativo de destrucción y emancipación respecto de la herencia semántica del pasado y de su recreación arbitraria. El caos político de la Inglaterra de su tiempo se presenta como material propicio para la creatividad del teórico (p. 260).

Por otra parte, Omar Astorga (1999) afirma que en el *Leviatán* se evidencia el pasaje del concepto de imaginación reproductiva (decaimiento del sentido), de origen naturalista, al concepto de imaginación productiva de origen cultural, en tanto

actividad de producir imágenes. El segundo de ellos es aquel que se hace visible en la construcción de la categoría *estado de naturaleza,* así como en el pasaje mismo d,,e este estado a la sociedad civil a través del pacto.

El pasaje del estado de naturaleza a la sociedad civil se explica a través del contrato, un acto voluntario (mutua transferencia de derechos) (Hobbes: 2003) que pone fin a la guerra natural y se constituye en el fundamento del Estado. Los hombres enajenan el derecho natural sobre las cosas al soberano, pero no se transfiere la propiedad sobre el cuerpo —"desapropiación corporal de sí mismo"— (Zarka: 1997, p. 201). Hobbes compara el contrato por el cual los individuos aislados pasan a formar parte de un cuerpo social y político, mediante un acto imaginario, al *fiat* divino pronunciado en la creación *hagamos el hombre* (Hobbes: 2003). El arte de crear y conservar un Estado es un arte propiamente humano que surge de un acto de imitación de la naturaleza a través del cual Dios gobierna el mundo. El arte del hombre crea un Leviatán, un hombre artificial destinado a proteger y defender al humano de carne y hueso. La comparación del Estado con la de un hombre artificial no pretende ajustarse a la realidad de los hechos, sino más bien ser la expresión de un, concepto racional (Tönnies: 1932). El hombre artificial es caracterizado en claves mecanicistas. La descomposición del todo en sus partes elementales permite comprender su naturaleza y explicar su funcionamiento.

> … la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero, los m*agistrados* y otros *funcionarios* de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la *recompensa* y el *castigo* (mediante las cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la *riqueza* y la *abundancia* de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populis* (la salvación del pueblo) son sus negocios; los *consejeros*, que informan sobre cuántas cosas precisa conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes*, una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia*, es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*, la *guerra civil*, la *muerte.* Por último, los *convenios* mediante los cuales las partes de ese cuerpo político se crean*, c*ombinan y unen entre sí, aseméjanse a aquel *fiat*, o *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la Creación. (Hobbes: 2003, p. 3, las cursivas pertenecen al autor)

Al referirse a la conformación del Estado a partir de una multitud de hombres, el autor no se ajusta a la verdad de los hechos, sino más bien confía en el potencial imaginario de dicha descripción con el fin de facilitar la comprensión de los presupuestos sobre los que se apoya el orden político (Wolin: 1960). Se trata de una reconstrucción cuyo propósito estriba en arrojar luz sobre los fenómenos humanos, así como indicar la trayectoria que debe seguir la acción política. En la medida que el orden político es producto de la voluntad de agentes individuales libres, dicho orden se constituye en un concepto asequible a la razón, precisamente al estar ligado a un contrato, es decir, a un acto volitivo humano. El origen del Estado no se concibe en clave de un comienzo temporal, sino lógico. Hobbes no indaga el surgimiento empírico del Estado, sino su principio o razón de ser (Cassirer: 1983b). El estado de naturaleza —cuadro imaginario de la condición del hombre ausente de politicidad— no constituye una condición y tiempo predecesores a la sociedad política; más bien está al servicio de hacer comprensible la necesidad de la presencia de un poder político concentrado. Asimismo, el estado de naturaleza se torna una ubicua amenaza (advertencia) sobre la sociedad política al proyectar cuál

sería el derrotero de esta última de tambalear la eficacia del poder político para garantizar el orden y la paz civiles (Wolin: 1960).

Al respecto, es posible establecer un contrapunto con la hipótesis del padre de la horda primordial del edificio teórico del pensamiento freudiano. Con estas hipótesis, tanto Hobbes como Freud no se sitúan en la verdad efectiva de los hechos de un pasado de la humanidad, un pasado que en ambos está signado por la ausencia de un poder común. Aunque elaboradas a partir de observaciones empíricas —monos superiores en una; guerras civiles, estado de pueblos originales y la relación de Estados en el sistema internacional, en la otra—, ninguna de estas hipótesis fueron verificadas en la realidad, con excepción de algunos pocos casos.

En coincidencia con Hobbes, Freud (1913/2003a) valoriza a esta hipótesis por su capacidad de tornar comprensible nuevos ámbitos y el propio proceso cultural. Según Dadoun (1984), todas las reconstrucciones prehistóricas y antropológicas tienen para Freud el valor de esclarecer y poner de manifiesto el juego de la acción de los factores psicológicos en la organización primitiva de la sociedad. En el caso de Hobbes (2003), además de aportar a una teoría racional del Estado, la hipótesis posee valor prospectivo, en tanto permite proyectar el escenario posible ante la ausencia de la agencia estatal.

,Una diferencia observable es que la hipótesis freudiana configura un modelo de primigenia organización social, al contrario del estado de naturaleza hobbesiano que describe una ausencia de sociabilidad, ya que es un estado de guerra de contra todos. Otro punto de desencuentro entre los autores es que Hobbes (2003) se mantenía escéptico, o tal vez reticente, respecto de la efectiva existencia de un estado de naturaleza como pasado remoto de la humanidad. De haber existido, la humanidad se hubiera extinguido. Por el contrario, para Freud, a partir de los fantasmas del neurótico, puede sostenerse la hipótesis de la horda primordial. Además, concibe esta hipótesis como una historia verosímil, consideración que lo distancia de su predecesor (1913/2003a; 1930/2006b).

En este sentido, el Leviatán (Estado) es producto de la imaginación cifrada en la ciencia, según Hobbes (2003), quien ubica la geometría como modelo de cientificidad al comenzar por el establecimiento de los significados de las palabras, es decir, por sus definiciones. La verdad consiste en el correcto orden de los nombres en las afirmaciones. La elección de las palabras y su combinación responde a un acto arbitrario de una primera voluntad, de quien primero los escoge y articula. Por lo tanto, la verdad no tiene otro carácter que el de una mera convención. “La definición hobbesiana de conocimiento se ve obligada a renunciar a toda relación directa con la existencia objetiva a tratar, no de las cosas mismas, sino de las representaciones y los nombres de las cosas” (Cassirer: 1983a, p. 184). Hobbes critica a quienes pretenden alcanzar un conocimiento certero sin revisar las definiciones de los autores que lo antecedieron, omisión que genera una multiplicación de errores en la medida que se avanza, precisamente por no haber iniciado la investigación desde el comienzo, es decir, la correcta definición de los nombres que se han de emplear (Hobbes: 2003).

> Porque es una gran verdad lo que *Cicerón* decía de alguien: que no pude haber nada tan absurdo que sea imposible encontrarlo en los libros de los filósofos. Y la razón se manifiesta: ninguno de ellos comienza su raciocinio por las definiciones o explicaciones de los nombres que van a usarse, método solamente usado en Geometría, razón por la cual las conclusiones de esta ciencia se han hecho indiscutibles. (p. 35, la cursiva pertenece al autor)

En la cita consignada, nombra un término clave en el conocimiento científico como lo es *conclusiones,* puesto que precisamente de ello se trata, “del conocimiento de las consecuencias y dependencias de un hecho respecto de otro” (p. 37). El derrotero del conocimiento científico parte de la correcta imposición de nombres (definiciones exactas),,, avanzando desde ellos a las aseveraciones efectuadas a partir de las conexiones entre esos nombres y luego entre las afirmaciones (silogismos) hasta conocer las consecuencias de los nombres. En ello consiste la ciencia para Hobbes. El filósofo agrega que, a los efectos de producir esas mismas consecuencias bajo control, es menester observar cómo es el advenimiento de una cosa, conocer sus causas. La causa, advierte Ferdinand Tönnies (1932) es aquello que necesariamente está ligado al movimiento o cambio. Incluso, la resistencia es movimiento y hace posible la permanencia de los cuerpos.

La búsqueda de las causas en el terreno de la filosofía no queda ceñida al estudio de los hechos históricos, sino que implica pasar del análisis de las causas de los hechos al de las causas de los principios en la naturaleza humana, de lo particular a lo general, del relato a la deducción, de la historia a la filosofía civil (Zarka: 1,997). El movimiento es en el pensamiento hobbesiano el concepto intermedio que enlaza dos campos escindidos, el mundo del pensamiento con la realidad de la naturaleza, puesto que el movimiento, además de constituirse en la sustancia y fundamento de todo acaecer real es un concepto central del espíritu destinado a la construcción de conocimientos ideales (1956). Así como para conocer cualquier maquinaria es necesario descomponerla en sus piezas y escudriñarlas por separado, para conocer el Estado es necesario imaginarlo disuelto para analizar sus elementos constitutivos.

> Pues todo se entiende mejor estudiándolo a través de sus causas constitutivas. Así como en un reloj u otra máquina pequeña la materia, figura y movimiento de las ruedas no pueden conocerse bien si no son desmontados para examinar sus partes, así también para realizar una investigación más cuidadosa acerca de los derechos de los Estados y deberes de los súbditos es necesario no digo que separarlos, pero sí considerarlos como si estuviesen separados; es decir, es necesario que entendamos a derechas cuál es la cualidad de la naturaleza humana, en qué asuntos está preparada y en qué otros no lo está, para establecer un gobierno civil, y cómo deben los hombres ponerse de acuerdo entre ellos mismos si pretenden organizarse en un Estado bien fundamentado. (Hobbes: 2000, p. 43)

En los escritos de Hobbes se hallan metáforas organicistas y mecanicistas. La dicotomía organicismo-mecanicismo no está planteada en su tiempo, recién lo ha de estar a finales del siglo XVIII y principios del XIX. La aparición de la biología como campo autonomizado del conocimiento gravita en la separación final (García López: 2016). Hobbes (2003) apela a ambas metáforas, al mismo tiempo que mira con cierto desdén la presencia de las imágenes y las metáforas en el discurso científico por estar ligadas a las pasiones que inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y, por ende, a la confusión, dogmatismo y controversias infinitas. ¿Acaso *Leviatán,* título de su encumbrado libro, no es una gran metáfora que condensa múltiples significados?

Según Schmitt es “la imagen más recia y vigorosa” (1990, p. 5). Este autor compara la imagen del *Leviatán* de Hobbes*,* término que utiliza en solo tres oportunidades a lo largo del libro homónimo, con la de enorme plasticidad del animal multicéfalo del cual, conforme se ha visto, Platón se vale para representar a la multitud movida por deseos irracionales. “-Imagina, pues, un monstruo multiforme y

policéfalo, que tenga varias cabezas de animales, mansos los unos, feroces los otros, y que sea capaz de hacerlas hacer y transformarlas por sí mismo" (1989; 588e)

La imagen de Hobbes supera a la platónica respecto a la fuerza mítica extraordinaria que la anima, puesto que remite a una imagen bíblica, la de un monstruo marino indomeñable —serpiente, dragón o ballena— descripto en el Libro de Job. Schmitt atribuye esta fuerza al hecho de que la imagen del ,,humano y el animal se confundan, reforzando su carácter mítico. Hobbes reúne cuatro imágenes con el nombre *Leviatán*: ser artificial, animal de gran tamaño, una máquina y dios mortal. En la Introducción, el autor alude a las imágenes de animal artificial, de autómata —artefactos que se mueven a sí mismos como lo hace un reloj— y de hombre artificial. Luego se refiere a Leviatán como dios mortal, "al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa" (Hobbes: 2003, p. 141, en cursivas en el original).

Las imágenes que Hobbes utiliza para referirse al Estado, hombre y animal artificiales, son de carácter organicista y al mismo tiempo descansan en una idea mecanicista. Como advierte Daniel García López (2016), ambas metáforas convergen, se disuelven y se relacionan en la prosa hobbesiana: "… con otras palabras, el cuerpo político (orgánico) es sustituido por un paradigma mecánico sin ser privado de sus implicaciones tradicionales" (p. 740). Esta hibridez se halla a medio camino, entre el organicismo que refleja la tradición, propio del Renacimiento, y un mecanicismo próximo al desarrollo de la mecánica en el siglo XVII que refleja el *ethos* de la modernidad. Como afirma Tatián (2014), las metáforas empleadas para representar al Estado no se reducen a su potencia descriptiva, sino que dan cuenta de nociones de autonomía y automatismo, de organismo y obra de arte, de modo tal de componer una *machina machinarum* (máquina de máquinas) que funciona, según este autor, como una máquina óptica

> Por ello, esa máquina es también una máquina óptica: resiste la intrusión del *summum malum* —que no es otro que el mal de la muerte mutua— subordinando los lentes de aumento de la pasión natural a los lentes prospectivos que muestran los estragos de la libertad no reducida, la guerra infinita, la precariedad de la existencia cuando el derecho no está sometido a la ley. (p. 101, la cursiva pertenece al autor)

La imagen que se encuentra en la portada del *Leviatán* no se corresponde con un monstruo, sino más bien con un gran hombre mayestático (Schmitt: 1990), el cual da cuenta de la composición del cuerpo político a partir de individuos que adquieren unidad en el Estado. El hombre magno de la ilustración se erige como protector de una ciudadela pacífica. Los objetos que porta en sus manos —espada y báculo episcopal— simbolizan otra unión: la de los poderes espiritual y terrenal respectivamente, los cuales se presentan acompañados de la simbología asociada a cada uno de ellos. En esta imagen se advierte la convergencia de ambas metáforas. La organicista se encuentra en el mismo cuerpo político del monstruo, de un ser vivo. Por ello mismo, el Estado, como cualquier organismo, no escapa a la necesidad de nutrición, a la enfermedad y a la muerte (Hobbes: 2003). En cambio, la metáfora mecanicista es palpable en la imagen del hombre artificial o autómata compuesto por ruedas, muelles y cuerdas. "El Leviathan viene configurado como una máquina con movimiento propio e independencia de su creador, lo cual lo asemeja a un organismo" (García López: 2016, p. 744) y, sobre todo, pasible de cálculo humano-la encarnación de "la neutralidad propia de un instrumento técnico" (Schmitt: 1990, p. 41).

Spinoza y la imaginación como aporte ético-político

Spinoza fue lector de Hobbes y su pensamiento ejerció gran influencia en él. Los dos son hijos de un tiempo común en el cual la irrupción de la óptica moviliza los saberes en el campo filosófico y científico. La cultura del siglo XVII holandés es un escenario de exploración,, visual que impulsa nuevas teorizaciones sobre la imagen y la imaginación (Tatián: 2022). Las cualidades de las cosas dejan de pensarse como inmanentes a ellas y se conciben como formas de designar la afectación (efecto) de ellas en el observador. Un objeto, que a simple vista se ve bello, si se lo contempla bajo una lente microscópica o se cambia la distancia, pueden esfumarse las cualidades de belleza asignadas a él en un principio. Con relación a la sujeción de las lentes de aumento (pasiones) a las lentes prospectivas de la maquinaria óptica estatal, Spinoza marca una distancia respecto de Hobbes: más que someter unas lentes a otras, en Spinoza se trata de pulirlas para que se vea hondo (Tatián: 2004). Como afirma Tatián (2014), la política spinozista constituye una ruptura radical respecto de esta perspectiva. El cristal del deseo no requiere ser disminuido en su capacidad óptica, tampoco es necesario sujetarlo al lente de una ciencia civil. La ciudad que concibe Spinoza "es una composición inmanente de potencias en una *potentia democratica* común que produce amistad y lucidez" (p. 102). Por lo tanto, el lente de aumento del *conatus* no debe ser sometido a otro, sino más bien pulido. Se trata de aument,,,ar su potencia óptica, no para ver de forma magnificada, sino para ver cosas en su singularidad, según el autor.

Además, Tatián (2014) señala que *imaginatio* es un vocablo polisémico en la *Ética,* de Spinoza (2000a). Las imágenes de las cosas son las afecciones mismas que padece el cuerpo, por lo tanto la imaginación guarda relación con este, con un proceso intercorporal de producción de imágenes. En la imaginación explosiona el vínculo primario entre los seres humanos (Tatián: 2022). Solo los cuerpos afectan la imaginación (Spinoza: 2000a). La condición de cada cuerpo es el contacto con otros cuerpos del que se deriva la formación de un conocimiento imaginativo a partir de la experiencia de intercorporalidad, de intercambios necesarios: "La imaginación es una forma del *conatus"* (Tatián: 2014, p. 105) y una fuerza *poiética,* expresión del deseo de perseverar (Tatián: 2022).

Las imágenes que produce cada cuerpo afectado no dan cuenta de la naturaleza del cuerpo afectante, sino más bien de las ideas que el alma produce a partir del contacto entre los cuerpos. Para Spinoza, el alma humana se conoce a sí misma en virtud de la percepción de las afecciones sobre el cuerpo y las ideas de dichas afecciones (Spinoza: 2000a). El conocimiento de las ideas de las afecciones con las que el cuerpo es afectado constituye para el autor el conocimiento del alma y el medio a través del cual, conforme se ha expresado, el alma se conoce a sí misma. Las imágenes no son meras ilusiones, sino efectos necesarios de la condición de intercorporalidad constitutiva en la que los cuerpos están dispuestos a afectar y ser afectados. La imaginación se puede pensar como un proceso corporal que produce conocimiento, en el cual participan las marcas corporales *(vestigia),* las imágenes que se forman a partir de ellas y las ideas falsas. Ni las marcas ni las imágenes son falsas. Lo falso está vinculado al alma, no al cuerpo y emerge como efecto necesario en un orden de concatenación, también necesario, como el de las ideas verdaderas (Spinoza: 2000a).

Spinoza no opone la imaginación a la realidad, sino la realidad de la imaginación a la pensada por el conocimiento racional o intuitivo (Carpintero: 2015).

Las ideas falsas tienen su origen según Spinoza (2000b) en la imaginación y no en el espíritu: “Pues no imaginamos el Sol tan cerca porque ignoramos su verdadera distancia, sino porque la afección de nuestro cuerpo implica la esencia del Sol tal como nuestro cuerpo es afectado por él” (Spinoza: 2000a, p. 104). Es posible plantear que el error es lo propio del humano. No obstante, se debe aclarar que la imaginación no es falsa *per se,* en todo caso, se presenta como la causa de la falsedad, puesto que es propio de ella la percepción de las cosas de forma confusa. La razón siempre,, produce ideas adecuadas; en cambio la imaginación es la única causa de la falsedad porque esta yerra cuando considera como ideas adecuadas aquellas que efectivamente no lo son.

Entonces, una idea es adecuada cuando es considerada en ella misma sin alusión al objeto y posee todas las propiedades de una idea verdadera. Por el contrario, las ideas inadecuadas son confusas y mutiladas. En virtud de dichas ideas, el alma no posee un conocimiento adecuado ni de sí misma ni de su cuerpo ni de los cuerpos exteriores (Spinoza: 2000a). Cuando el alma es dispuesta internamente a contemplar muchas cosas a la vez, entendiendo sus concordancias, diferencias y oposiciones, contempla las cosas clara y distintamente. Por tal motivo, la falsedad debe leerse en tanto falta de conocimiento según el filósofo, ya que la imaginación es conducente a ella solo cuando se desconoce que el contenido es de la propia imaginac,ión: “La falsedad consiste en la privación del conocimiento que implican las ideas inadecuadas o mutiladas y confusas” (p. 103).

Según el orden o concatenación que cada uno le otorgue en su cuerpo a las imágenes de las cosas, cada cual se moverá de un pensamiento a otro según dicha costumbre de orden (Spinoza: 2000a). La imaginación tiende a moverse por determinados surcos dados por la experiencia individual del pasado, pero también por la experiencia de ser afectados por el orden social de pertenencia. De esta manera, la imaginación asume, también, un carácter colectivo y cultural. La imaginación, según Spinoza, no es pensada como una facultad individual ni como efecto del medio social que la determina. Más bien, es producto de ambas: es individual desde el punto de vista del sujeto individual que la experimenta, y es colectiva porque los individuos no son entes aislados, sino que son el resultado de una malla imaginaria y afectiva. El autor ilustra la idea con el siguiente ejemplo:

> Pues un soldado, por ejemplo, al ver en la arena las huellas de un caballo, pasará al instante del pensamiento del caballo al del jinete, y de éste al de la guerra, etc; un campesino, en cambio, del pensamiento del caballo pasará al del arado, del campo, etc*. (p. 96)

En el *Tratad,o teológico-político,* publicado en 1670, Spinoza (2018) atribuye a la imaginación y no a la mente prodigiosa de los profetas —a diferencia de Maimónides— la percepción de las revelaciones divinas. Este es el motivo por el cual las enseñanzas recibidas e impartidas por los profetas fueron en forma de parábolas y planteadas en términos enigmáticos, en sintonía con la naturaleza de la imaginación. Además, el autor pone de manifiesto el carácter movilizador, orientado a la *praxis*, que despierta la imaginación. Los relatos bíblicos, así como las profecías, brindan profusos ejemplos de acciones para emular.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, de 1677, el filósofo diferencia imaginación de entendimiento, afirmando que la primera es algo indeterminado por la cual el alma padece y de la que es necesario librarse por medio del entendimiento (Spinoza: 2000b). El alma, que contiene en sí misma la naturaleza de Dios y participa de ella (Spinoza: 2018), se presenta pasiva frente a la imaginación. Las

imágenes vehiculizan afectos. Las leyes de los procesos en los cuales se originan las imágenes difieren de las leyes del entendimiento (2000b, p. 76). En dicho libro de edición póstuma, Spinoza enuncia y examina un conjunto de propiedades del entendimiento, al cual debe someterse la imaginación.

En coincidencia con Hobbes, traza una relación entre la imaginación y las pasiones en la par,,te III de su Ética. En primer lugar, concibe el afecto como las afecciones del cuerpo con las que se incrementa o disminuye, se facilita o dificulta la potencia de obrar *(potentia agendi)* del cuerpo, y cómo las ideas de estas afecciones colaboran o dificultan la potencia del cuerpo. Si es causa de las afecciones, el afecto es entendido como acción; por el contrario, como una pasión (Spinoza: 2000a). Además, enlaza las pasiones con las ideas inadecuadas, las cuales proceden de la imaginación: "Nuestra alma hace algunas cosas y padece otras; a saber, en la medida en que tiene ideas adecuadas, necesariamente hace algunas cosas, y en la medida en que tiene ideas inadecuadas, necesariamente padece algunas" (p. 126). De esta manera, las afecciones conocen dos formas: las afecciones activas y las pasivas o pasiones.

Es posible apreciar que la noción spinozista de afecciones conecta con la idea de *potentia*, con la idea de que las cosas están provistas de un esfuerzo *(conatus)* por persistir en su mismo ser, el mismo al cual Hobbes (2003) reduce todos los deseos. En este sentido, las afecciones pueden operar como incremento o disminución de tal *p,otentia*. La libertad humana tiene que ver con la primera opción. Tal afirmación no significa entender que la voluntad del agente sea libre, sino que se trata de la libertad humana, la cual no es desde su perspectiva libertad de la voluntad, en coincidencia también con Hobbes. La libertad significa reconocer la necesidad de las cosas y llevar a la acción las afecciones pasivas. La pasividad se trastoca y muda en actividad, en causa. Desde la perspectiva de Spinoza, no puede llamarse causa libre, sino más bien causa necesaria o coaccionada según sus propios términos. Voluntad y entendimiento son modos de pensar. En palabras del autor: "… una volición cualquiera no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada por otra y esta a su vez por otra y así de nuevo al infinito" (2000a, p. 63). La voluntad requiere de una causa por la que sea determinada a existir y a actuar de determinado modo.

La esencia del alma humana, es decir su potencia, consiste en el conocimiento (Spinoza, 2000a); la virtud consiste en el conocimiento de las pasiones, a través de la imaginación como de la razón. Para este autor, la imaginación desempeña un papel en el proceso de la liberación humana que culmina en el *amor Dei* —la felicidad misma—, expediente que desarrolla en la parte V de su *Ética*. El amor de Dios es una construcción imaginaria que, no obstante, puede ayudar a entender verdades intelectuales que de otro modo serían inaccesibles. Se podría afirmar que en Spinoza la imaginación constituye el sustento de la razón en el proceso de liberación en cuestión. ¿Cuándo se es efectivamente libre? Cuando la imaginación sigue a la naturaleza, cuando se es una causa adecuada de la propia acción. Esta forma de imaginación asume poder liberador, puesto que colabora en la liberación de las asociaciones que derivan de la experiencia. La libertad consiste entonces en imaginar libremente.

A su vez, la imaginación guarda relación con el deseo, mientras la mente *(mens)* humana se esfuerza en imaginar aquellas cosas que incrementan la potencia del cuerpo. Los seres son individuos complejos insertos en una red de afecciones mutuas. El deseo es para el autor la esencia misma del ser humano, cuestión que no dista del pensamiento freudiano. No es el juicio humano sobre los objetos lo que hace al deseo —lo deseo porque es bello o bueno—, sino que es el deseo el que

mueve al juicio —es bello o bueno porque lo deseo— (Spinoza: 2000a). El juicio se configura de acuerdo con el deseo, “arraiga en el apetito en la medida en que es consciente de sí mismo, en el *conatus* que se afirma, crece y resiste a las fuerzas exteriores que le son adversas” (Tatián: 2004, p. 92).

Así, la imaginación spinozista se presenta como un contenido clave para explicar, no solamente,, la etiología de la superstición y de las pasiones, sino también los comportamientos ético-políticos (Astorga: 1999, p. 10). En este sentido, no ubica a la imaginación en el ámbito de la estética, sino que la reconoce por su contenido cognitivo y su aporte ético y ético-político. Las pasiones humanas mueven a los seres humanos y los ubican en condiciones de conflicto que amenazan su autopreservación o su natural determinación a existir (Spinoza: 2018), motivo por el cual se sujetan a un poder común. Este argumento no difiere del hobbesiano. El hombre natural de Spinoza, que desconoce la razón, la virtud y vive según las leyes del apetito, goza de tanto derecho cuanto poder detente para cumplir con la ley suprema de la naturaleza, a saber: que cada cosa se esfuerce en perseverar en su estado por sí sola *(conatus)*. Son el deseo y el poder lo que determinan el derecho natural y no la razón de acuerdo. El derecho natural depende de las leyes de naturaleza, a diferencia de Hobbes (2003), para quien el derecho de naturaleza es sinónimo de libertad natural —ausencia de impedimentos externos al movimiento— y la ley de naturaleza es una norma de la razón que prohíbe al hombre hacer o privarse de los medios para su autoconservación (Hobbes: 2003). Ahora bien, bajo el gobierno de la mera naturaleza, el ser humano tiene derecho a desear todo cuanto lo satisfaga y a desear su conquista, independientemente del medio del que se sirva. El derecho del hombre en este estado queda supeditado a su poder en aras de conservar su ser. Los impedimentos a ello son sus enemigos.

Al igual que Hobbes, para Spinoza (2018) la seguridad y el orden son palabras huecas mientras los hombres viven en un estado de pleno derecho (derecho absoluto) a todas las cosas. La razón no cuenta con más derecho que el apetito en el estado de naturaleza. No hay justicia ni caridad, ni las enseñanzas de la verdadera razón tienen fuerza de ley hasta que no haya un derecho estatal. La justicia, como en Hobbes, asume un carácter convencional: es justo aquel que vive bajo los decretos de las potestades supremas. Dado que la vida en estas condiciones de enemistad y odio produce angustia, el pacto se presenta como la mejor solución: su fuerza está en su utilidad y su observancia en la esperanza de un bien mayor o por el miedo a un mal mayor. El fin del Estado no es dominar a los hombres a través del miedo al librarlos del miedo del estado de naturaleza y someterlos a otro. Por el contrario, su fin último es librarlos de todo miedo para que gocen de su derecho natural a perseverar en la existencia sin daño propio y ajeno. La libertad es concebida como potencia desplegada; es el fin último del Estado.

Una vez conformado el Estado, toda acción civil, incluso religiosa —el mismo culto religioso—, deben estar a merced de la supervivencia, utilidad y estabilidad del mismo. “Suprimido el Estado, en efecto, nada bueno puede subsistir, todo corre peligro y, en medio del pavor general, solo reinan la ira y la impiedad” (Spinoza: 2018, p. 487). El filósofo deja en claro que aunque el poder soberano cuenta con el monopolio de la interpretación —tanto en materia de derecho civil como religioso—, nunca podrá impedir o torcer la libertad de pensamiento de los súbditos. Por ende, nadie transfiere a otro su facultad de razonar libremente y de opinar libremente. La transferencia no se da en el orden del razonamiento y el juicio, sino en el orden de la acción. Incluso se puede pensar, enseñar y defender una idea con la simple razón,

pero nunca con engaños ni con la intención de introducir algo nuevo en el Estado. La libertad de filosofar, claro está, no se cede al poder público. Por otro lado, ¿cómo prohibir una virtud? En definitiva, peligrosas han de ser aquellas opiniones que nieguen o pretendan romper el pacto por el cual cada uno transfiere su derecho a actuar según su propio criterio. Las opiniones son diversas, y Spinoza no ve imposible que esta diversidad pueda convivir en un marco pacífico.

El filósofo se inclina por el Estado democrático pues entiende como el más natural y el más afín a la libertad natural de los hombres. Dado que los hombres no poseen pensamientos convergentes, guiados por la razón convienen en actuar de común acuerdo al darle estatuto de decreto a aquello que recibiera más votos sin perjuicio de revocarlo si apareciera algo mejor. Para Spinoza, a diferencia de Hobbes (2003), en la medida que se recortan las libertades civiles más necesaria será la aplicación de la violencia estatal. Los incordios de la libertad son siempre menores a los de su cercenamiento: "… y finalmente, que esta libertad no solo puede ser concedida sin perjuicio para la paz del Estado, la piedad y el derecho de las supremas potestades, sino que debe ser concedida para que todo esto sea posible" (Spinoza: 2018, p. 541).

La política posee una naturaleza afectiva, al igual que en Freud. Los hombres están sometidos a los afectos —amor, odio, misericordia, ira, envidia, gloria entre otras afecciones—, propiedades que les pertenecen, así como el calor y el frío le pertenecen a la naturaleza del aire (Spinoza: 2013). La idea que Spinoza (2018) tiene de masa permite visualizar dicha naturaleza afectiva de la política. Al respecto le asigna una gran variabilidad anímica —las afecciones e imaginaciones son constitutivas de ella—, regida más que por la razón por la pasión, "es solicitada por todas partes y muy fácilmente se deja corromper por la avaricia y por el lujo" (p. 433). La masa es una multitud de hombres conectados a través de relaciones afectivas e imaginarias, de ahí su carácter caprichoso. En este punto, Spinoza anticiparía el pensamiento de Freud.

Se puede colegir que la imaginación es causa de inestabilidad política, a la vez que se constituye en manos del poder político en un recurso, no solo en aras de la obediencia civil, sino también de la liberación. Como se ha expresado con anterioridad, Spinoza no entiende posible un ejercicio del poder político que descanse en la mera violencia. De hecho, afirma que el medio más eficaz para gobernar a la masa (vulgo) es la superstición, cuya causa es el miedo: "Nada extraño, pues, que, bajo pretexto de religión, la masa sea fácilmente inducida, ora a adorar a sus reyes como dioses, ora a excretarlos y a detestarlos como peste universal del género humano" (Spinoza: 2018, p. 79). También explica que la religión introducida por Moisés en el, Estado tuvo como finalidad la obediencia del pueblo de Israel por devoción más que por miedo. Apoyándose en las Escrituras, argumenta que el propósito divino a través de la figura de Moisés estuvo al servicio del Estado. Los hebreos no constituyeron la nación elegida de Dios por su inteligencia o estatuto moral, sino en virtud de su organización social, gracias a la cual se pudo conformar un Estado. En palabras del filósofo:

> Nada extraño, por lo demás, ya que el fin de la sociedad en general y del Estado […] es vivir segura y cómodamente. Ahora bien, el Estado no puede subsistir más que con leyes que obliguen a todo el mundo; pues, si todos los miembros de una sociedad quieren eximirse de las leyes disolverán *ipso facto* la sociedad y destruirán al Estado. De ahí que a la sociedad de los hebreos no se le pudo prometer otra cosa, a cambio de la constante observancia de las leyes, que la seguridad e la vida y sus comodidades; y, al revés, a cambio de la contumacia, no se le podía predecir ningún

> suplicio más seguro que la ruina del Estado y los males que de ahí suelen seguirse, a los que se añadirían otros especiales, derivados de la particular constitución de su Estado. (Spinoza: 2018, p. 149, la cursiva pertenece al autor)

Spinoza entiende que la masa no puede purgarse definitivamente de la superstición y del miedo que,, la causa. En este punto, imaginar muchos hombres y mujeres unidos a Dios a través de un mismo lazo de amor, lo promueve, en tanto hace de ese amor un concepto más político que teológico (Tatián: 2004). En el pensamiento teológico-político de Spinoza, la idea de un dios infinito, todopoderoso, es la transposición religiosa de una situación política particular, cuestión que lo separa de Schmitt, para quien los conceptos políticos de la modernidad son el producto de una transposición inversa de nociones primigeniamente religiosas: “Observar con precisión cómo ha pasado de la vieja teología política a una mundanidad y humanidad que pretende ser totalmente nueva y pura es un oficio permanente de todo esfuerzo por el conocimiento científico” (2009a, p. 132).

Schmitt establece un vínculo entre lo teológico y lo político, y procura incluir la idea de secularización en su noción de teología política al referirse a los conceptos políticos modernos como conceptos teológicos secularizados. Por el contrario, para Spinoza los conceptos teológicos son conceptos políticos teologizados. Según su interpretación del relato bíblico,, la nación hebrea, lanzada al desierto, carecía de ley. A los fines de instaurarla, Moisés tuvo que hacer anidar en dicho pueblo la idea de pueblo elegido por Dios. El gobierno civil requiere de modelos imaginarios, lo cual explica que la obediencia política no es reductible a motivos racionales, sino que es más propensa a ser motivada a partir de quienes se sirven de la imaginación en aras de la utilidad pública. Además, de acuerdo con lo expresado sobre la masa, sujeto inestable que se conduce por sus pasiones, la forma eficaz para su gobierno está en ofrecerles creaciones modélicas de la imaginación. Los mitos y los rituales se presentan como los recursos a través de los cuales esos modelos son configurados y no deben ser leídos como leyes de la naturaleza, sino como simples creaciones de la imaginación humana.

> El vulgo solo está obligado, por tanto, a conocer aquellas historias que más pueden mover sus ánimos a la obediencia y a la devoción; pero no está en disposición de emitir un juicio sobre ellas, puesto que se complace más con las narraciones y con los sucesos concretos e inesperados, que con la doctrina misma de tales historias, de ahí que, aparte de la lectura de las historias, el vulgo necesite de patrones o ministros de la Iglesia que le instruyen de acuerdo con la debilidad de su talento. (Spinoza: 2018, p. 203)

Como se observa, Spinoza es un autor en cuyo pensamiento la imaginación cobra un papel axial como objeto de exploración. Sin embargo, en los textos políticos de su obra se recaba un exiguo empleo de este concepto como recurso empleado al servicio de la teoría en el tratamiento de contenidos políticos. A continuación, se consignan algunos ejemplos.

La evitación de las uniones matrimoniales entre sujetos pertenecientes a diferentes Estados se presenta como una necesidad para las monarquías. El argumento subyacente estriba en la necesidad de impedir que las disensiones y controversias de la sociedad conyugal penetren en la vida política y las relaciones internacionales —principal fuente conflictual—. A los fines de dotar de fuerza e inteligibilidad a su argumentación, Spinoza (2013) aporta un ejemplo tomado de las Escrituras: “En efecto, tras la muerte de Salomón, que había tomado por esposa a una hija del rey de Egipto, su hijo Roboán hizo una desventurada guerra a Susac, rey de los egipcios, al que quedó totalmente sometido” (p. 196).

Por otra parte, en el abordaje de la disolución de los Estados aristocráticos, Spinoza (2013) señala un remedio: la creación cada cinco años de la figura del dictador por uno o dos meses, cuya función sea la de juzgar y tomar decisiones sobre el funcionamiento de los funcionarios y senadores, así como la de regresar el Estado al principio sobre el cu,,,al se había consolidado. Para ello, se deben emplear medios que sean afines a la propia naturaleza y fundamentos del Estado. El filósofo afirma que si no se procede de este modo, quien procure evitar inconvenientes "caerá en Escila, queriendo evitar Caribdis". Es decir, apela a dos monstruos marinos de la mitología griega, al igual que Freud (1932-1933/2013e), cuando se refiere a la educación: "Entonces la educación tiene que buscar su senda entre la Escila de la permisión y la Caribdis de la denegación (frustración)" (p. 138).

Respecto de las mujeres, en tanto figuras de mando político, Spinoza (2013) argumenta que quedan excluidas del gobierno en virtud de su debilidad —en materia de fortaleza de ánimo y talento—, testificada según el autor por la misma experiencia. Asimismo, la experiencia le indica que no ha existido un cogobierno entre varones y mujeres —sería un perjuicio para la paz—, sino una división política entre varones y mujeres. En ella, las mujeres quedan ubicadas en la función de la obediencia, manteniendo de esta manera la concordia entre ambos sexos. A los fines de respaldar su argumento, Spinoza brinda un contraejemplo de esta jerarquía política. Al respecto, el holandés se apoya en la tradición, en la mitología clásica y repara en las amazonas, quienes tenían un gobierno basado en la ginecolatría, en el cual el varón no tenía injerencia. Sin embargo, las amazonas constituyen una excepción, perteneciente, además, a la mitología, cuestión que en nada contradice los hechos, los cuales revelan que las mujeres no gobiernan solas ni junto a los varones, sino bajo su mando.

Según lo expuesto, en la obra de Spinoza no abunda la imaginación empleada al servicio de la elaboración y comprensión teórica de contenidos políticos. La respuesta a ello puede provenir del propio autor:

> … quienes más descuellan por su imaginación, tienen menos aptitudes para el conocimiento puramente intelectual, y por el contrario, quienes destacan por su inteligencia y la cultivan al máximo, tienen el poder de imaginar más moderado y más controlado, como si lo sujetaran con un freno para que no se confunda con el entendimiento… (2018, p. 118)

Freud y la imaginación

Lo político asume dos perspectivas de indagación: en tanto conflicto irreductible relacionado con lo irreductible de lo pulsional, que en el mundo de la cultura se expresa en la tensión entre sujeto y dicho mundo, y como sinónimo de lo público, lo común, lo general, perspectiva asumida por Strauss (1970) y Wolin (1960), entre otros autores de la tradición de discurso del pensamiento político occidental. A partir de esta última perspectiva de investigación, es decir, a través de la exploración de un conjunto de asuntos referidos al orden colectivo en el pensamiento de Freud, se encuentra una concepción de lo político ligado al conflicto irreductible entre pulsión y cultura.

Por lo tanto, la investigación está orientada a conocer cómo el autor se sirve de la imaginación en la elaboración y comprensión teórica de lo político, y no en lo que especula sobre ella en tanto contenido psíquico. Antes de abordar este objetivo,

se indaga en otros escritos del *corpus* teórico freudiano su pensamiento sobre la imaginación puesta al servicio de la creación artística, dado que en este campo se halla presente la noción de imaginación (o fantasía) como recurso creativo.

> El ámbito del que provienen estas ilusiones es el de la vida de la fantasía; en su tiempo, cuando se consumó el desarrollo del sentido de la realidad, ella fue sustraída expresamente de las exigencias del examen de realidad y quedó destinada al cumplimientos de deseos de difícil realización. Cimero entre estas satisfacciones de la fantasía está el goce de obras de arte, accesible, por mediación del artista, aun para quienes no son creadores. (Freud: 1927/2006a, p. 80)

La imaginación puesta a trabajar en el campo teórico facilita la comprensión de la realidad política con el fin de asumir sobre ella una perspectiva más global y profunda. En coincidencia con Wolin (1960), la imaginación política es un fragmento de la inteligencia que hace posible el entendimiento de la política. El acto de imaginar, desde la perspectiva de Lapoujade (1988) implica construir, afirmar, poner en movimiento y fabricar imágenes. La imaginación al servicio de la elaboración teórica significa entonces, al decir de Wolin, un empeño intelectual del teórico de aprehensión de la realidad en tanto posibilidad transformada. Según Starobinski (2008), la imaginación, en tanto facultad, no se agota en un empeño meramente comprensivo de la realidad. En cambio, amplía el dominio práctico sobre la realidad, como también quebranta las cadenas que lo sujetan a ella. Así, la imaginación constituye un poder de desviación en virtud del cual es posible la representación de las cosas lejanas y el apartamiento de las cercanas.

Concebida en estos términos, la imaginación coopera en la acción como recurso de anticipación y previsión, pues “dibuja frente a nosotros la configuración realizable antes de que se realice” (Starobinski: 2008, p. 144). De esta manera, la imaginación se torna funcional a la realidad en tanto posibilita la adaptación al presente. La adaptación a lo real requiere salirse del mundo inmediato, superar los datos del instante presente, a los efectos de aprehender con el pensamiento el dibujo de la configuración de lo factible antes de su plasmación. Asimismo, Starobinski señala que la imaginación puede correrse de una función adaptativa y apuntar hacia otras direcciones. Por eso, deviene sueño, ficción, se torna lúdica y coopera en favor de la liberación de los anclajes a la realidad. Entre la sensación, en tanto derivada de ella, y el pensamiento se ubica la imaginación, para luego ser retomada bajo el dominio de este último. No es el dominio del ser lo propio de la imaginación, sino más bien el del parecer: “la imaginación es un paisaje, una operación transitoria” (pp. 146-147). Respecto de la imaginación en tanto función intermedia, Starobinski recuerda a Dante Alighieri, para quien la imaginación es la suministradora de las imágenes que requiere la razón para tornar a las ideas teoréticas y abstractas en fecundas y operativas.

Ahora bien, la imaginación ha estado presente de formas diversas en la historia intelectual, presente en los mitos, en las artes visuales, en los sueños, en la memoria y la utopía e incluso en la ciencia. La imaginación consciente, metódica y enfocada en la elaboración teórica se valora como un recurso que justifica su uso necesario en la imposibilidad intelectual de comprender de forma directa ciertos objetos o ideas. Al decir de Ferrater Mora (2004), es una representación, un volver a presentar algo en imágenes que hace posible ordenar las presentaciones. Los autores clásicos de la teoría política se han servido de diferentes formas de representación con el fin de hacer más comprensibles muchas de sus ideas. Desde su inicio mismo, la teoría política ofrece un abanico variado de alegorías, plasmadas en palabras y en imágenes, que brindan un contenido conceptual transmitido de

forma indirecta a través de la narración oral o iconográfica. El recorrido por la tradición de discurso del pensamiento político occidental permite hallar múltiples imágenes, metáforas, pinturas, frescos, dibujos, emblemas, mitos, leyendas, diversas ficciones que emergen como subrogados o suplementos de la explicación conceptual.

Martha Nussbaum (1995) señala que la narrativa y la imaginación literaria no se oponen a la argumentación racional, sino que constituyen un recurso valioso para ella. La filósofa explora la incidencia de la Filosofía y la literatura en el campo del derecho, específicamente, su aporte en cuanto a una concepción humanista y pluralista. La imaginación literaria es entendida por la autora como parte de la racionalidad pública, pero no sustituye el razonamiento conforme a reglas. El bagaje de emociones, que portan valoraciones cognitivas de los propios lectores, deben ser sometidas a un razonamiento formal según la autora. De esta manera, la imaginación literaria se presenta como un auxiliar de la ciencia y del pensamiento formal. La vida del hombre es compleja y requiere que su abordaje no sea reductible a un registro formal, sino que se abra a recursos lingüísticos que sean posibilitadores para la aprehensión de esa complejidad.

De acuerdo con Nussbaum, esta imaginación coopera en la comprensión racional al invitar al lector o espectador a participar en el mundo emocional de los personajes, argumento de la *Teoría de los sentimientos morales* (1759), de Adam Smith (2022), libro que la filósofa admite como fuente inspiracional del suyo. Nussbaum abreva en la argumentación de Smith respecto a la importancia de las obras literarias en la configuración del canon de la postura —incluidas las emociones — del espectador juicioso. Aristóteles —otra de sus fuentes— concibe al arte literario como el más filosófico porque no se ciñe a la verdad efectiva de los hechos pasados o presentes, sino que alienta a la razón a considerar cómo los hechos podrían acontecer. Desde su mirada, el drama está más comprometido con la verdad que el relato histórico, que cuenta los hechos tal cual sucedieron, de modo que el arte posee derecho de ciudadanía. Por eso, la tragedia, a diferencia del relato histórico, muestra cómo los acontecimientos acaecidos deben o pueden desplegarse (Vernant: 2002). Asimismo, la autora se apoya en el trabajo de Walt Whitman, del que rescata, en especial, la idea de que la capacidad de imaginar vividamente el dolor ajeno, de participar en él e indagar su significado constituye una forma potente de aprendizaje sobre la realidad humana y un incentivo para intervenir en su modificación.

Por lo tanto, la imaginación literaria es una contribución al razonamiento, al despliegue de la argumentación racional. Una de las razones es que dicha imaginación desencadena una lucha contra los prejuicios humanos e institucionales, de forma tal de posibilitar una mirada más amplia y profunda sobre la realidad. Las obras de literatura promueven en quien se sirve de ellas una ubicación en lugares y situaciones ajenos, la participación de experiencias diversas, la activación de emociones, como así también una imaginación activa. Además, la literatura hace posible la comprensión de lo singular de cada vida y experiencia humanas, así como de la comprensión de un núcleo compartido de deseos y esperanzas que se expresan en la relación con la muerte y el dolor, en el deseo de aprender, en la complejidad de los vínculos sociales. Aunque la filósofa admite que la imaginación literaria, empática, no constituye ninguna solución definitiva en una cruzada contra el odio y las diferentes formas de discriminación, sin embargo, la mejor respuesta no consiste en desacreditarla, sino en trabajarla de forma más humanitaria y coherente (Nussbaum: 1997, p. 20).

Las obras literarias han sido entendidas por muchos como recursos optativos al servicio del enriquecimiento de la vida privada y de la imaginación personal, pero con una presencia y una utilidad al margen del pensamiento científico. En sentido opuesto, Nussbaum pone en valor los libros de literatura —con especial énfasis en la novela— y los libera de esa consideración, al mismo tiempo que los dota de un valor insoslayable para el razonamiento y en la vida pública. Según la autora, en las novelas se utiliza el término *fantasía* para dar cuenta de la capacidad de ver una cosa en otra o de verla como otra. A esta capacidad la denomina imaginación metafórica. Las novelas no invitan a prescindir de la razón; en todo caso, invitan a llegar a ella a través de un itinerario poblado de fantasía, facultad creativa y veraz. Con respecto a la poesía épica y a la tragedia —género este último, como se vio, presente en la elaboración teórica del psicoanálisis de Freud—, Nussbaum argumenta que debido a la caterva de infortunios a los que están expuestos los héroes imperfectos, se facilita la identificación del lector y espectador con ellos y sus circunstancias. Asimismo, la poesía épica y la tragedia invitan a participar en el mundo afectivo de los y las protagonistas, a consustanciarse con sus vidas y apremios. Freud reconoce que las obras trágicas promueven un reconocimiento por parte del espectador/a en el héroe, a través del cual toma contacto con su inconsciente:

> Era sugerente abordar desde aquí el análisis de la creación literaria y artística misma. Se desarrolló que el ámbito de la fantasía era como una “reserva natural” instituida a raíz del paso, sentido dolorosamente, del principio de placer al de realidad, fin de proveer un sustituto a la satisfacción pulsional que debió resignarse en la vida real y electiva. El artista, como el neurótico, se había retirado de la insatisfactoria realidad efectiva a ese ámbito de la fantasía, pero a diferencia de aquel, se ingeniaba para hallar el camino de regreso y volver a hacer pie sólidamente en la realidad fáctica. Sus creaciones, las obras de arte, eran satisfacciones fantaseadas de deseos inconscientes, en un todo como los sueños, con los cuales tenían además en común el carácter del compromiso; pues también ellas debían esquivar el conflicto franco con los poderes de la represión. (Freud: 1915/2013a, p. 60)

Freud es hijo de una época intelectual en la cual los textos literarios no estaban ausentes del campo de la ciencia, época en la cual la seducción de esta era notable. Incluso, las obras literarias tienen sus marcas en la prosa de Freud y han contribuido a cincelar la base teórica del psicoanálisis. En la literatura encuentra argumentos valederos para la fundamentación de los pilares de su teoría, al mismo tiempo que descubre problemáticas de carácter universal que facilitan la comprensión al público lego. Al respecto, en una entrevista al psicoanalista Germán García, este afirma que Freud ubica a la literatura como elemento de verificación al advertir puntos comunes, homologables entre obras literarias carentes de contacto entre sí.

> Le resulta grato que Wilhem Jensen le había dicho que no sabía nada de psicoanálisis, porque entonces los sueños inventados por Jensen cumplían las reglas propuestas por Freud, y eso para Freud era una manera indirecta de verificar la verdad de sus reglas. (Motta: 2016, p. 88)

En su investigación sobre las fuentes filosóficas e intelectuales del pensamiento de Freud y de su contexto, Starobinski halla los elementos nodales de su psicología. Su apelación a estas fuentes, signadas por un lenguaje figurado, mitológico, iluminan su búsqueda teórica a modo de recursos epistemológicos, sin

por ello confundir a Freud respecto de su objetivo de posicionar al psicoanálisis en el campo de la ciencia, cuyo lenguaje lo concibe limitado e insuficiente para investigar al inconsciente. Por lo tanto, la ficción deviene el fecundo suplemento de la vida y de la ciencia:

> Por eso, no puede ocurrir de otro modo, es en el mundo de la ficción, en la literatura, en el teatro, donde tenemos que buscar el sustituto de lo que falta a la vida. Ahí todavía hallamos hombres que saben morir, y aun que perpetran la muerte de otro. Y solamente ahí se cumple la condición bajo la cual podríamos reconciliarnos con la muerte… (Freud: 1915/2013a, p. 282)

La literatura ha de ser para el autor, *prima facie,* el suelo prolífico para la confirmación de sus hipótesis de trabajo. La obra freudiana no se despoja por completo de un lenguaje narrativo y figurado; por el contrario, partiendo de él se encamina a una conceptualización general que halla en los poetas su primigenia forma de expresión. Los poetas, equiparados a los antiguos y al pueblo supersticioso, "suelen saber de una multitud de cosas entre cielo y tierra, con cuya existencia ni sueña nuestra sabiduría académica" (Freud: 1906-1907/2020c, p. 8). En virtud de este saber, los poetas son los precursores de la Psicología científica.

En su búsqueda del sentido del deseo, Freud no puede evitar servirse del lenguaje pletórico de imágenes que ofrecen las obras literarias. Sus historiales pueden ser apreciados como obras literarias (Motta: 2016). Como señala Starobinski (2008), Freud advierte una correspondencia entre los sentimientos experimentados en su propia infancia y la tragedia de Sófocles *Edipo rey:*

> Cada uno de los oyentes fue una vez en germen y en la fantasía un Edipo así, y ante el cumplimiento de sueño traído aquí a la realidad objetiva retrocede espantado, con todo el monto de represión {esfuerzo de desalojo y suplantación} que divorcia a su estado infantil de su estado actual. Fugazmente se me ha pasado por la cabeza que lo mismo podría estar también en el fundamento de Hamlet. No me refiero al propósito consciente de Shakespeare más bien creo que un episodio real estimuló en él la figuración así: lo inconsciente dentro de él comprendió lo inconsciente del héroe. (Freud: 1950/2022, pp. 306-307)

En su obra, el mito como recurso argumentativo asume tres usos. Uno de ellos está destinado a la confirmación y comprensión teórica, conforme el relato de Edipo. Otro de los usos es como recurso destinado a suplir los alcances de la ciencia, tal como se evidencia en *Más allá del principio de placer* (1920/2004a). Por último, como modelo ideal orientado a la comprensión de la realidad, como se observa en *Tótem y Tabú* (1913/2003a) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939/2007b) (Krasnogor: 2006). Respecto del último de sus usos, Freud afirma en una nota en el cuarto ensayo de *Tótem y tabú* sobre el estado originario de la humanidad: "Por tanto, dilucidar el estado originario es siempre estado de construcción" (Freud: 1913/2003a, p. 106).

La mitología provee al psicoanálisis freudiano prototipos —lenguaje simbólico común— que se constituyen en manifestación universal e impersonal de la vida afectiva de los seres humanos. Asimismo, la mitología y los cuentos tradicionales adquieren inteligibilidad a partir del conocimiento sobre la sexualidad infantil que el psicoanálisis ha logrado construir.

> Hoy podemos considerar también muchos cuentos tradicionales en que se presenta un animal devorador, como el lobo, y discerniremos en este último un disfraz del padre. Aprovecho esta oportunidad para asegurarle que la mitología y el universo de

> los cuentos tradicionales solo se vuelven comprensibles mediante el conocimiento de la vida sexual infantil. He ahí, pues, una conquista de los estudios analíticos. (Freud: 1926/2013d, p. 198)

> ¿Con qué propósito cree usted que se crearon esos mitos? ¿Para estigmatizar a dioses y reyes como criminales, para atraerles el horror del género humano? Habrá sido, más bien, porque los deseos incestuosos son una herencia arcaica de la humanidad y nunca se superaron por completo, de suerte que los dioses y sus retoños aún tenían permitido cumplirlos cuando la mayoría de los comunes mortales ya había debido renunciar a ellos. En total armonía con estas enseñanzas de la historia y de la mitología, hallamos presente y activo todavía hoy el deseo incestuoso en la infancia del individuo. (1926/2013d, pp. 200-201)

Edipo encarna el destino de la orientación infantil de la libido que debe vivir y resolver el ser humano, mientras Hamlet, ejemplar moderno de la misma cuestión, expresa el modelo de su fracaso. Ambos héroes trágicos constituyen figuras expiatorias. Edipo comete dos actos prohibidos, parricidio e incesto, a diferencia de Hamlet, quien, aunque habitado por los mismos deseos, queda inhibido en su actuar. La diferencia entre ambos viene de la mano de un cambio cultural, entiende Freud, signado por la internalización de las interdicciones.

Las elaboraciones básicas freudianas responden a una estructura de mito (narración), vale decir, se presentan como construcciones ficcionales que operan de modelo para dar cuenta del material de la clínica. Si bien el lenguaje de los mitos es valioso para el propósito de estudiar la psiquis humana, no deja de representar riesgos en su férreo empeño de búsqueda de cientificidad del psicoanálisis. No obstante, cabe aclarar que, desde la mirada del autor, el pensamiento científico no es puramente abstracto; la hermenéutica del sentido en Freud se apoya en la literatura, en el trabajo en la clínica y la anamnesis de su propio pasado. La intención de dilucidar el proceso de creación del poeta o artista fue posterior, persuadido de que el psicoanálisis podía arrojar luz sobre ese proceso creativo y su génesis.

Freud disecciona el símbolo, lo escudriña con minuciosidad, a diferencia de Goethe, quien, como advierte Starobinski (2008), se pronuncia a favor de dejar al símbolo vivir como tal. Para Freud, el símbolo es una palabra sesgada que porta el sentido primigenio del deseo; se presenta, al igual que el síntoma, como solución de compromiso, traslación tangible del deseo desvinculado de su objeto real en función de las interdicciones del orden cultural. Freud no deslinda de un carácter ilusorio y compensatorio al arte, carácter en el cual Starobinski advierte un *complejo literario* relacionado al surgimiento del psicoanálisis. En este sentido, el artista, imposibilitado de una satisfacción plena de su deseo, encuentra en el arte un refugio en el cual tiene cabida la imaginación. La exploración desplegada en *Un recuerdo de Leonardo Da Vinci* y “Dostoievski y el parricidio” (Freud: 1910/2007d; 1927-28/2006c), solo a modo de ejemplo, da cuenta de los límites del análisis psicoanalítico para su creador: no se encauza hacia la naturaleza de la obra artística, sino más bien hacia el mundo psíquico de su artífice, conocimiento que no agota todos los sentidos posibles de la obra: “Solo podrá hallar en la personalidad del autor, es decir de una realidad psicológica subyacente a la obra, anterior a ella, pero cuyo conocimiento no permitirá aclarar todos los aspectos de la vida” (Starobinski: 2008, p. 219).

Freud no aspira a imprimir en el conjunto de sus investigaciones un cuño de originalidad en la historia (Freud: 1939/2007b). El autor reconoce, ante un orador que lo reconociera como el descubridor del inconsciente en uno de sus aniversarios, que el hallazgo de la noción de inconsciente no es mérito suyo, dado que había sido

descubierta con anterioridad por poetas y literatos. En todo caso, su gran descubrimiento es el método científico para su investigación (Starobinski: 2008). Carlos Motta (2016) agrega que para alguien educado en la cultura germánica, la noción de inconsciente no era una ajenidad; Leibniz, Herbart, Schopenhauer y von Hartmann son algunos de los autores germanos en quienes el término aparece, aunque con un significado diferente al acuñado por Freud en sus exploraciones en el campo psíquico.

Los hombres y mujeres de letras se convierten en los intermediarios imprescindibles entre los enigmas del mundo y la ciencia; son los primeros intérpretes, quienes ponen en palabras figuradas el conjunto de fuerzas oscuras que moran en el inconsciente. Estos hombres y mujeres aproximan el material sobre el cual se ha de aplicar el método científico. En virtud de la traducción que lleva adelante el método psicoanalítico del material poético, rico en símbolos, en imágenes, este pierde carácter críptico e indescifrable para adquirir sentido en el interjuego de fuerzas primitivas.

> Los poetas dan una voz particularmente elocuente a la aventura del deseo, aunque sin explicitar la ley interior, ofrecen al "científico" un material privilegiado que acentúa el movimiento del deseo, y le confiere valor ejemplar. Es así como la literatura se vuelve la proveedora de los paradigmas que explotará el vocabulario psicoanalítico: narcisismo, sadismo, masoquismo, complejo de Edipo no son plenamente inteligibles sino a partir del mito, del autor o de la obra literaria designados como arquetipo de cierto modo de comportamiento. (Starobinski: 2008, p. 216)

En *Psicología de las masas y análisis del yo,* Freud (1921/2004b) vincula las creaciones artísticas con la masa y afirma que las canciones populares, el folclore de un pueblo, dan cuenta de importantes creaciones de las que es capaz la masa y constituyen valiosos aportes de los que se nutren las letras. La creación literaria quizás se ciña a dar forma a un trabajo anímico llevado a cabo por la masa.

Por otra parte, la relación entre la literatura y el psicoanálisis ante la mirada de Freud está signada por una mutua insuficiencia: la primera es un material incompleto, anticipatorio y propedéutico de la psiquis, y el segundo no aspira a constituirse en un método explicativo acabado de los textos literarios, aunque sí su traductor e intérprete. Al respecto, en *¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?* (1926/2013d), afirma que las coincidencias entre la mitología y el psicoanálisis no reposan exclusivamente en una convicción, son el resultado de una actitud científica como lo es la observación directa. En estos términos describe Freud la cronología de sus hallazgos:

> Ocurrió así: primero habíamos descubierto el contenido de la infancia sexual a partir de los análisis de adultos, vale decir, entre veinte y cuarenta años después. Más tarde emprendimos los análisis en los niños mismos, y no fue un magro triunfo que halláramos corroborados en ellos todo lo que habíamos colegido a pesar de las superposiciones y desfiguraciones del período intermedio. (p. 201)

No obstante, la literatura y el psicoanálisis se aproximan notablemente en lo que a la imaginación respecta, la cual aspira a la representación metafórica, al *como si* (Rey: 2009) La novela como género literario y la novela familiar del neurótico se sirven de este recurso, aunque de diversa manera. Las novelas son para Freud el pretexto, dado que el texto es el propio de la clínica, el trabajo analítico con el relato del paciente. En los historiales clínicos freudianos se palpa un estilo narrativo que lo aproxima al género literario. Desde su surgimiento, el psicoanálisis ha estado moviéndose entre el texto y el pretexto. La teoría psicoanalítica, la literatura y la

clínica se presentan por lo tanto articulados en la obra de Freud. Los textos literarios constituyen un pretexto en la elaboración teórica de Freud y, al decir de Rey, el texto literario es tomado como caso clínico por él para dar cuenta de contenidos inherentes a la vida psíquica cuando el secreto profesional oficia de límite. Los protagonistas de las historias de casos, al igual que los personajes literarios, aunque puedan parecer extraños, son familiares. Aquello que subrepticiamente se presenta lejano, extraño, termina siendo notablemente cercano. En “Lo ominoso”, Freud (1919/1992b) relata el recuerdo de un viaje en tren en el cual el propio autor descubre que un intruso del coche-cama es su propia imagen reflejada en el espejo. La realidad, a los fines de ser comprendida, requiere ser ficcionada, necesidad que enlaza con la tradición judeo-cristiana de la parábola (Rey: 2009). Freud apela a la expresión *novela familiar* para dar cuenta del conjunto de fantasías que el sujeto elabora imaginariamente sobre los vínculos familiares. La novela familiar es organizada por el sujeto en clave narrativa; de ahí que sea denominada precisamente *novela.* El complejo de Edipo es su fundamento primero. Efectivamente, la mitología y la literatura constituyen fuentes fecundas de inspiración para Freud, verdaderos manantiales de discurso.

> Es enteramente característica de las neurosis, como también de todo talento superior una particularísima actividad fantaseadora que se revela primero en los juegos infantiles y luego, más o menos desde la época de la prepubertad, se apodera del tema de las relaciones familiares. (Freud: 1908-09/2020b, p. 218)

La fantasía

Los casos clínicos facilitan el estudio de las fantasías para Freud, ya que le permiten señalar su relación con los relatos míticos, bíblicos o folclóricos en los cuales los rasgos del héroe son los propios del abandono prematuro o la filiación sospechosa (Freud: 1908-09/2020b, 1939/2007b).

El autor se aproxima al estudio de la creación en el arte en su ensayo “El delirio y los ensueños en la Gradiva de W. Jensen”, en el que concibe a las fantasías como “sustitutos y retoños de unos recuerdos reprimidos a los que cierta resistencia no permite llegar a la conciencia...” (1906-07/2020c, p. 49). Estos recuerdos logran llegar a la conciencia con el costo de su desfiguración, como la fantasía pompeyana en la novela de Wilhelm Jensen, fantasía que evidencia la indagación del recuerdo sepultado como forma de conocimiento. De ahí, el interés de Freud en la arqueología. Como sostiene Erminia Macola (2007), el inconsciente puede presentarse como un objeto de la arqueología. Dominan en él ficciones, narraciones, fantasías originarias del sujeto, como también escenas originarias históricas o prehistóricas (Platthaus: 2007).

El aparato psíquico surge a partir de capas de experiencia que se superponen temporalmente. Desde la perspectiva de Isabel Platthaus (2007), el psicoanalista y el arqueólogo obtienen más éxito cuando el resultado se desentiende de lo producido por ellos. Como el arqueólogo, Freud asume la discontinuidad de las piezas halladas que permanecen indemnes —a diferencia de los objetos arqueológicos— como un jeroglífico; se precisa transitar de una composición unitaria de los hallazgos al desciframiento de los fragmentos obtenidos. Al igual que el arqueólogo, el psicoanalista es consciente de que la reconstrucción es posible merced a los restos encontrados, aunque dicha reconstrucción nunca es acabada. No es objeto de sorpresa que el propio surgimiento del psicoanálisis freudiano, en su afán de búsqueda de cientificidad, haga pie en la arqueología, la cual fue, además, objeto popular de consumo literario en su

tiempo. El hilo conector de las piezas rescatadas de las profundidades, tanto en la arqueología como en el psicoanálisis es la narración (mito), fundadora de significado y coherencia. Por lo tanto, el psicoanálisis recibe como herencia de la arqueología su ambivalencia; a saber, la fluctuación entre los hechos y la ficción.

¿Acaso la teoría freudiana de la pulsión no es concebida como una mitología? "La doctrina de las pulsiones es nuestra mitología, por así decir. Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación" (Freud: 1932-33/2013e, p. 88). La construcción teórica de su metapsicología se levanta sobre los cimientos de la narración mitológica, al igual que su trabajo en la clínica se apoya en estas narraciones y las de su pacientes. Luego de su recorrido por la senda de las ciencias naturales, de la medicina y de la clínica, Freud retoma al final de su producción a expedientes arqueológicos que él aborda a partir de la narración mitológica.

El inconsciente freudiano, en tanto sede del deseo reprimido y de la pulsión de muerte, abre el paso a pensar dos arqueologías presentes en Freud. Recalcatti (2007), en su ensayo "Meditaciones sobre la pulsión de muerte", argumenta que una arqueología se deduce de la idea del psicoanálisis como ciencia de las huellas significantes. Esta se asocia al archivo y a la memoria, dado que en la vida psíquica, conforme señala Freud, todo se conserva. Si bien Recalcatti lo explicita, cabe tener presente que la memoria en Freud no implica una anamnesis del recuerdo preciso del sujeto, sino más bien provocar una rememoración de la construcción subjetiva de la memoria. Se trata de recuperar la verdad histórica, "como algo que es tarea del análisis producir".

> Pero no es casual que ya en Freud la imagen del analista arqueólogo deba ser confrontada con la del analista químico. Si la arqueología concierne al archivo, la conservación del pasado, *la química, como ciencia del lazo, concierne a la transferencia.* (p. 82 la cursiva pertenece al autor)

La otra arqueología advertida por Recalcatti es la de una arqueología inmanente a la vida, vale decir de una propensión al retorno propio de todos los entes vivientes. Al decir del autor, se trata de un progreso que va del archivo como lugar de la conservación a la conservación del impulso pulsional. Expresado en otros términos, significa afirmar que la pulsión remolca la vida hacia su *arché* (principio), es decir hacia un estado inerte —el reino de Tánatos—.

Con anterioridad al ensayo sobre la Gradiva, Freud se acerca a la creación artística a partir de "Personajes psicopáticos en el escenario" (1905-06/1986). Ambos trabajos preceden al texto "El creador literario y el fantaseo" (1907-08/2020a), cuyo foco se ubica en el estudio de la fantasía. En este último, el autor equipara al niño con el poeta, en tanto el primero actúa como un poeta en sus juegos. De la misma manera que Nussbaum entiende la fantasía como la capacidad de ver, en las cosas perceptibles y próximas, aquellas que no lo son y no lo están, Freud concibe el juego infantil como una actividad seria y cargada de afecto: "… pues se crea un mundo propio o, mejor dicho, inserta las cosas de su mundo en un nuevo orden que le agrada" (Freud: 1907-08/2020a, p.127). El poeta con su creación se asemeja al niño, que crea un mundo en su fantasía escindido de la realidad fenoménica, al que toma en serio y lo colma de afecto. La fantasía se configura como el sustituto del juego en la vida adulta. El poeta también juega, puesto que en su obra escenifica de forma figurada lo que necesita apuntar en objetos palpables (1907-08/2020a). ¿Qué impulsa al poeta a expresar su pena y su dicha? Freud responde: la Necesidad, una severa diosa.

Desde su perspectiva, la fantasía del neurótico, así como la del poeta, se relaciona con el cumplimiento del deseo erótico o de exaltación de la personalidad: un ajuste a la insatisfacción obtenida de la realidad. Así, la fantasía, movilizada por el deseo, articula en su creador las tres dimensiones del tiempo, pasado, presente y futuro en su cometido: la satisfacción de un deseo infantil en la mayoría de los casos. El trabajo anímico se asocia a una impresión del presente que es eficaz a la hora de activar los deseos, y desde el momento presente se dirige al pasado ligado con el recuerdo de una vivencia de cumplimiento del deseo, para luego crear una situación futura de reedición de ese cumplimiento (1907-08/2020a).

> Cuando del pasado no subsisten más que los recuerdos incompletos y nebulosos que llamamos "tradición", ellos ofrecen un particular atractivo para el artista, pues entonces queda en libertad de llenar las lagunas del recuerdo según las apetencias de su fantasía, y de plasmar con sus propios propósitos la imagen de la época que quiere reproducir. (Freud: 1939/2007b, p. 68)

El deseo del pasado retorna, aunque deba afrontar el costo de su desfiguración. En el *Moisés y la religión monoteísta*, Freud (1939/2007b) expresa que el pasado remoto posee un atractivo enigmático para los seres humanos. La frecuente insatisfacción de los mortales con su realidad presente, acorde al autor, influye en su vuelco al pasado en el cual depositan el cumplimiento del indeleble sueño de una Edad de Oro. En este sentido, la deducción de la ejecución de Moisés por su pueblo judío se convierte en un ejemplo de una labor de construcción (conjetura) que permite ligar el pasado primordial olvidado y su ulterior reaparición en el culto monoteísta. Tras el parricidio de Moisés, el arrepentimiento del pueblo judío moviliza la fantasía del mesías responsable de su redención. Asimismo, explica el autor, la resurrección de Cristo es Moisés resurrecto, y con él el temido y glorificado padre de la horda primordial.

El poeta desde esta perspectiva queda homologado a quienes tienen sueños diurnos; la creación poética y el sueño diurno constituyen la continuación y el suplente de los juegos infantiles (Freud: 1907-08/2020a). Aun el poeta que se apoya para su creación en un material heredado se habilita a imprimir lo propio en su selección y en las modulaciones que introduce. Con respecto al material del cual se sirve el poeta, específicamente el abanico de mitos, cuentos de la tradición, sagas —formaciones de la psicología de los pueblos—, es probable, entiende Freud, que sean la respuesta a desfigurados restos de deseos de naciones, "sueños seculares de la humanidad joven" (1907-08/2020a, p. 134). Aunque equiparados el poeta y el soñante diurno, ambos se distancian respecto del proceder frente a las fantasías. El primero las comparte, el segundo las solapa. Freud señala que las fantasías reveladas del soñante diurno no producen placer como las propias del poeta.

¿Cuál es el encanto del poeta? El poeta se vale de dos recursos, advierte el autor: por un lado, la morigeración del carácter del sueño diurno egoísta a través del camuflaje, y por otro, el engaño (soborno) mediante una cuota de placer estético ligado a un placer predecesor, procedente de un nivel más profundo de la psiquis humana: "Opino que todo placer estético que el poeta nos procura conlleva el carácter de ese placer previo, y que el goce genuino de la obra poética proviene de la liberación de tensiones en el interior de nuestra alma" (1907-08/2020a: p. 135). La creación artística es la licencia que ofrece el poeta para la obtención de placer de las fantasías que, de no ser por su intervención, producirían vergüenza y, por lo tanto, su ocultamiento.

El poeta es un inventor de mundos, en los cuales lo real y lo ficticio no tienen claras delimitaciones; incluso lo ficticio, lo imaginario, es más verdadero que la

propia realidad (Vernant: 2002). El poeta muestra que solo a través de la trasposición estética o traducción escénica de la realidad esta asume sentido. ¿Por qué el mundo imaginario es importante para el poeta? Porque es a través de ese mundo que algo de la verdad se puede decir: “Un mensaje gracias al cual, como decía, los hombres comprenden eso que, de otro modo, no pueden comprender y sufrirían como una fatalidad. Y lo comprenden con cierta alegría” (p. 217).

En el “El Moisés de Miguel Ángel”, el artista se muestra a los ojos de Freud (1914/2003c) como un poeta, o sea, como aquel que con su fuerza pulsional orientada a la creación plasma una fantasía. ¿Fantasía propia o ajena? Una, otra o ambas. En el caso de esta escultura destinada al monumento funerario de Julio II, conforme al análisis de Freud, se presenta un Moisés que permanece en majestuosa serenidad, “como la imagen del Papa mismo que se tenía pensada para el monumento (y que luego Miguel Ángel no realizó)” (p. 226). La escultura no exhibe la figuración de un varón bíblico cooptado por la ira al descubrir, tras bajar del Sinaí, a su pueblo en apostasía. De esta manera, Miguel Ángel no se ha mantenido fiel a la imagen histórica de Moisés. Por el contrario, ha creado una figura de energía arrolladora al componer de forma novedosa la caracterización del Moisés bíblico con sus vivencias internas, las impresiones de la personalidad de Julio II y, según el propio Freud, la praxis combativa del fraile dominico Girolamo Savonarola. El *Moisés,* de Miguel Ángel, representa a un varón que preso de la ira se levanta subrepticiamente y dispuesto a cobrar venganza no sucumbe a ella. Bajo la lupa de Freud, muestra autodominio, al permanecer sentado, manteniendo a raya su cólera. En virtud del interés por la custodia de las tablas, en una versión que se aleja del texto sagrado, domeña su pasión iracunda, renuncia a su satisfacción para mantenerlas indemnes, tal como se espera de este guardián del monumento funerario.

> Así ha introducido en la figura de Moisés algo nuevo, sobrehumano, y su imponente volumen físico, y el vigor de su desafiante musculatura, se convierte en el medio de expresión corporal para el supremo logro psíquico asequible a un ser humano; sujetar su propia pasión en beneficio de una destinación a la que se ha consagrado, y subordinado a ella. (p. 238)

En *Presentación autobiográfica,* Freud concibe a la fantasía como una *reserva natural*, instituida en virtud del doloroso paso del principio de placer al principio de realidad, con el fin de aportar una cuota de satisfacción pulsional debido a la cuota que debe resignarse en la realidad. En este sentido, el artista y el neurótico hallan un refugio satisfactorio en la fantasía. La diferencia entre ambos, advierte Freud, es que el artista encuentra el camino de regreso a la realidad efectiva de la vida. Como ha expresado en otros textos, afirma que las creaciones artísticas constituyen expresiones fantaseadas de deseos inconscientes insatisfechos. A diferencia de los sueños, las creaciones artísticas, las obras de arte en general, tienen incidencia en lo colectivo, al despertar la participación de otros humanos en la propia satisfacción de sus deseos inconscientes (Freud: 1924-25/2013b).

En *Tótem y tabú* y *Moisés y la religión monoteísta,* aunque también en otros textos sociales, Freud (1913/2003a; 1939/2007b) retoma la *fantasía filogenética,* entendida como conjetura imaginativa, al decir de Peter Gay (1989). Tanto en sus trabajos clínicos como en los más especulativos, el autor vuelve a esta hipótesis de carácter provisional y la enlaza con el tema de la memoria, de la herencia arcaica y de la transmisión. En *Más allá del principio de placer,* pone en valor la invención

especulativa que parte de tomar una idea para luego expandirla en una argumentación, articulando los datos de la observación con lo pensado.

> Podría preguntarse si yo mismo estoy convencido de las hipótesis desarrolladas aquí, y hasta dónde lo estoy. Mi respuesta sería: ni yo mismo estoy convencido, ni pido a los demás que crean en ellas. Me parece que nada tiene que hacer aquí el factor afectivo del convencimiento. Es plenamente lícito entregarse a una argumentación, perseguirla hasta donde lleve, solo por curiosidad científica o, si se quiere, como un *advocatus diaboli,* que no por eso ha entregado su arma al diablo. (Freud: 1920/2004a, p. 57)

De este modo, el autor expone la naturaleza de la elaboración teórica psicoanalítica —*la especulación psicoanalítica—,* en la que se inscribe la hipótesis filogenética y también la pulsión de muerte. En "Análisis terminable e interminable", propone una equiparación entre especulación, teorización y fantasía, indicando que la especulación llevada a un extremo se torna una actividad de fantaseo, o sea, asume un carácter metapsicológico. "Sin un especular y un teorizar metapsicológicos —a punto estuve de decir: fantasear— no se da aquí ningún paso adelante" (1937/2007a, p. 228).

Lo político en Freud: La imaginación como recurso de abordaje

Desde la perspectiva de Mouffe (2021), lo político en el pensamiento social de Freud está relacionado con la verdad del malestar en la *kultur*, con la verdad de la tensión irreductible entre las pulsiones y la represión de la cultura. Las mociones pulsionales crueles, egoístas y primitivas, aquellas que el orden social sanciona como perniciosas, constituyen la naturaleza elemental del ser humano; de ahí que la maldad sea irreductible a los ojos de Freud (Freud: 1920/2004a 1930/2006b). El autor reconoce que toda relación afectiva porta una cuota de hostilidad que, si se mantiene oculta, es a causa de la represión. Las unidades políticas, como las ciudades, naciones, razas no escapan a ello; se traban en una competencia y mutuo repudio (Freud: 1921/2004b). Al respecto, son los poetas y literatos quienes han logrado expresar en un lenguaje figurado esta base pulsional elemental.

El concepto de lo político en el pensamiento social del autor da cuenta de la fragilidad de la armonía psíquica y cultural del ser humano, de su condición precaria en el mundo. En virtud de ello, Freud apela a la literatura, a un tipo de lenguaje figurado, poético, capaz de asir la precariedad e inestabilidad propia de lo humano: "A diferencia del técnico, el poeta manipula el lenguaje, no la cosa. Y la cosa, que sabe que al nombrarla muere, se deja transformar y acepta ser la figura que le propone el poeta" (Rey: 2009, p. 155).

A continuación, se analiza el uso de la imaginación en los textos sociales del autor en el abordaje de lo político. En una carta a Ferenczi (1915), Gay indica que Freud, tras completar su artículo sobre la represión, define su escritura como "la sucesión del osado despliegue de la imaginación y una implacable crítica realista" (1989, p. 414).

La indagación de lo político, en tanto tensión entre el núcleo primitivo pulsional del hombre y la *kultur*, se organiza en torno a un conjunto de temas de interés del campo de la teoría política. La imaginación, como recurso al servicio de la elaboración, especulación y comprensión teórica, se explora en la apelación a hipótesis, en la construcción de analogías, en la recurrencia a mitos, leyendas, cuentos que forman parte del acerbo de la cultura. Su uso da cuenta, además, de la

transferencia de conceptos de la psicología individual a la psicología de las masas, precisamente porque el contenido del inconsciente es colectivo (Freud: 1939/2007b). Al respecto, cabe aclarar, tomando prestada la reflexión de Pommier (1987) al respecto, que no hay inconsciente colectivo en Freud. El inconsciente es singular, y se concibe a partir de la presencia de un saber que el sujeto no comprende, y del cual el sujeto mismo está ausente. Sin embargo, la lengua es colectiva y produce una cuota de inconsciente en cada sujeto singular: “Lo inconsciente descolectiviza la lengua común; hace de ella una cuestión singular” (p. 26).

En *Moisés y la religión monoteísta,* su autor se expresa de la siguiente manera:

> No nos resultará fácil transferir a la psicología de las masas los conceptos de la psicología individual, y no creo que logremos nada introduciendo el concepto de un inconsciente «colectivo». Es que de suyo el contenido de lo inconsciente es colectivo, patrimonio universal de los seres humanos. Por eso, provisionalmente hemos de valernos de analogías. Los procesos que aquí estudiamos en el vivenciar de los pueblos son muy semejantes a aquellos con los cuales estamos familiarizados por la psicopatología, aunque no del todo idénticos. Por fin nos decidimos en favor del supuesto de que los precipitados psíquicos de aquellos tiempos primordiales habían devenido patrimonio hereditario: en cada generación solo era menester que despertaran, no que fueran adquiridos. (Freud: 1939/2007b, pp.127-128)

Sociedad primordial

En una cita a pie de página de *Tótem y tabú*, Freud (1913/2003a) alude a las discrepancias entre los investigadores de las culturas primitivas, es decir del pasado originario. En este sentido, es imposible aseverar sin titubeos qué permanece del pasado en estado inalterado (lo originario) y qué se ha modificado en el devenir. Tornar al estado originario como objeto de estudio, incluso la investigación en la cosmovisión de los pueblos originarios, es siempre un acto de construcción. Las constelaciones psíquicas del sujeto cincelan su propio marco de interpretación. El autor se vale de las reflexiones de Andrew Lang quien, ante la falta de las formas originarias de las instituciones de los pueblos primitivos, se torna imperioso el manejo de hipótesis que salden las faltas de la observación. El origen del totemismo es un ejemplo que da cuenta de la necesidad de servirse de conjeturas ante la imposibilidad de alcance cognoscitivo del sujeto.

La necesidad de acudir a supuestos y conjeturas se le presenta también a Freud a la hora de plantear la existencia de la psicología de los pueblos, que no se podría sostener sin el supuesto de una continuidad de sentimientos en la vida humana a lo largo del tiempo: “Si los procesos psíquicos no se continuaran de una generación a la siguiente, si cada quien debiera adquirir de nuevo toda su postura frente a la vida, no existiría en ese ámbito ningún progreso ni desarrollo alguno” (p. 159). El autor señala la presencia de una herencia de predisposiciones psíquicas que requieren de ciertos enviones en cada sujeto para su activación. El mismo sentimiento de culpa devenido tras al acto parricida de los hermanos de la horda persiste eficaz a través del tiempo en diferentes generaciones, para quienes dicho acto era conscientemente pura ajenidad.

Como afirma Starobinski (2008), la imagen de la horda primitiva, cuya forma siguiente es el clan totémico, ha sido y es objetada por su falta de verosimilitud. Dicha imagen se constituye para Freud en el principio arcaico de una explicación en

claves históricas (filogénesis) del complejo edípico que se reedita en la ontogenia de cada sujeto. Según Freud (, el carácter valedero de esta hipótesis, como de cualquier otra, reside en el potencial que encierra para dotar de inteligibilidad a otras áreas (Freud: 1921/2004b). Las masas humanas observadas en el presente portan la imagen conocida del padre despótico en medio de una manada de iguales. Esta imagen está presente, afirma Freud, en la representación compartida de la horda primordial (1921/2004b). A partir de lo expresado, se torna evidente el recurso imaginativo (imagen de la horda) por parte del autor, a los efectos de arrojar luz y cierta coherencia en la comprensión de las masas en la comunidad, al mismo tiempo que en la observación de estas se muestra una reedición de la horda en cuestión: "De este modo, la masa se nos aparece como un renacimiento de la horda primordial" (p. 117).

Con respecto al parricidio y al banquete totémico celebrado en el totemismo (reedición de la hazaña mortífera), Freud se vale de una conjetura, a los fines de explicar la superioridad experimentada por los hermanos: "Quizás un progreso cultural, el manejo de un arma nueva, les había dado el sentimiento de su superioridad" (Freud: 1913/2003a, p. 143). En *Psicología de las masas…,* en una nota al pie, se apoya en una suposición respecto a la conquista de la libertad de los hijos expulsados de la horda para perpetrar el asesinato paterno y afirma que los hermanos transitaron el progreso desde la identificación entre ellos hasta el amor de carácter homosexual, adquiriendo de esta manera la libertad para consumar el acto en cuestión (Freud: 1921/2004b).

Freud se vale de un supuesto (hipótesis) —como el de una *psique de masas* — a los fines de dar cuenta de procesos anímicos que acontecen en la vida anímica de cada sujeto y que poseen continuidad más allá de su muerte. De no existir esta continuidad de sentimientos, no tendría cabida la psicología de los pueblos. Al respecto, el autor se apoya en una suposición: "Sobre todo, suponemos que la conciencia de culpa por un acto persistió a lo largo de muchos siglos y permanecía eficaz en generaciones que nada podían saber acerca de aquel acto" (Freud: 1913/2003a, p. 159). Dicha conciencia es parte de la herencia de predisposiciones psíquicas de la humanidad.

Sujeto y ciudad

Freud (1927/2006a) traza una analogía entre el pasado del adulto (pasado del hombre) y el de la humanidad (pasado colectivo) y pone de manifiesto la importancia del recurso de la analogía para entender la realidad social. La neurosis de la infancia es un estadio ineludible debido a la sofocación de las exigencias pulsionales y a la imposibilidad del niño de desplegar un trabajo intelectual acorde a la razón para su dominio. En el camino de su evolución, la humanidad debió atravesar el mismo derrotero. Por tal motivo, la religión se constituiría en la neurosis obsesiva humana universal, y al igual que el trabajo psicoanalítico con el neurótico, es necesario sustituir los efectos de la represión por los del propio trabajo acorde a la *ratio*. La inteligencia debe estar al servicio de domeñar la pulsionalidad. Del mismo modo que en el crecimiento infantil, el extrañamiento de la religión debe hacerse efectivo en aras de la reconciliación del hombre con la cultura.

La comparación entre la psiquis y la polis, el sujeto y la ciudad es un ejercicio empleado por Freud para comprender la vida anímica del sujeto. Es importante tener presente que el inconsciente asume un carácter universal, "patrimonio universal del

género humano" (Freud: 1939/2007b, p. 127), y es posible la investigación de la vida anímica del sujeto singular como la de la vida anímica del sujeto en masa. Al los fines de aclarar la idea respecto de que el olvido frecuente en los seres humanos no implica la destrucción de las huellas mnémicas, dado que en la vida anímica prima el principio de conservación, el autor establece *prima facie* una analogía con la ciudad, una comparación escogida de otro ámbito, al decir del mismo Freud. El autor explica que el desarrollo de una ciudad conlleva demoliciones y el reemplazo de unas edificaciones por otras. Es una comparación empleada con el fin de facilitar la aprehensión de lo propio de la psique —la conservación del pasado es la regla—, a partir de la estructura edilicia de la ciudad.

> Escojamos, a modo de ejemplo, el desarrollo de la Ciudad Eterna. Los historiadores nos enseñan que la Roma más antigua fue la *Roma Quadrada,* un recinto cercado sobre el Palatino. A ello siguió la fase del *Septimontiun,* reunión de los poblados sobre las colinas; después, la ciudad circunscripta por la muralla de Servio Tulio, y más tarde, luego de todas las transformaciones del período republicano y de los primeros tiempos del Imperio, la ciudad que el emperador Aureliano rodeó con sus murallas. No prosigamos con esas mudanzas, y preguntémonos que hallaría aún de esos primeros estudios, en la Roma actual; un visitante a quien imaginamos provisto de los conocimientos históricos y topográficos más completos. Verá la muralla aureliana, casi intacta, salvo en algunos trechos. En ciertos lugares encontrará, exhumados, tramos de la muralla de Servio. Si supiera lo bastante —más que la arqueología de hoy—, acaso podría delinearla en el plano de la ciudad, e indicar la traza de la Roma Cuadrada ... Este es el tipo de conservación del pasado que hallamos en lugares históricos como Roma. (Freud: 1930/2006b, p. 70, la cursiva pertenece al autor)

Más adelante, abre el siguiente interrogante: ¿Por qué hemos escogido justamente el pasado de una ciudad para compararlo con el pasado del alma? El desarrollo de una ciudad conlleva demoliciones y el reemplazo de unas edificaciones por otras, motivo por el cual no es homologable a lo que acontece en la vida anímica, problematizando la analogía en cuestión. Por tal motivo, se vuelca a otro objeto de comparación, que es el cuerpo animal o humano. Las fases anteriores del desarrollo somático no se han conservado inalterables, más bien no se han conservado, sino que han derivado en fases posteriores. De esta manera, el resultado al que el autor arriba es que la conservación de los estadios o fases predecesoras, junto a sus formas ulteriores, solo es viable en la vida anímica. Y tras ello, expresa: "… y no estamos en condiciones de obtener una imagen intuible de ese hecho" (p. 72). Por eso, la comparación entre el pasado de la ciudad y el pasado del sujeto es empleada por el autor con el fin de facilitar la aprehensión de lo propio de la psique: la conservación del pasado es la regla, por la diferencia con la estructura arquitectónica de la ciudad. (Freud: 1930/2006b).

Freud apela a una construcción imaginaria, a los fines de sostener el argumento de la necesidad que reviste para la cultura la concesión libidinal de sus miembros. En tal sentido, la cultura busca ligar libidinalmente a todos los miembros entre sí, a partir de la apelación a todos los medios a su alcance para forjar identificaciones entre ellos, con el fin de establecer lazos comunitarios de índole amistoso.

> Muy bien podríamos imaginar una comunidad culta compuesta de tales individuos dobles, que, libidinalmente saciados en sí mismos, se enlazaran entre ellos a través de la comunidad de intereses y de trabajo. En tal caso, la cultura no necesitaría sustraer energías a la sexualidad. Pero ese deseable estado no existe ni ha existido nunca… (p. 105)

Luego apela, nuevamente, a la analogía al involucrar la dimensión social de la realidad. Equipara el proceder de la cultura respecto de la sexualidad —le sustrae una importante cantidad de energía psíquica— con el de un pueblo o sector de este que domina a otro para su explotación. Además compara el superyó con una "guarnición militar en la ciudad conquistada" (p. 120).

En *Moisés y la religión monoteísta,* Freud (1939/2007b) se sirve de la analogía. En la historia de la religión judía, así como en el campo de la psicopatología (etiología de las neurosis individuales), halla el fenómeno de latencia, la aparición de fenómenos no pasibles de un entendimiento claro y la vivencia temprana. Luego despliega en estos términos el desarrollo de la neurosis: "Trauma temprano-defensa-latencia- estallido de la neurosis-retorno parcial de lo reprimido" (p. 77). De este modo, establece un paralelismo entre la vida del género humano —que posee su prehistoria olvidada— y la vida del sujeto individual, precisamente al enlazar la psicología de las masas, a la que pertenecen los fenómenos religiosos, con la psicología individual. El paralelismo es aplicable en virtud de un núcleo compartido, o sea, la presencia de una herencia arcaica (memoria filogenética) en seres humanos, herencia que es supuesta a partir de las indagaciones en la psicología de los pueblos. De esta manera se articula ontogénesis con filogénesis (Ortiz Molinuevo: 2016).

En el último texto aludido, Freud se vale también de analogías políticas para describir los síntomas neuróticos y la división del aparato psíquico. En primer lugar, el autor afirma que los síntomas neuróticos poseen un carácter compulsivo, son independientes de otros procesos anímicos y permanecen un tanto impermeables a la realidad exterior; constituyen un *Estado* al interior de otro Estado (Freud: 2007b). El aparato psíquico puede ser concebido a partir de una cierta división política de un territorio, es decir un aparato compuesto por comarcas y provincias (2007b).

En un pasaje de *El malestar en la cultura* se desprenden dos ideas importantes respecto de la organización política. Por un lado, que integra un proceso más vasto, la *kultur,* y segundo, que esta organización es parte de dicho proceso cultural comandado por la fuerza pulsional de Eros orientada a prestarle sus servicios en la lucha contra la pulsión agresiva del ser humano (Tánatos). La agresividad natural es de uno contra todos y de todos contra uno (Freud: 1930/2006c), lo que equivale a afirmar que es de todos contra todos, expresión hobbesiana para caracterizar la guerra en estado de naturaleza. Freud no alude de modo explícito en ese pasaje al Estado; no obstante, se puede argumentar que está implícito, puesto que la cultura requiere de instituciones colectivas encargadas de la administración y la defensa de la vida en común.

> En algún momento de esta indagación (pág. 95) se nos impuso la idea de que la cultura es un proceso particular que abarca a la humanidad toda en su transcurrir, y seguimos cautivados por esa idea. Ahora agregamos que sería un proceso al servicio de Eros, que quiere reunir a los individuos aislados, luego a las familias, después a etnias, pueblos, naciones, en una gran unidad: la humanidad. Por qué deba acontecer así, no lo sabemos, sería precisamente la obra de Eros. Esas multitudes de seres humanos deben ser ligados libidinosamente entre sí, la necesidad sola, las ventajas de la comunidad de trabajo no los mantendrán cohesionados. (pp. 117-118)

Respecto de la condición de los sujetos en el marco de la cultura en tiempos de guerra, el autor da cuenta de un cuadro de situación que se aproxima al estado de guerra hobbesiano, uno de los ejemplos de estado de naturaleza. En palabras de

Freud: "… el hombre es un ser de inteligencia débil gobernado por sus deseos pulsionales" (p. 55).

> … parece que en esta época los pueblos obedecen más a sus pasiones que a sus intereses. Se sirven a lo sumo de sus intereses para racionalizar las pasiones, ponen en un primer plano sus intereses para poder fundar la satisfacción de sus pasiones. (Freud: 1915/2013a, p. 289)

Relación política mando-obediencia

Freud apela a la parodia del dramaturgo vienés Johann Nestroy sobre el drama entre Judith y Holofernes, el cual es tomado del poeta y dramaturgo del siglo XIX Friedrich Hebbel (1813-1863). Conforme a lo que se ha recabado y analizado sobre la relación entre la figura de mando y la de obediencia en sus textos sociales en el Capítulo 3, se constata que la ausencia del conductor conlleva a la pérdida de cohesión de la masa. En la cita siguiente, el autor se sirve de una metáfora para representar la concomitante atomización de sus miembros tras la mencionada falta de figura.

> Grita un soldado: "¡El general ha perdido la cabeza!, y de inmediato todos los asirios se dan a la fuga. La pérdida, en cualquier sentido, del conductor, el no saber a qué atenerse sobre él, basta para que se produzca el estallido de pánico, aunque el peligro siga siendo el mismo; como regla, al desaparecer la ligazón de los miembros de la masa con su conductor desaparecen las ligazones entre ellos, y la masa se pulveriza como una lágrima de Batavia a la que se le rompe la punta. (Freud: 1921/2004b, p. 93)

Desde la mirada de Freud, el estudio de la descomposición de las masas religiosas reviste complejidad. A los efectos de esclarecer el tema, se apoya en la literatura, puntualmente, en la novela inglesa *When it was dark* de C. Ranger Gull, cuyo seudónimo es Guy Thorne. La novela describe una conjura de enemigos de la fe cristiana que busca desacreditar el relato bíblico al cubrir bajo manto de sospecha y falsedad la divinidad de Cristo y su ascensión. Para ello, consiguen que se disponga, bajo intención de engaño, de un sepulcro en Jerusalén en el cual hay una inscripción de José de Arimatea que revela una confesión: inspirado por un sentimiento piadoso, José de Arimatea sustrae el cuerpo de Cristo tras los tres días de su inhumación y manda a sepultarlo en este otro. A partir de este hallazgo arqueológico, se pretendía socavar las bases de la cultura de Europa. El impacto que tuvo fue el desencadenamiento de violencias que encuentra su fin en el develamiento del ardid. Este relato literario da a entender que de la descomposición de la masa religiosa no emergen tendencias tiernas, sino, por el contrario, impulsos de agresión y hostilidad que estaban imposibilitados de expresión por el amor a Cristo (Freud: 1921/2004b). La intolerancia que ilustra este caso tomado del texto literario en cuestión no difiere en lo substancial de la observación que realiza el autor sobre las masas religiosas en su presente. La atenuación del nivel de violencia en su tiempo no es un indicador del refinamiento de la cultura, sino más bien de un deterioro de los lazos libidinales y del sentimiento religioso.

> Si otro lazo de masas reemplaza al religioso, como parece haberlo conseguido hoy el lazo socialista, se manifestará la misma intolerancia hacia los extraños que en la época de las luchas religiosas, y si alguna vez las diferencias en materia de concepción científica pudieran alcanzado parecido predicamento para las masas, también respecto de esta motivación, se repetiría idéntico resultado. (p. 94)

Con relación al fundamento de la obediencia, Freud examina la conveniencia social de que este descanse en un designio divino. El autor admite que sostener la procedencia divina de la prohibición de la interdicción “No matarás”, como de cualquier otra prohibición del orden de la cultura, implica cubrirla de solemnidad. Sin embargo, el riesgo que se asume es el de sujetar la obediencia a un acto de fe en una entidad divina. Las normas, leyes, regímenes culturales que se presentan alcanzados por un principio sacro, el mismo carácter supraceleste de este principio juega en un sentido adverso de la obediencia que estos persiguen. Esto se debe, principalmente, a que las prohibiciones culturales investidas de esta solemnidad dan muestras de lo humano en lugar de lo divino. Los regímenes políticos, cuya legitimidad está basada en un principio religioso, tarde o temprano terminan contradiciendo el mismo principio en el cual se legitiman, dado que “los signos de la insuficiencia humana” (Freud: 1927/2006a, p. 41) salen a la luz. Por eso, desde su perspectiva, constituye “una indudable ventaja dejar en paz a Dios y admitir honradamente el origen solo humano de todas las normas y todos los preceptos de la cultura” (p. 41). Freud plantea el siguiente cuadro imaginario de una normatividad investida de sacralidad:

> Con la pretendida sacralidad desaparecería también el carácter rígido e inmutable de tales mandamientos y leyes. Los hombres podrían comprender que fueron creados no tanto para gobernarlos como para servir a sus intereses; los mirarían de manera más amistosa, y en vez de su abolición se propondrían como meta su mejoramiento. Significaría ello un importante progreso por el camino que lleva a reconciliarse con la presión de la cultura. (p. 41)

No obstante el escenario esbozado, el autor se mantiene firme en la defensa de un fundamento racional de los preceptos culturales —redirigirlos a una necesidad social, al decir del propio Freud—. La necesidad advertida de reconciliar al hombre con la cultura impulsa la búsqueda de una motivación racional de los preceptos de dicho orden es insoslayable. Esta búsqueda implica una significativa renuncia; a saber, la renuncia a la verdad histórica, a una verdad con disfraz simbólico presente en las doctrinas religiosas. Al respecto, y a modo ilustrativo, el autor utiliza el relato sobre el nacimiento de los bebés que tiene a la cigüeña como uno de sus protagonistas. Una vez que el niño crece, en función de estos cuentos, se percibe víctima de un engaño, y la confianza hacia los adultos es quebrantada.

> También ahí decimos la verdad en un disfraz simbólico pues sabemos lo que significa el gran pájaro. Pero el niño no lo sabe, aprehende solo la parte desfigurada, luego se considera engañado, y ya sabemos cuán a menudo su desconfianza y su porfía se ligan justamente a esa impresión. Hemos llegado a la conclusión de que es mejor abstenerse de comunicar tales disfraces simbólicos de la verdad y no denegar al niño el conocimiento de los hechos reales, adecuándose a su nivel intelectual. (p. 44)

Ahora bien**,** en *Moisés y la religión monoteísta,* Freud abraza *la Historie,* es decir la historia conjetural reconstruida, como bien él afirma, con el fin de rellenar lagunas a través de un razonamiento analógico apoyado en la experiencia. Encuentra una analogía satisfactoria sobre la historia de la religión judía en el terreno de la psicopatología, es decir, en la etiología de las neurosis que pertenece a la psicología individual, mientras que los fenómenos religiosos se incluyen dentro de la psicología de las masas.

Conforme a la *Historie* procede el autor respecto de la figura de Moisés, caudillo militar y legislador, Para ello, Freud sostiene una hipótesis sobre su origen egipcio, su

pertenencia a la escuela de Ikhnatón y sobre su patriada en aras de concretar sus ideales políticos y religiosos. A los fines de alcanzarlos, elige un pueblo al que santifica con la circuncisión y a quien introduce en la doctrina de la religión de Atón, anteriormente suprimida por los egipcios. Esta hipótesis responde a una historia conjetural, la cual busca completar las lagunas de los acontecimientos históricos reales.

> Cuando del pasado no subsisten más que recuerdos incompletos y nebulosos que llamamos tradición, ellos ofrecen un particular atractivo para el artista, pues entonces queda en libertad de llenar las lagunas del recuerdo según las apetencias de su fantasía, y de plasmar de acuerdo con sus propios propósitos la imagen de la época que quiere reproducir. (Freud: 1939/2007b, p. 69)

> Numerosos relictos del tiempo primordial olvidado se conservan en las sagas y cuentos tradicionales de los pueblos, y el estudio analítico de la vida anímica infantil nos ha brindado, con una riqueza inesperada, material para llenar las lagunas de nuestro conocimiento sobre los tiempos primordiales (p. 81).

El asesinato de Moisés, planteado por Sellin y supuesto por Goethe, es una interesante conjetura que opera de enlace, explica Freud, entre el tiempo primordial olvidado y su reaparición en las religiones monoteístas. El arrepentimiento por el asesinato del caudillo alimenta la fantasía del deseo del mesías, de un redentor que trajera la tierra prometida. El autor afirma que si Moisés fue el primer mesías, cristo es el segundo. En la espera de la resurrección de este último, Freud señala un elemento de verdad de índole histórico-vivencial, a saber: cristo resurrecto es el propio Moisés resurrecto y este es el padre de la horda que retorna (Freud: 1939/2007b). ¿Por qué hablar de verdad? Porque "trae el retorno de lo pasado es preciso llamarla *verdad*" (1939/2007b, p. 125).

Malestar en la ciudad

Como prefacio al despliegue de su tesis sobre la naturaleza humana, en *De guerra y muerte…,* Freud (1915/2013a) apela a un recurso imaginario al plantear dos hipótesis contrapuestas respecto al camino por el cual el hombre alcanza un elevado nivel ético, Una de ellas, de carácter rousseauniano, concibe al hombre natural desprovisto de maldad alguna. Por el contrario, la otra hipótesis argumenta que por efecto de la educación, de la incidencia del orden cultural, las tendencias más abyectas del hombre le son reemplazadas por otras orientadas al bien, reemplazo que carece, no obstante, de garantías de una efectiva desaparición de la maldad. Las pulsiones egoístas son trasmudadas en pulsiones sociales en virtud de la necesidad del ser humano de amor. La intervención de los elementos eróticos es la responsable del viraje de la dotación pulsional de carácter egoísta, sumado a un factor externo ya mencionado: las exigencias del orden cultural a través de la educación.

> ¿Cómo es imaginado, en verdad, el proceso por el cual un individuo humano alcanza un nivel superior de eticidad? La primera respuesta dirá, sin duda: "Él es bueno y noble desde su nacimiento, desde el comienzo mismo". A esta no hemos de considerarla más aquí. Una segunda respuesta conjeturará que ha de estar en juego un proceso de desarrollo, y sin duda supondrá que esto consiste en lo siguiente: las malas inclinaciones del hombre le son desarraigadas y, bajo la influencia de la educación y del medio cultural, son sustituidas por inclinaciones a hacer el bien. Siendo este el caso, puede uno en verdad maravillarse de que en los así educados la maldad pueda volver a aflorar con tanta violencia. (Freud: 1915/2013a, p. 282)

Freud observa que en su presente los pueblos hacen un uso instrumental de sus intereses, los cuales sirven a las pasiones —los intereses al servicio de la racionalización de las pasiones—. ¿Por qué la agresión? En virtud de que la respuesta constituye un enigma, el autor plantea el siguiente cuadro imaginario: al mancomunarse una multitud de hombres, sus logros éticos se evanescen y emergen sus impulsos más primitivos. A partir de un sinceramiento entre las partes involucradas, se haría viable el camino de la trasmudación de las pulsiones agresivas y egoístas en sociales (Freud: 1915/2013a).

En el pensamiento cristiano, la explicación del mal en el mundo se remonta al relato bíblico, al pecado de soberbia de Adán, quien tras ser informado de la prohibición de comer el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, desobedece la ley divina y paga con su destierro y el de Eva del Edén. La necesidad de expiar este pecado hizo necesario el sacrificio del hijo de Dios. El análisis de Freud al respecto, que abreva en la hipótesis de la horda primitiva y el asesinato de su jefe violento, incluye una deducción lógica sobre el asesinato del hijo de Dios.

> Si el Hijo de Dios debió ofrendar su vida para limpiar a la humanidad del pecado original, entonces, según la ley del talión (la venganza con lo mismo), ese pecado ha sido una muerte, un asesinato. Solo esto pudo exigir una expiación del sacrificio de una vida. Y si el pecado fue un agravio contra Dios Padre, el crimen más antiguo de la humanidad tiene que haber sido un parricidio, la muerte del padre primordial de la horda primitiva, cuya imagen en el recuerdo fue después transfigurada en divinidad. (p. 284)

En *Tótem y tabú,* el autor afirma que la doctrina del pecado original se instaura en el orfismo que luego se extiende a las escuelas de filosofía en la Grecia antigua. Al respecto, en Anaximandro se explica que el mundo pierde su cohesión en virtud de un crimen de los tiempos primordiales (Freud: 1913/2003a). La doctrina del pecado original es concebida por el autor como mito, mito cristiano. Dado que el pecado es cometido contra dios padre y la muerte sacrificial de su hijo, Cristo, redime a la humanidad de su carga, Freud infiere que el pecado es un asesinato. Según el principio de justicia retributiva (ley del talión), de gran arraigo en los seres humanos, un asesinato solo puede ser purgado por el sacrificio de una vida humana. El sacrificio del hijo de Dios da cuenta, según el razonamiento freudiano, de una *culpa de sangre* que permite la reconciliación con el padre, motivo por el cual el crimen que está en juego es el parricidio primordial. En *De guerra y muerte…,* afirma:

> El oscuro sentimiento de culpa que asedia a la humanidad desde tiempos primordiales, y en que muchas religiones se ha condensado en la acepción de una *culpa originaria*, un pecado original, es probablemente la expresión de una culpa de sangre que la humanidad primordial ha echado sobre sus espaldas. (Freud: 1915/2013a, pp. 292-294)

En “El porvenir de una ilusión”, Freud plantea un ejercicio imaginario homologable al estado de naturaleza en la teoría contractualista. De la misma manera que Hobbes, por tomar uno de los autores contractualistas, imagina un escenario caracterizado por la ausencia de un poder común. Concibe un paisaje ausente de cultura, de sus interdicciones que exigen una gravosa renuncia pulsional. En ambos autores, el estado de naturaleza o cuadro imaginario no pretende más que proyectar a futuro las condiciones de la vida humana ante dos grandes ausencias: el Estado en uno, la *kultur* en otro, al mismo tiempo que se pone en evidencia lo errado e inviable de pretender vivir en un estado semejante:

> Imaginamos canceladas sus prohibiciones será lícito escoger como objeto sexual a la mujer que a uno le guste, eliminar sin reparos a los rivales que la disputan o a quienquiera que se interponga en el camino; se podrá arrebatarle a uno un bien cualquiera sin pedirle permiso: ¡qué hermosa sucesión de satisfacciones sería entonces la vida! Claro que enseguida se tropieza con la inmediata dificultad: los demás tienen los mismos deseos que yo, y no me dispensarán un trato más considerado que yo a ellos. Por eso, en el fondo, solo un individuo podrá devenir ilimitadamente dichoso mediante esa cancelación de las limitaciones culturales: un tirano, un dictador, que haya atraído hacia sí todos los medios de poder, y ese individuo, además, tendrá todas las razones para desear que los otros obedezcan al menos a este solo mandamiento cultural: "No matarás". (Freud: 1927/2006a, p. 15)
>
> Pero ¡cuán impensable, cuán miope en todo caso aspirar a una cancelación de la cultura. Solo quedaría el estado de naturaleza, que es mucho más difícil de soportar. Es verdad que la naturaleza no nos exige limitar en nada nuestras pulsiones, las consentía; pero tiene su modo, particularmente eficaz, de limitarnos: nos mata, a nuestro parecer de una manera más fría, cruel y despiadada, y acaso a raíz de las mismas ocasiones de nuestra satisfacción. Justamente por esos peligros con los que la naturaleza nos amenaza nos hemos aliado y creado la cultura, que, entre otras cosas, también debe posibilitarnos la convivencia. Y por cierto la principal tarea de la cultura, su genuina razón de existir, es protegernos de la naturaleza. (p. 16)

En el mismo texto, tras dejar en claro que la prohibición cultural de matar al prójimo, al cual se dirige el odio se ha establecido en aras de la convivencia, Freud retoma y profundiza el escenario natural que había descripto con anterioridad. Ante la ausencia de una prohibición de dicha naturaleza, la violencia sería la norma. El asesino sería luego el objeto de la agresión, de las víctimas por separado o de la unión de estas:

> Pero si no se produjera tal unión, los asesinatos proseguirían sin término, y los seres humanos acabarían eliminándose unos a otros. Sería éste, entre individuos, un estado como el que perdura en Córcega entre familias, y en otras partes solo entre naciones. Ahora bien, el riego de muerte, igual para todos, reúne a los hombres en una sociedad que prohíbe al individuo el asesinato y se reserva el derecho de matar en común a quien infrinja esa prohibición. Ahí tenemos, pues, justicia y pena. (p. 40)

El bosquejo imaginario de un estado de cosas permite discernir la viabilidad o inviabilidad de ciertos proyectos, precisamente a partir del contraste con la realidad, al mismo tiempo que profundiza el conocimiento de esta.

> No hace falta demostrar que los abusos de los poderes del Estado *(Staatsgewalt)* y la prohibición de pensar decretada por la Iglesia no favorecen una generación así. Lo ideal sería, desde luego, una comunidad de hombres que hubieran sometido su vida pulsional a la dictadura de la razón. Ninguna otra cosa sería capaz de producir una unión más perfecta y resistente entre los hombres, aún renunciando a las ligazones de sentimiento entre ellos. Pero con muchísima probabilidad es una esperanza utópica. (Freud: 1933/2013f, p. 196)

Como testigo de la primera guerra mundial, Freud se pregunta si la *kultur* ha de poder domeñar la pulsión de agresión, interrogante más que pertinente en virtud del tiempo presente del autor, signado por la capacidad de extermino de los seres humanos. "Y ahora cabe esperar que el otro de los 'poderes celestiales', el Eros eterno, haga un esfuerzo para afianzarse en la lucha contra su enemigo igualmente inmortal. ¿Pero quién puede prever el desenlace" (1930/2006b, p. 140). Aunque no haya certeza sobre este desenlace, sí la hay a los ojos de Freud: "Entretanto

tenemos derecho a decirnos: todo lo que promueva el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra" (1933/2013f, p. 198).

En "¿Por qué la guerra?", Freud presenta un escenario imaginado —esperanza utópica, en términos del autor— de conducción política futura. Al frente de las masas heterogéneas imagina un estrato superior de seres humanos educados, con autonomía racional, invulnerables al amedrentamiento y defensores de la verdad. Los abusos de poder por parte de los Estados y la influencia de la Iglesia en el pensamiento conspiran contra la generación de sujetos de esta condición, es decir, sujetos cuyas pulsiones estén bajo la dictadura de la razón. Estas dos instituciones —terrenal y espiritual, respectivamente— se constituyen en los principales escollos para la promoción de estos conductores de masas.

CONCLUSIONES

La contribución freudiana al campo de la teoría política reside en la re-lectura de lo colectivo desde la perspectiva del saber del inconsciente, que se despliega en el marco de la investigación sobre la genealogía de la *kultur*. Por lo tanto, el psicoanálisis freudiano se constituye en una clave de lectura para la teoría política, trascendiendo los límites de la investigación en la cura del sujeto individual.

El núcleo de la problemática de investigación consistió en el rastreo de contenidos conceptuales que permitieran dar cuenta de la presencia de un pensamiento sobre lo político en Freud, así como el empleo de la imaginación como recurso teórico de abordaje. Se buscó relevar la concepción de lo político en sus textos sociales, el tipo de presencia y uso que asume la imaginación en sus reflexiones sobre lo político y, por último, indagar si del pensamiento del autor se desprende efectivamente una teoría política.

La hipótesis de trabajo plantea la presencia de un pensamiento freudiano sobre lo político. La investigación de un conjunto de contenidos de interés del campo de la teoría política en los textos sociales de la obra de Freud condujo al replanteo de la hipótesis inicial, según la cual la noción de lo político en Freud pone al descubierto el conflicto/tensión entre la carga pulsional y el orden cultural. Dicho conflicto, de naturaleza irreductible, está ligado al carácter irreductible de la pulsión de agresión que alcanza su más violenta expresión en la guerra —expresión de la pulsión de muerte—, la cual testimonia un fondo común inconsciente que amenaza con desfondar el orden instituido. Dado que la problemática de investigación abreva en la dimensión política de la pulsión de muerte, la lectura que de esta pulsión se llevó a acabo implicó observar sus manifestaciones en el orden público de la convivencia humana. Es por ello que la pulsión de muerte exhibe su semblante más cruento en la guerra como posibilidad de exterminio.

A partir de una lectura política del conflicto o tensión irreductible entre pulsión y cultura desde la *diferencia ontológica* abordada por el pensamiento posfundacionalista, se puede identificar en Freud una configuración primaria, germinal de lo político ligada al momento en el que se instituye el totemismo, es decir, en el momento asociado a la dimensión originaria del orden político-jurídico. Con el surgimiento del orden de la cultura, lo político se presenta como potencialidad de la vida colectiva —del orden social—, que asoma de la manera más cruenta en la guerra. La hipótesis o mito de la horda primitiva da cuenta de esta potencialidad, que aflora con el parricidio primordial e implica luego la limitación de poder de sus miembros a favor de una unidad mayor. Lo político queda ligado a una violencia originaria previa a la *kultur* sobre la cual esta se asienta, violencia que es frenada por la violencia pública tendiente a asentar el orden jurídico. Esta dimensión originaria del orden colectivo testifica la violencia renegada —olvido de los orígenes — a través de la cual la institución del orden jurídico-político acontece, y que luego deviene en la tensión que amenaza la cohesión de dicho orden. Lo político, previo a lo legal y a la política, resiste toda normatividad, al tiempo que la instituye. Por ende, lo político queda ligado a la dimensión originaria de lo social, al decir de Lefort (2004), o al momento fundante contingente, de acuerdo con Mouffe (2021).

Lo político queda diferenciado de la política, que se asocia a lo instituido, al nivel óntico vinculado al conjunto de prácticas político-institucional, mientras que lo político refiere a lo ontológico, al modo en que se instituye la vida social. En síntesis, lo político expresa un momento de unidad de lo social ligado a un modo de institución colectiva,

mientras que la política —instituciones de la cultura y, entre ellas, el Estado— refiere al conjunto de prácticas institucionalizadas de la sociedad. Por lo tanto, las acciones que emprende la cultura vinculadas con el orden de convivencia se relacionan con la política en tanto sistema específico de acción o lógica político-administrativa.

Lo político no queda constreñido a la política, precisamente porque no puede ser clausurado por el orden simbólico y es la posibilidad efectiva de destitución/institución de donde la vida humana obtiene la tensión propiamente política. Lo político, considerado en estos términos y al igual que en Lefort, puede leerse en Freud dotado de un carácter instituyente, y las prácticas del orden de la cultura se ligan al orden de lo instituido y de su administración. Por ende, la política se ubica del lado de la *kultur* y de la historia, y lo político, del lado de la pulsión de muerte que excede el ámbito institucional de la política.

En los trabajos metapsicológicos del autor, la teoría de las pulsiones asume un carácter dual: pulsión de vida y pulsión de muerte *(Todestrieb)* (destrucción), vale decir, las dos pulsiones básicas discriminadas por Freud. Conforme a lo expresado, se puede afirmar que lo político en Freud se liga a lo inconsciente, específicamente a la irreductible pulsión de muerte, a lo indómito de una pulsión que asume un carácter instituyente, al mismo tiempo que amenaza y resiste lo instituido. En el concepto de lo político se palpa la tensión que el ámbito institucional de la política no logra reducir, pues dicha pulsión resiste el ingreso al universo simbólico. El inconsciente freudiano tiene como trasfondo el problema de su relación con algo irreductible, como bien afirma Macola (2007), inconsciente que no queda reducido a lo reprimido. Precisamente, a partir del abordaje metapsicológico de la teoría de la pulsión, el autor repasa la teoría de lo reprimido para colegir que el inconsciente no es reductible a lo reprimido, sino que comprende a un inconsciente constitutivo que jamás fue ni será consciente. Por eso, al decir de Recalcatti (2007), el concepto de pulsión de muerte plantea una duplicación del inconsciente, el cual no queda ceñido al deseo reprimido y al sueño, sino que también se halla relacionado a *Tánatos*.

De acuerdo con el pensamiento posfundacionalista, el movimiento de la pulsión de muerte*,* expresado en la noción de lo político, se vincula con lo real. Se trata de una fuerza que punza por desfondar el orden social. Por lo tanto, toda organización social porta un desgarro congénito incurable que amenaza con descalzar el orden instituido. Este fondo pulsional, soterrado en el mundo óntico, es refractario a su ingreso en el universo simbólico. Lo político se podría equiparar a lo real que aflora como potencialidad de desencajar el orden instituido. Educación, política y psicoanálisis no escapan de este fondo pulsional, razón por la cual son concebidas profesiones imposibles para Freud.

El carácter irreductible del conflicto entre pulsión y cultura asume un sentido trágico. Por lo tanto, Freud se vincula al pensamiento trágico, corriente que asume la presencia de conflictos infranqueables y toma de la obra literaria trágica su principal fuente de inspiración. La mitología y obras de la literatura en general aportan al psicoanálisis freudiano un lenguaje simbólico común que se constituye en manifestación universal e impersonal de la afectividad del ser humano. Lo político, desde el prisma del pensamiento trágico, se piensa a partir de una doble referencia: por un lado, ligado al orden y por otro, a los elementos o factores que subvierten ese orden —sublevaciones, guerras, crisis, conflictos sociales—. Entre el orden y los elementos que lo amenazan se configura una tensión o conflicto que no posee solución definitiva. Por lo tanto, la naturaleza de lo político es conflictual e irreductible. La doble referencia desde la cual se concibe lo político en el pensamiento trágico se vincula con la *diferencia ontológica*

recuperada por el pensamiento político posfundacionalista, a saber: el orden se liga a las prácticas políticas orientadas a su mantenimiento (la política), mientras que sus factores amenazantes se asocian a lo político.

Así, el conflicto entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte se presenta como una clave de lectura para el abordaje de la diferencia y relación entre lo político y la política en el pensamiento del mentor del psicoanálisis. Por ende, se puede vincular *prima facie* la pulsión de vida con la política y la pulsión de muerte con lo político, entendiendo que ambas pulsiones se encuentran entrelazadas. La política, en aras de cumplir su encargo, se vale de la pulsión de agresión y destrucción, al mismo tiempo que lo político, en tanto momento violento e irruptor de destitución, es instituyente del orden. Por lo tanto, la política, perteneciente al orden de la cultura, de lo instituido, asume la administración y defensa de lo común a través de un conjunto de regulaciones cuyo fin conspira a favor de Eros. La política está inexorablemente destinada a tener que habérselas con Tánatos que amenaza y vulnera el orden instituido y que resiste ser representada, al mismo tiempo que constituye la potencialidad de institución de lo nuevo. Asimismo, la política se anuda a Tánatos en la defensa del orden y de los intereses públicos. El Estado asume el monopolio de la violencia legítima, es decir es el único actor autorizado a servirse de la agresión para conservar o restablecer el orden. En este punto, la guerra, en tanto semblante magnificado de la pulsión de muerte, permite advertir la ligazón entre política y muerte.

La hipótesis de la horda primordial (mito científico), de la que Freud se sirve en el abordaje de la genealogía de la cultura y sus instituciones, permite advertir la presencia embrionaria de lo político y de la política. Los varones de la horda, con el propósito de dar muerte al protopadre —y con él, a la lógica excluyente del goce—, logran la unión necesaria para concretar la acción mortífera. La unión entre los hermanos los dota de una fuerza mayor que hace posible el acto parricida. La ejecución del padre instituye un nuevo orden, cuya conservación debe habérselas con el poder destructivo que impulsa su institución. Según el ajuste efectuado a la hipótesis de investigación, es dable advertir una configuración embrionaria de lo político en este mito científico. Dicha configuración se vincula a la ingobernable pulsión de destrucción que se expresa en la gesta parricida de los hermanos de la horda que acaba con el monopolio paterno y se conserva por fuera del entramado de representaciones. El acto homicida de los hermanos, excluidos del goce paterno, se configura como fuerza instituyente de un nuevo orden colectivo.

Asimismo, la unión fraterna destinada a consumar la muerte del padre requiere de cierta cuota de política para llevar a cabo el parricidio. Por lo tanto, se puede leer también un germen de la política plasmado en la asociación de los hermanos parricidas. Los hermanos deben establecer ligazones libidinales entre ellos, conformar una mínima unión para una empresa compartida. El asesinato del padre es un acto colectivo (político) que se instrumenta a través de la fuerza alcanzada merced a la asociación de los hermanos para hacer efectivo el acto en cuestión. En otras palabras, la pulsión de muerte se expresa como tendencia destructiva orientada a la ejecución y devoración del padre, empresa que requiere la mancomunidad de los ejecutores que se alimenta de las ligazones libidinales entre sus miembros.

Por lo tanto, la forma embrionaria, germinal de lo político asoma en tanto fuerza destructiva, previo a lo cultural y a lo político-estatal en particular, que instituye un nuevo orden, el totemismo, al mismo tiempo que desafía su estabilidad. Lo político no queda

atrapado a una facticidad dada: es potencia viviente que irrumpe. A partir del totemismo, y en virtud de las prohibiciones a las que se obliga el clan, la pulsión de muerte es redirigida hacia el interior de sus miembros, cambio de dirección que deviene un factor insoslayable de civilización según Freud. No obstante, Tánatos, de índole invencible, amenaza al orden instituido. Por lo tanto, lo político en Freud se presenta como la posibilidad real, subversiva e instituyente que mueve a las instituciones de la cultura. La política, por el contrario, expresa la pulsión de vida que pugna por la conservación del orden, a través de la promoción de los vínculos con otras personas u objetos. La presencia de un macho violento y celoso impone la abstinencia a los hijos varones, al mismo tiempo que impulsa a fraguar ligazones de meta sexual inhibida entre ellos (su unión). No obstante, durante el reinado del padre, no hay política, sino solo imperio del goce. La política se hace visible en Freud a partir del orden de la cultura. La gesta mortífera de los hermanos testifica la presencia de la pulsión de muerte que se pone de manifiesto en el impulso agresivo contra el padre primordial. La configuración de carácter germinal de lo político se vislumbra en el conflicto entre las aspiraciones pulsiones de los hijos de la horda y las interdicciones del padre absoluto, tensión que culmina de la forma más cruenta en el parricidio, a partir del cual se instituye un nuevo orden (totemismo). Tras el asesinato del padre y el advenimiento del orden cultural, el conflicto continúa en el enfrentamiento entre este y Tánatos.

De acuerdo con el aporte del pensamiento posfundacionalista, lo político en Freud, a diferencia del planteo original en la hipótesis de trabajo, no se lee únicamente en el conflicto/tensión entre pulsión y cultura, sino también se advierte ligado de modo embrionario al momento en el que se instituye la *kultur*, es decir, a la dimensión originaria del orden político-jurídico. Esta dimensión originaria se liga a la violencia renegada —olvido de los orígenes— a través de la cual dicha institución acontece. Por ende, puede advertirse un germen de lo político en Freud ligado al momento previo al orden cultural (totemismo) que irrumpe violentamente en la gesta mortífera de los hermanos de la horda.

En los textos sociales de Freud se advierte el empleo de la imaginación en tanto recurso teórico destinado a la comprensión del objeto de estudio, así como a la vida del sujeto en sociedad en general y de lo político en particular. En la época intelectual que cobija a Freud, los textos literarios no estaban ausentes del campo de la ciencia. Se aprecia en su pensamiento la apelación a obras literarias y de la mitología, a analogías, metáforas, hipótesis, cuadros imaginarios con el propósito de acceder a un entendimiento más hondo. En virtud de los límites que en ocasiones impone la observación directa de los hechos y el lenguaje científico, el lenguaje poético se torna un instrumento para la elaboración y comprensión del objeto de estudio del psicoanálisis y sus líneas de investigación. En este sentido, han sido los poetas y literatos quienes presentan la realidad en un lenguaje figurado y, por ello mismo, tornan posible su revelación y aprehensión.

En este sentido, como se expresó, la prosa freudiana deja ver marcas de obras literarias que han ejercido enorme influencia en la elaboración de los pilares del psicoanálisis. La literatura es manantial de lenguaje simbólico para dicha elaboración; es el gran aporte que le permite constatar al autor la presencia de problemáticas de carácter universal. Su apelación a estas fuentes iluminan su búsqueda teórica. La obra freudiana está atravesada por un lenguaje narrativo y figurado, plataforma a partir de la cual el autor se encauza hacia una conceptualización general. El saber de los poetas deviene un precursor de la psicología científica (Freud: 1906-07/2020c). La hermenéutica del sentido en Freud

tiene su apoyo en la literatura, en el trabajo en la clínica y la reminiscencia del propio pasado del autor. Los poetas y literatos son quienes han logrado expresar en sus obras la base pulsional elemental de la vida.

La hipótesis de trabajo inicial trazada plantea que el uso de la imaginación, en tanto recurso al servicio de la elaboración y comprensión teórica, se rastrea en el pensamiento social de Freud a partir de la apelación a hipótesis, en la construcción de analogías, en la recurrencia a mitos, leyendas, novelas que forman parte del acerbo cultural. Se confirma la presencia en su pensamiento social de estos recursos al servicio de la teoría.

La imaginación es función que segrega imágenes que son los productos básicos e inmediatos de la imaginación: la materia prima con la cual se trenzan signos, metáforas, emblemas, símbolos, alegorías, parábolas e imaginario (Lapoujade: 2013). La investigación permitió observar que así como la imaginación, en tanto recurso teórico, está presente en los textos seleccionados de su obra en el abordaje de contenidos políticos, el lenguaje político es empleado a modo de analogía que facilita la comparación en el tratamiento de su propio objeto de estudio del psicoanálisis. Esto constata la vinculación entre el sujeto y la ciudad, entre el psicoanálisis y la teoría política, entre la psicología individual y la psicología social. El inconsciente freudiano permite observar sus manifestaciones en el marco de la comunidad. Por lo tanto, la comunidad en general y las instituciones de la cultura en particular se constituyen en letras de molde para hacer posible la lectura del inconsciente en una dimensión que, por su magnitud, facilita la aprehensión en el dominio de la psiquis del sujeto individual.

En el abordaje de las fuerzas psíquicas, el autor se sirve del lenguaje político para facilitar su intelección. Expresado en otros términos, para comprender la vida anímica del sujeto, el autor se vale de la ciudad. Así como toda relación afectiva posee una cuota de hostilidad, que la represión logra ocultar, las unidades políticas, como las ciudades, naciones, razas no escapan a ello; se traban en una competencia y mutuo repudio (Freud, 1921/2004b). A los fines de explicar que el olvido no implica desaparición de las huellas mnémicas, dado que en la vida anímica prima el principio de conservación, Freud establece una analogía con la ciudad, con el fin de hacer comprensible lo propio de la psique —la conservación del pasado es la regla—, a partir de la estructura arquitectónica de la ciudad (1927/2006a).

Resulta evidente el uso de analogías en el abordaje de contenidos políticos para dar cuenta de las ligazones libidinales de los miembros de la comunidad que permiten establecer, mediante identificaciones, los lazos comunitarios de índole amistosa entre sus miembros. El autor establece una analogía entre el proceder de la cultura respecto de la sexualidad, en tanto sustrae una cuota importante de energía psíquica, y el de un pueblo (o parte de él) que domina a otro. Y respecto de esta analogía, el autor presenta otra, entre el superyó y una guarnición militar en la ciudad que es objeto de conquista.

Asimismo, se aprecian analogías entre los síntomas neuróticos y la división del aparato psíquico. En primer lugar, el autor afirma que los síntomas neuróticos poseen un carácter compulsivo; son independientes de otros procesos anímicos, permanecen un tanto impermeables a la realidad exterior y constituyen un *Estado* al interior de otro Estado. El aparato psíquico puede ser concebido en claves de una cartografía política, a partir de la división política de un territorio, es decir un aparato compuesto por comarcas y provincias (Freud: 1939/2007b). En un sentido similar, al referirse a una de las instancias psíquicas (el ello), se sirve de un término utilizado

para la división territorial en algunas sociedades políticas, como lo es el término *provincia* (Freud: 1938-40/2007c).

La política (el Estado) forma parte de la *kultur,* proceso liderado por una fuerza mitológica (Eros), que se orienta a prestarle sus servicios en la lucha contra la pulsión agresiva del ser humano (Tánatos). Eros y Tánatos son dioses tomados de la mitología griega para aludir a la pulsión de vida y la pulsión de muerte, respectivamente. La agresividad natural se dirige de uno hacia todos y de todos hacia uno, y permite equipararla a la existente en el estado de guerra hobbesiano. En cuanto a la agresividad natural, Roazen (1971) advierte que deviene ambiental en tanto el ambiente se constituye en su provocador. En este sentido, la cultura requiere de instituciones públicas encargadas de la administración y la defensa de la vida en común. La violencia, por lo tanto, queda bajo el monopolio exclusivo del Estado.

Freud acude a la parodia del dramaturgo vienés Johann Nestroy sobre el drama entre Judith y Holofernes para abordar un elemento de la relación entre la figura de mando y la figura de obediencia: la falta del conductor produce pérdida de cohesión de la masa, dado que al desaparecer las ligazones de sus miembros con el conductor, concomitantemente se disuelven las ligazones entre ellos. Asimismo, el autor apela a la novela inglesa *When it was dark,* de C. Ranger Gull, para dar cuenta de la descomposición de las masas religiosas. La novela describe una conjura de enemigos de la fe cristiana que perseguía desacreditar el relato bíblico al cubrir bajo manto de sospecha y falsedad la divinidad de Cristo y su ascensión.

Respecto del fundamento de la obediencia, Freud da cuenta del inconveniente de que este se apoye en un designio divino. Para ello, propone un cuadro imaginario de una normatividad investida de sacralidad y argumenta luego a favor de un fundamento racional de los preceptos culturales, de una motivación racional de los mismos.

Con relación a la conquista del nivel más elevado de eticidad, contrapone dos respuestas posibles, a los fines de dotar de sustento a su argumentación. Una de ellas plantea que el individuo natural está despojado de maldad, respuesta descartada por el autor, y la otra de ellas argumenta que por efecto de la educación, las tendencias más agresivas del sujeto son reemplazadas por otras orientadas al bien, más no eliminadas. Las pulsiones agresivas y egoístas son trasmudadas en pulsiones sociales en virtud de la necesidad humana de amor, arguye Freud.

Al igual que Hobbes, a los efectos de argumentar el carácter necesario del orden cultural, Freud imagina un paisaje imaginario ausente de cultura, de las interdicciones que exigen una importante renuncia pulsional. Un cuadro imaginario de esta índole permite proyectar en una dimensión temporal futura las condiciones de la vida humana ante la ausencia de cultura. Al mismo tiempo, dicho paisaje pone en evidencia la inviabilidad de pretender vivir en un estado semejante. El autor se sirve del mismo cuadro imaginario de la condición natural del ser humano, ausente de cultura y de la prohibición cultural de matar al prójimo, para hacer ver el reinado de la violencia como estado principal del género humano.

¿Hay una teoría política en Freud? Las respuestas que se han aportado a esta pregunta no convergen; no obstante, todas ellas coinciden en que en la investigación freudiana sobre el orden de la cultura (fenómenos e instituciones de la cultura) aflora la dimensión política de su pensamiento. La reflexión política del autor, en los textos sociales de su obra, no es razón suficiente para ubicarlo como teórico político ni para asegurar que en su producción se encuentra una teoría política en sentido estricto.

La teoría política no ha sido definida de forma unívoca: bajo el término *teoría política* se encuentra un conjunto de conocimientos sistemáticos que provienen de la reflexión sobre los fenómenos políticos. Toda teoría política, al decir de Isaiah Berlin (2013), se ocupa de la coherencia interna y de la fuerza explicativa de su urdiembre conceptual y categorial (enfoque normativo), y se distancia del análisis explicativo de los fenómenos políticos.

Ahora bien, las indagaciones sobre fenómenos e instituciones del orden cultural que se relacionan con el ámbito de la política en el pensamiento freudiano permiten afirmar la presencia de una dimensión política en su pensamiento, la cual responde a la pretensión del autor de explorar los fenómenos inconscientes en todas sus expresiones y espacios. Asimismo, el psicoanálisis, a los ojos de su fundador, no configura una cosmovisión filosófica ni religiosa, pues no la precisa. El psicoanálisis se posiciona del lado de la ciencia, y extiende su investigación al campo anímico (Freud: 1926/2013d). Por lo tanto, el psicoanálisis según su mentor, al formar parte del mundo de la ciencia adhiere a la cosmovisión científica, signada por la incompletud y la ausencia de pretensión de conformar una imagen acabada del mundo. Su intencionalidad reside en hacer tambalear las ilusiones instituidas como certezas. Por lo tanto, la ciencia —y en ella el psicoanálisis— y la filosofía —la teoría política o filosofía política como especialización de la Filosofía— se distancian en el pensamiento freudiano. Desde la perspectiva del autor, la Filosofía —y por lo tanto, la teoría política— encierra la ilusión de brindar una imagen cohesionada, coherente del mundo, imagen que es agujereada con cada avance científico. Parte de la ilusión que atraviesa a la Filosofía reside en el valor hiperbólico atribuido a la actividad intelectual (Freud: 1926/2013d).

Por lo tanto, desde la mirada del propio autor se puede afirmar que no habría una teoría política presente en su pensamiento. Si se considera la concepción de Berlin (2013) sobre de teoría política tampoco es posible afirmar la presencia de una teoría política en el pensamiento freudiano. En palabras de Berlín: “Cuando preguntamos por qué debería obedecer un hombre, estamos pidiendo la explicación de lo que es normativo en nociones tales como las de autoridad, soberanía, libertad, y la justificación de su validez en argumentos políticos” (p. 245). Conforme a la mirada del autor inglés, la teoría política es una forma de pensamiento crítica, reflexiva y normativa que no solo se aboca a elucidar conceptos, sino también a analizar críticamente los supuestos y el orden de las prioridades y fines últimos. Por lo tanto, no se encuentra una elaboración teórica sistemática sobre las nociones políticas que Berlín señala como nodales de la teoría política en la obra de Freud. En otros términos, no es dable hallar en el autor una forma de discurso acerca de lo que es político, un tipo de conocimiento vinculado al intento de articular lo que es común o general en el marco de una comunidad organizada (Wolin: 1960).

No obstante, los aportes de la obra freudiana no quedan reducidos al campo de la clínica del sujeto individual, puesto que interpelan al mundo de la cultura en general y de la política en particular. El hallazgo del inconsciente es la vía regia de acceso a otros campos epistémicos; es una invitación a otras disciplinas a renovar su mirada a través del saber del inconsciente. Freud no titubea respecto de la contribución del psicoanálisis a las denominadas ciencias del hombre, precisamente a la comprensión de los mecanismos que participan en los fenómenos colectivos. A partir del saber del inconsciente, el saber social es interrogado, al mismo tiempo que el saber social coadyuba en el desentrañamiento del síntoma del sujeto. Mediante el saber del inconsciente, Freud hace pie en el campo social con una advertencia: si se exceptúa la

noción de inconsciente, la realidad misma del vínculo social queda cercenada, como plantea Assoun (2003). Por eso, Freud invita a las ciencias sociales a una relectura, a una reconsideración de su objeto mediatizada por el saber del inconsciente.

La obra freudiana, en especial los textos sociales, cuenta con elaboraciones que permiten asociar el campo de lo colectivo y lo estructural con lo propio del sujeto singular, razón que torna fecundo su diálogo con otras disciplinas. Por lo tanto, los aportes freudianos arrojan luz sobre los fundamentos subjetivos del poder político y brindan claves referidas a los procesos subjetivos inconscientes en los que las leyes de la ciudad se apoyan e inciden en el sujeto político. En dicha dilucidación se advierte que en la relación política está presente la reedición de relaciones primigenias que testifican el enlace del sujeto al Otro, ese Otro con mayúscula —y sus subrogantes— que habita en la memoria filogenética de los seres humanos. De esta manera, la relación política de mando y obediencia lleva inscripto de manera inconsciente el sello de la relación con el Otro primordial. Por lo tanto, el psicoanálisis y la teoría política están íntimamente ligados, desde el pasado más recóndito de los seres parlantes.

Referencias

Acha, O. (2007). *Freud y el problema de la historia*. Prometeo.

Adorno, T. W. (2005). *Escritos sociológicos I*. Akal.

Alayón Gómez, J. (17 de febrero de 2020). El valor de ser intelectual. *ViceVersa Magazine.* https://tinyurl.com/46pzstwm

Alemán, J. (2007). El legado de Freud. En Alemán, J. (ed). *Lo real de Freud.* Círculo de Bellas Artes.

——— (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Grama ediciones.

——— (2019). *Capitalismo. Crimen perfecto o Emancipación.* Nuevos Emprendimientos Editoriales, S.L.

Allouch, J. (2010). *La etificación del psicoanálisis. Calamidad.* Me cayó el veinte A.C.

Anello, M. (2018). La experiencia analítica como escenario de la tragedia. *X Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXV Jornadas de Investigación XIV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR,* Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. https://tinyurl.com/95wfywhe

Appleton, T. (2016). *Psicoanálisis y Política: Freud, Lacan y los pensadores post-lacanianos.* [Tesis de doctorado]. Universidad Complutense de Madrid.

Arditi, B. (2012). Sobre lo político. Schmitt contra Schmitt. *Revista del Colegio de San Luis, 2*(3), 10-41. https://tinyurl.com/chaj9sny

Arendt, H. (2016). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ariel.

——— (2020). *La condición humana*. Paidós.

_____(1998). *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus.

Aristóteles (1999). *Poética*. Gredos. (Trabajo original publicado en ca. 335 a. C).

——— (2005a), *Política*. Losada. (Trabajo original publicado ca. 330 a. C).

Astorga, O. (1999). La imaginación y la estructura del pensamiento político en Hobbes. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Universidad de Sevilla, 1-23.

Attal, J. (2012). *La no-excomunión de Jacques Lacan. Cuando el psicoanálisis perdió a Spinoza.* El cuenco de plata.

Assoun, P. L. (2003). *Freud y las ciencias sociales. psicoanálisis y teoría de la cultura*. Ediciones del Serbal.

Astorga, O. (1999). La imaginación y la estructura del pensamiento político de Hobbes. *Revista Araucaria*, Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela.

Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico.* Siglo XXI.

Berlin, I. (2013). *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. FCE.

Bernal, H. (1999). La política en el psicoanálisis. *Affectio Societatis*, *2*(4), 1-10. https://tinyurl.com/3r3dfa32

——— (2010). Teoría política de Freud o la política del objeto *a*. *Revista Electrónica de Psicología Social Póiesis,* 1-10. http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/poiesis/article/view/32/7::pdf/

Bobbio, N. (1990a). “El modelo contractualista”, en *Origen y fundamentos del poder político*. Grijalbo.

——— (1990b). “El Poder y el derecho” en *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo.

——— (1996). *El filósofo y la política*. FCE.
——— (2003). *Teoría General de la Política*. Editorial Trotta.
Bobbio, N., Matteucci, N., y Pasquino, G. (1983). *Diccionario de Política*. Siglo XXI.
Carpintero, E. (2015). *La alegría de lo necesario. Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*. Topia editorial.
Cassirer, E. (1983a). *El problema del conocimiento*. FCE.
——— (1983b). *El mito del estado*. FCE.
Castel, R. (2006). *El psicoanalismo. El orden psicoanalítico y el poder*. Nueva Visión.
Castoriadis, C. (2010). *El mundo fragmentado*. Terramar ediciones.
Castro, G. (2013). A imaginacão como ilusão. Apontamentos para o cotejo Ricoeur/Freud. *Poética da Razão,* 352-362.
Corominas, J. (2003). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos.
Cázares Hernández, L, Christen, M, Jaramillo Levi, E., Villaseñor Roca, L., Zamudio Rodríguez, L. E., (1999). *Técnicas actuales de investigación documental*, Trillas.
Crespo-Arriola, M. F. (2013). El problema de la cultura en Freud: de la arqueología del inconsciente a la utopía de la razón. *Pensamiento y cultura, 16*(1).
Dadoun, R. (1984). *Freud.* Editorial Argos Vergara.
Deleuze, G. (2013), *Spinoza: Filosofía práctica*. Tusquets.
Delgado, O. (2010). "Reflexiones sobre lo desechable". En Delgado, O. y Fridman, P. (comps). *Indagaciones psicoanalíticas sobre la segregasión*. Grama ediciones.
Derrida, J. (2015). *Estados de ánimo del psicoanálisis*. Paidós.
Dorado Romero, J (2015). Freud: gobiernos terminables e interminables. *Desafíos, 27*(II), 53-97. https://tinyurl.com/2arsk77t
Duverger, M. (1962). *Métodos de las ciencias sociales*, España, Ariel.
Emmanuele, E. (2013). Michel Foucault: un poeta del saber. *Revista de Investigación Social, X*(16), 9-30.
Esposito, R. (1997). *Confines de lo político*. Ediciones Trotta S.A..
Falcón, M. I. (2005). Psicología política y psicoanálisis. Proyecto de Investigación *Psicología Política* de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Luis, Argentina. https://tinyurl.com/hdcwfaka
Fernández, O., Benbenaste, N.; Biglieri, J. & Estévez, M. (2006). El Sujeto de la Comunidad y de la Sociedad: un tratamiento desde la Psicología Política. *Anuario de Investigaciones,* N.° XIV, Instituto de Investigaciones, Facultad de Psicología, UBA, pp. 123-130. https://tinyurl.com/bdehcz5t
Ferrater Mora, J. (2004). *Diccionario de filosofía abreviado*. Sudamericana.
De Mattos Ferreira, C. A. (2008). *Origem e função da fantasía na obra freudiana.* [Tesis de doctorado]. Universidades de Estado do Rio de Janeiro. https://tinyurl.com/2avw2xyj
Fonseca, C. (1991), La función estética y cognoscitiva de la imaginación en Samuel Coleridge. *Revista de Filosofía, Universidad de Costa Rica, XXIX*(70), 155-163. https://tinyurl.com/5n963wpe
Foucault, M. (1984). ¿Qué es un autor? *Revista Dialéctica*, Escuela de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Puebla, Año IX, N° 16, 51-82.
Freud, S. (1986). Personajes psicopáticos en el escenario. *Obras Completas* (Vol. VII). Amorrortu (trabajo original publicado en 1905-06).
——— (1991). *La interpretación de los sueños. Obras Completas* (Vol. IV). Amorrortu (trabajo original publicado en 1899-1900).

——— (1992a). Una dificultad del psicoanálisis. *Obras Completas* (Vol. XVII). Amorrortu (trabajo original publicado en 1916-17).
——— (1992b). Lo ominoso. *Obras Completas* (Vol. XVII). Amorrortu (trabajo original publicado en 1979).
——— (1992c). Tres ensayos sobre teoría sexual. *Obras Completas* (Vol. VII). Amorrortu (trabajo original publicado en 1905).
——— (1999). El yo y el ello. *Obras completas* (Vol. XIX). Amorrortu (trabajo original publicado en 1923).
——— (2003a). Tótem y tabú. *Obras Completas* (Vol. XIII). Amorrortu (trabajo original publicado en 1913).
——— (2003b). El interés por el psicoanálisis. *Obras Completas* (Vol. XIII). Amorrortu (trabajo original publicado en 1913).
——— (2003c). El Moisés de Miguel Ángel. *Obras Completas* (Vol. XIII). Amorrortu (trabajo original publicado en 1914).
——— (2004a). Más allá del principio de placer. *Obras Completas* (Vol. XVIII). Amorrortu (trabajo original publicado en 1920).
——— (2004b). Psicología de las masas y análisis del yo. *Obras Completas* (Vol. XVIII). Amorrortu (trabajo original publicado en 1921).
——— (2006a). El porvenir de una ilusión. *Obras Completas* (Vol. XXI). Amorrortu (trabajo original publicado en 1927).
——— (2006b). El malestar en la cultura. *Obras Completas* (Vol. XXI). Amorrortu. (trabajo original publicado en 1930).
——— (2006c). Dostoievski y el parricidio. *Obras Completas* (Vol. XXI). Amorrortu (trabajo original publicado en 1927).
——— (2007a). Análisis terminable e interminable. *Obras Completas* (Vol. XXIII). Amorrortu (trabajo original publicado en 1937).
——— (2007b). Moisés y la religión monoteísta. *Obras Completas* (Vol. XXIII). Amorrortu (trabajo original publicado en 1939).
——— (2007c). Esquema del psicoanálisis. *Obras Completas* (Vol. XXIII). Amorrortu (trabajo original publicado en 1938-40).
——— (2007d). Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. *Obras Completas* (Vol. XI). Amorrortu (trabajo original publicado en 1910).
——— (2013a). De guerra y muerte. Temas de actualidad. *Obras Completas* (Vol. XIV). Amorrortu (trabajo original publicado en 1915).
——— (2013b). Presentación autobiográfica. *Obras Completas* (Vol. XX). Amorrortu (trabajo original publicado en 1924-25).
——— (2013c). Inhibición, síntoma y angustia. *Obras Completas* (Vol. XX) Amorrortu (trabajo original publicado en 1925-26).
——— (2013d). ¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? *Obras Completas* (Vol. XX). Amorrortu (trabajo original publicado en 1926).
——— (2013e). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. *Obras Completas* (Vol. XXII). Amorrortu (trabajo original publicado en 1932-33).
——— (2013f). ¿Por qué la guerra? *Obras Completas* (Vol. XXII). Amorrortu (trabajo original publicado en 1933).
——— (2020a). “El creador literario y el fantaseo”, en *Obras Completas* (Vol. IX) Amorrortu (trabajo original publicado en 1907-08).
——— (2020b). La novela familiar del neurótico. *Obras Completas* (Vol. IX). Amorrortu (trabajo original publicado en 1908-09).

——— (2020c). El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen. *Obras Completas* (Vol. IX). Amorrortu (trabajo original publicado en 1907-06).
——— (2022). Fragmentos de la correspondencia con Fliess. *Obras Completas* (Vol. I). Amorrortu (trabajo original publicado en 1950/1892/99).
_____ (2014), *Gesammelte Werke.* Anaconda Verlag. Kin.
Fromm, Erich (2020), *El miedo a la libertad,* Buenos Aires, Paidós.
Gadamer, H.G. (1998). *Verdad y método*. Ediciones Sígueme.
García López, D. (2016). Fragmentos de la metáfora orgánica en el pensamiento político moderno. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información filosófica de la Universidad Pontificia Comillas, 72*(272), 735-760.
Gay, P. (1989). *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Paidós.
Ghosh, N. (1973). *Freud and Adler on man and society* [Tesis de doctorado] Universidad de Calcuta. https://tinyurl.com/jvukcu7k
Groch Falcoff, J. E. (2008). Una alusión sobre la violencia en los orígenes del psicoanálisis. *Revista de Psicopatología y Salud Mental del Niño y del adolescente,* Fundación Orienta, 101-105.
Grüner, E. (2007). *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. Ediciones Colihue.
Hobbes, T. (2000). *De cive*. Alianza (trabajo original publicado en 1642).
——— (1979), *Elementos de derecho natural y político*. Centro de Estudios Constitucionales (trabajo original publicado en 1650).
——— (2003). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil.* Fondo de Cultura Económica (trabajo original publicado en 1651).
Huamán Calderón, D. (2011). *Fuentes de información.* OPS/OMS. https://tinyurl.com/3wht5yx4
Jaeger, W. (1983). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. FCE.
Jiménez Burillo (1993). Freud y la política. *Psicothema, 5,* 45-51.
Jiménez Hernández, J. (2006). Filosofías de ciudades imaginarias: ficción, utopía e historia. *Filosofía Univ. Costa Rica*, *XLIV*(113) Número Especial, 21-54.
Kaufmann, P. (1982). *Lo inconsciente de lo político*. FCE.
Kelsen, H. (1924). La concepción del Estado y la psicología social. Una referencia especial a la teoría del grupo de Freud. *The Internacional Journal of Psicho-Analysis, 5.* https://tinyurl.com/mryrfcu7
Krasnogor, R. (2006). Freud y el mito como fuente argumentativa. https://tinyurl.com/bdf5bp9n
Labrousse, R. (1953). *Introducción a la filosofía política*. Sudamericana.
Laclau, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo.* Nueva Visión.
Lapoujade, M. N. (1988). *Filosofía de la imaginación*. Siglo XXI.
——— (2013/14). La imaginación y sus imaginarios como *paideia*. *Temas Antropológicos, Revista Científica de Investigaciones Regionales*, *36*(1), 55-72.
Lefort, C. (2004). ¿Permanencia de lo teológico-político? La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo política. Anthropos.
Lenín, V. (2009). *El estado y la Revolución*, Madrid, Fundación Federico Engeles.
Macabías, J. (2003). Sigmund Freud y la teoría política. *Foro Interno,* (3), 103-119. https://tinyurl.com/2zux78zs
Macola, E. (2007). *Saxa Loquuntur*. Sigmund Freud arqueólogo y descifrador. *Lo real en Freud*. Círculo de Bellas Artes.

Major, R. y Talagrand, C. (2007). *Freud. Una biografía política.* Topia.
Manent, P. (1990). *Historia del pensamiento liberal*. Emecé editores.
Maquiavelo, N. (1989). *El Príncipe,* México, Editores Mexicanos Unidos S.A. (Obra original publicada en 1532)
——— (2003). *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio,* Alianza Editorial, Madrid. (Obra original publicada en 1531).
Marcuse, H. (1963). *Eros y civilización*, España, Sarpe S.A.
Marchart, O. (2009). *El pensamiento político postfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau.* FCE.
Martínez Pereda Girón, F. (2000). *La dimensión sociopolítica en el pensamiento de Freud* [Tesis de doctorado]. https://tinyurl.com/adtm298m
Marx, K.(2003). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Fundación Federico Engels. (Obra original publicada en 1852).
_____ (2008). *El capital: crítica de la economía política*, Tomo I, Vol. I, México, Siglo XXI editores. (Obra original publicada en 1867).
Meinecke, F. (2014). *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna.* Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
Mendoza Canales, R. (2015). *Edmund Husserl: Phantasía e imaginación. Estudio sistemático del rol y la evolución de las presentaciones intuitivas en el tránsito hacia la fenomenología trascendental (1898-1913).* [Tesis de doctorado]. Universidad Autónoma de Barcelona. https://tinyurl.com/5n8d2u8z
Menéndez, G. (2021). Psicoanálisis freudiano, lacaniano y ciencia política: una revisión de literatura. *Ciencia política*, *16*(32), 129-158.
Merlin, N. (2012). El contrato social y el malestar en la cultura. *Revista Universitaria en psicoanálisis, XII,* 229-242. https://tinyurl.com/3p83uscx
Miller, J-A. (2015). *Lógicas de la vida amorosa.* Ediciones Manantial.
Montesquieu (2007). *Del espíritu de las leyes*. Losada.
Motta, C. G. (2016). *Freud y la literatura.* Paidós.
Mouffe, C. (2021). *En torno a lo político*. FCE.
Negri, A. (1994). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Ediciones Libertarias/Prodhufi.
Negro Pavón, D. (1977). La imaginación política en Hobbes. *Revista de estudios políticos*, (215), 37-38.
Nietzsche, F. (2014). *El nacimiento de la tragedia*. Editorial Agebe.
Nussbaum, M. (1997). *Justicia poética*. Editorial Andrés Bello.
Ortiz Molinuevo, S (2016). Hordas, masas y asociaciones. La disposición originaria y la política en el pensamiento de Freud. [Avance de tesis de doctorado en Psicología, titulada *La segregación en las concepciones políticas de Platón, Nicolás Maquiavelo y el psicoanálisis].* Universidad Nacional de Buenos Aires. https://tinyurl.com/bdcams7h
——— (2017). Notas para una lectura política del psicoanálisis. *Avatares Filosóficos #4, Debates y controversias*, *Revista del Departamento de Filosofía de la UBA,* 126-135.
Pagliai, I. (1999). El cartesianismo como retórica (o ¿por qué Borges interesa a los científicos?). *En Borges y la ciencia*. Eudeba.
Palti, E. (2018). U*na arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*. FCE.
Pasqualini, M. (2016). *Psicoanálisis y teoría social. Inconsciente y sociedad de Freud a Zizek.* FCE.

Perelló, G. A., (2021). De las dimensiones de lo político y la neutralidad en psicoanálisis. *Actas del XIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVIII Jornadas de Investigación. XVII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. III Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. III Encuentro de Musicoterapia.* Facultad de Psicología, UBA.

Perrés. J. (2009). Freud: ¿Sujeto político y crítico de la cultura? *Topía.* https://tinyurl.com/3xt42ua2

Platón (1989). *República.* EUDEBA (Obra original publicada, aproximadamente, en 376 a. C).

——— (2014a). *Sofista*. Gredos (Obra original publicada en 367 a. C. - 362 a. C).

——— (2014b). *Político.* Gredos (Obra original publicada en 367 a. C – 360 a. C).

Plattahus, I. /2007). «Virtualmente inmortales: el inconsciente más allá de las excavaciones». *Lo real en Freud*. Círculo de Bellas Artes.

Pinto Venegas, J. P. (2021). Introducción al concepto de cultura en Freud: hipótesis de lectura. *XIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVIII Jornadas de Investigación. XVII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. III Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. III Encuentro de Musicoterapia.* Facultad de Psicología, UBA.

Pommier, G. (1987). *Freud: ¿Apolítico?* Nueva Visión.

Prieto Fernández, D. R. (2011). *Pensamiento trágico en el pensamiento freudiano* [Tesis de doctorado]. Universidad Autónoma de Madrid. https://tinyurl.com/3n5pdnpy

Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.

Reano, A (2009). Thomas Hobbes y Sigmund Freud: pensadores del (des)orden. *Foro Interno*, 111-128. https://tinyurl.com/594rrjfy

Recalcatti, M. (2007). Meditaciones sobre la pulsión de muerte. En Alemán, J. (ed). *Lo real de Freud.* Círculo de Bellas Artes.

Rey, C. (2009). Las otras lecturas de Freud. psicoanálisis y literatura. *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq*, *XXIX*(103), 145-155.

Rinesi, E. (2011). *Política y tragedia. Hamlet, entre Maquiavelo y Hobbes.* Colihue.

Roazen, P. (1971). *Freud y su concepción político social.* Editorial Quintana.

Rodríguez Kauth, Á. y Falcón, M. I. (1998). Desarrollos en psicoanálisis y Política. *Psicología Política*, (17), 79-100. https://tinyurl.com/ymyuh94k

Roiz, J. (1993). La teoría política de Sheldon Wolin. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época).* 45-74.

——— (2013). *El mundo interno y la política*. Plaza y Valdés Editores.

Rossi, M. Á. y Mancinelli, E. (comps.) (2020). *La política y lo político en el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis*. Instituto de Investigaciones Gino Germani, CLACSO.

Rozitchner, L. (2003). *Freud y el problema del poder*. Losada.

Roudinesco, E. y Plon. M. (2008). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós.

Rousseau, J. J (1972). *El origen de la desigualdad entre los hombres*, México, Grijalbo.

——— (1998). *El contrato socia*l, Barcelona, Fontana.

Reyes-Ruiz, L., Carmona Alvarado, F. (2020). La investigación documental para la comprensión ontológica del objeto de estudio, Doctorado en Psicología. Universidad Simón Bolívar.

https://bonga.unisimon.edu.co/server/api/core/bitstreams/2af35a4b-2abf-4f78-a550-0a4e4764e674/content
Salcedo-Serna, M.A. (2015). La cuestión de lo político en el psicoanálisis. *Psicogente. 18*(34), 420-432. https://tinyurl.com/48vxme3v
Smith, A. (2022). *Teoría de los sentimientos morales*. FCE (trabajo original publicado en 1759).
Spinoza, B. (2000a). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editorial Trotta.
——— (2000b). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Ediciones elaleph.com.
——— (2013). *Tratado Político*. Alianza.
——— (2018). *Tratado teológico-político.* Alianza.
Schmitt, C. (1990). *El leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Editorial Struhart & Cía. (Obra original publicada en 1938).
——— (2009a). *Teología política*. Trotta. (Obra original publicada en 1922).
——— (2009b). *El concepto de lo político*. Alianza.(Obra original publicada en 1932).
Starobinski, J. (2008). *La relación crítica*. Nueva visión.
Strachey, J. (2003a). en Tótem y tabú, *Obras Completas* (Vol. XIII). Amorrortu (trabajo original publicado en 1913)
Strauss, L (1970). *¿Qué es filosofía política?* Guadarrama.
Tatián, D. (2004). *Spinoza y el amor del mundo*. Editorial Altamira.
——— (2014). *Spinoza. Filosofía terrena*. Colihue.
——— (2022). *Spinoza y el arte*. Editorial Las cuarenta.
Tenzer, N. (1991). *La sociedad despolitizada*. Paidós.
Tönnies, F. (1932). *Vida y doctrina de Tomás Hobbes*. Revista de Occidente.
Vallespin, F. (1990). *Historia de la teoría política* (Vol 1). Alianza.
Ventura, M. (2009). El impacto político del psicoanálisis en la sociedad actual. *Acta Académica, I Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en psicología, XVI jornadas de investigación, Quinto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR,* Universidad Nacional de Buenos Aires.
Vernant, J-P. (2002). *Entre mito y política*. FCE.
Vieira, F. de M. (2012). *Reflexöes dos impulsos humanos – conatus hobbesianos e o trieb freudiano.* [Tesis de maestría]. Pontificia Universidade Católica do Paraná.
Vinatea Serrano, E (2005). *Memoria, imaginación y sabiduría en Ignacio Gómez de Liaño.* [Tesis de doctorado]. Universidad Complutense de Madrid. https://tinyurl.com/3479pewu
Weber, M. (2002). *Economía y Sociedad.* FCE (trabajo original publicado en 1922).
——— (2006). “La política como profesión”. En *Política y Ciencia.* Leviatán (trabajo original publicado en 1919).
Wolin, S (1960). *Política y Perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental.* Amorrortu.
Wolff, J. (2001). *Filosofía política: Una introducción,* Barcelona. Ariel.
——— (2008). *La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido.* Katz.
Zarka, Y. C. (1997). *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Herder.