

El agresionismo innato: servidumbre, ideología y comunicación

David Sibio

Especialización en Filosofía Política

Universidad Nacional de General Sarmiento

Director: Javier Flax

2017

Índice

Introducción.....	3
1. La construcción de la teoría del agresionismo innato.....	5
1.1. Darwinismo social y freudismo de baja intensidad.....	10
2. Freud: mito científico, ambivalencia afectiva y servidumbre voluntaria.....	14
3. Hobbes: estado de naturaleza y Cosa imposible.....	22
4. La horda primitiva: lo Real como <i>natural condition of mankind</i>	25
5. <i>Jouissance</i> e ideología: el lobo éxtimo.....	27
6. El espectáculo de la espectralidad: hacer-saber para hacer-creer la fábula.....	32
7. Miedo y sacrificio: Hobbes.....	36
8. Sacrificio y miedo: Freud.....	41
9. Más allá de los parecidos de familia: <i>ambivalenz Konflikt, Instinkt und Trieb</i>	45
10. Crueldad: la broma pesada como modo de dominación.....	51
11. La dimensión afectiva: obediencia, creencia y goce.....	57
12. <i>Too good too be true</i> : creencia y <i>Verleungnung</i>	67
13. Una nota sobre lo ideológico: actores-autores y teatro.....	75
14. La inexistencia del fútbol: medios y creencia.....	82
15. La construcción mediática del agresionismo innato.....	86
16. Ideología, teoría e interés político.....	90
17. Consideraciones finales.....	92
Listado de referencias.....	95

Introducción

Las preocupaciones e intenciones que intentaremos desarrollar tienen lugar en el campo de la ideología. Conscientes de la ambigüedad del término y de los debates en torno al concepto, optamos por un uso que intentará restringirse al enfoque desarrollado en los trabajos de Louis Althusser.

Göran Therborn, quien acusa la influencia de la teoría de la ideología de Althusser —a partir de la cual desarrolla sus propios estudios—, ha señalado que las obras de Adam Smith, Karl Marx y Charles Darwin en tanto obras científicas pueden ser estudiadas, evaluadas, desarrolladas, atacadas o defendidas en relación a su presunta científicidad. Pero que, en otro sentido, también han funcionado como ideologías. Respectivamente como “liberalismo económico”, “socialismo científico” y “darwinismo social”, cuestión por la cual también pueden ser evaluadas, desarrolladas o criticadas como ideologías, en términos de su difusión, eficacia e implicaciones (Therborn, 2010:3) No resulta ajena, respecto a esta consideración y en relación a nuestro trabajo, la obra científica de Thomas Hobbes, en particular en lo relacionado con su concepción del hombre en estado de naturaleza, que encuentra, según diferentes autores, “ecos”, “parecidos de familia”, vínculos semánticos y conceptuales *en* y *con* la obra de Sigmund Freud.

En este sentido y en el marco del concepto de matriz hobbesiana de la cultura (Flax, 2013), intentaremos realizar una distinción sobre los vínculos señalados entre el pensamiento político de Hobbes y el pensamiento psicoanalítico de Freud. Para ello, retomaremos críticamente lo dicho sobre Freud por el antropólogo Ashley Montagu en su libro *La naturaleza de la agresividad humana* (1976). La tesis de Montagu es una valiosa y elaborada crítica a un grupo de teóricos, la mayoría de ellos provenientes del campo de la etología, a quienes el autor denomina como “agresionistas innatos”. Estos comprenden, desde una serie de estudios comparados que toman en cuenta la observación de la agresión en diferentes especies animales, que el ser humano es la última y más elaborada máquina de matar de la naturaleza. Hay, para estos autores, un instinto agresivo que determina al ser humano como un asesino por naturaleza. Adherimos a la acertada crítica de Montagu pero haciendo una salvedad, ya que señala al psicoanalista vienés como parte de la construcción teórico-ideológica del agresionismo innato. Cuestión por la que queremos señalar que, si bien existen en los

textos de Freud expresiones y afirmaciones que pueden dar sustento a lo dicho por Montagu, creemos que la posición del antropólogo conlleva a una mirada reduccionista de la teoría freudiana, que puede desembocar en el equívoco de sesgar la riqueza teórica que, por ejemplo, el psicoanálisis posterior a Freud ha logrado desarrollar y continúa desarrollando a partir de los escritos del vienés. En relación a esto último, podemos mencionar el fructífero encuentro entre teoría política y psicoanálisis en lo que se ha dado en llamar la izquierda lacaniana. Para apoyar nuestra posición respecto al reduccionismo que implica la mirada de Montagu en relación a Freud, realizaremos un pequeño rodeo sobre los trabajos que explicitan los vínculos conceptuales entre Hobbes y Freud, vínculos que —como hemos dicho— si bien existen, pueden, desde una mirada algo estrecha, derivar en un esquematismo que reduce la riqueza teórica del psicoanálisis en favor del interés político de la ideología del agresionismo innato. Este interés se puede rastrear, como veremos finalmente, en un conocido debate de la teoría filosófico-política moderna. Creemos que a pesar de la apariencia meramente teórica de la cuestión —si se entiende a la teoría sólo como una abstracción— la reducción ideológica de la teoría hace que perdamos de vista el trasfondo del debate, en el que se expone el vínculo inescindible entre teoría, interés político e ideología.

Así, el núcleo del debate teórico aquí contenido tiene su antecedente en la crítica elaborada por Rousseau a Hobbes a propósito de la conceptualización del estado de naturaleza. Para Rousseau, el estado de naturaleza hobbesiano, no sería más que una proyección de las estructuras de la sociedad civil sobre una hipotética condición natural de los hombres. En Hobbes, el estado de naturaleza era pensado como una hipótesis “lógica” y no histórica, cuya espectral compañía orientaría a los hombres de estados imperfectamente soberanos a convencerse “de que podían y tenían que reconocer una obligación [de obediencia] completa hacia un soberano y de que debían [entonces] pasar a un estado soberano perfecto.” (Macpherson, 2005:31). Esta proyección que señala Rousseau en su crítica, surge de la intención de Hobbes, en apariencia abstracta, de imaginar un ser puramente natural, un ser pre-cultural, pero que finalmente el filósofo de Malmesbury dota de todas las propiedades culturales, de las que luego lo abstrae. Lo cierto es que en el fondo, el debate teórico respecto al estado natural del hombre, así como también el status teórico del psicoanálisis, responde a un interés filosófico (y) político. En consecuencia, se puede vislumbrar que detrás de toda práctica teórica hay una práctica ideológica en la que se apoya y se fundamenta dicho interés. Así, un debate

en apariencia sólo teórico (entendido como una mera abstracción) es a la vez un debate político y filosófico.

Por lo tanto, desde la tesis crítica de Montagu respecto al agresionismo innato, iremos recorriendo e hilvanando, a partir de una serie de autores, algunos de los cruces posibles entre la teoría de Hobbes y Freud. Ello nos permitirá ver los alcances y limitaciones de los vínculos conceptuales y explicitar que: (1) si bien existen, como veremos, estos vínculos conceptuales entre ambos, (2) creemos que hay una diferencia que radica en el modo de entender la dimensión afectiva del ser humano. La dimensión afectiva es —en términos de la racionalidad de la teoría política— la que nos permitirá establecer una distinción entre obediencia y servidumbre voluntaria.¹ Esta diferencia marca una cuña en los parecidos de familia existentes entre la teoría política hobbesiana y la teoría psicoanalítica freudiana, que nos proponemos pensar en relación a la ideología althusseriana.

Nuestra indagación comprende otra distinción conceptual: que la pulsión (*Trieb*) no es un instinto (*Instinkt*). Sobre esta distinción podemos trazar una línea demarcatoria básica entre lo *instintivo* del animal, que lo pone en relación con la fijeza de lo innato, y lo *pulsional* del hombre, que lo pone en relación con la experiencia de la cultura, del prójimo y la posibilidad de la crueldad. En este sentido, el concepto de goce lacaniano será la llave que nos permitirá acceder a la dimensión afectiva de la obediencia y el sometimiento, ya sea en relación al dispositivo de la “diversión en la crueldad”, la autoridad de la ciencia, la ideología, los medios de comunicación o el marketing político.

1. La construcción de la teoría del agresionismo innato

Que los seres humanos son naturalmente agresivos es una tesis que alcanzó una popularidad muy alta, y que motivó, como es de esperar, consecuencias de largo alcance, que arraigaron profundamente en nuestra sociedad. Sobre esta cuestión se explayó el antropólogo Ashley Montagu en su libro *La naturaleza de la agresividad humana* (1976), cuya tesis central surge de la controversia generada en el mundo científico y académico por la teoría que supone y explica al hombre como un asesino

¹ Racionalidad política que en tanto teoría dota de “inteligibilidad” a la relación entre dominadores y dominados.

por naturaleza. Esta idea aceptable y aceptada es discutida y desarticulada por Montagu, contra los científicos a los que denomina como “agresionistas innatos”.² Ellos entienden que la conducta y la motivación agresiva del ser humano se encuentra filogenéticamente programada, de lo cual se derivan consecuencias como la guerra o un inevitable nuevo holocausto.³ Contra ellos, Montagu sostiene que gran parte de las conductas agresivas, así como las no agresivas, son básicamente aprendidas. (Cf. Montagu, 1976:29) Y que no puede reducirse la cuestión de la conflictividad y la agresión humana a una explicación mono-causal sino que debe tenerse en cuenta cierta complejidad. En este sentido, cualquier respuesta que no surja de un tratamiento complejo debería ser, al menos, sospechosa. Por ello, este debate es, finalmente, sobre el modo de ser de las causas ideológicas, entendiendo en sentido amplio que la ideología implica, entre otras cosas, cómo una única causa subsume y asimila sobre sí al resto de causas que pueden explicar un fenómeno, y de la que luego resulta una explicación mono-causal, que en apariencia se presenta como compleja. *Pars pro toto*.

Así, que la idea del hombre como un asesino por naturaleza se haya vuelto aceptable, está vinculada en principio a un sentido común que se conforma, como todo sentido común, con lo que puede ver y está a su alcance. Lo que Althusser citando a Hegel llama “palpable” (*handgreiflich*) (Althusser, 2015a:94) En palabras de Montagu:

No es sorprendente, pues, que muchas personas acepten hoy como verdad la afirmación de que la violencia constituye una cualidad humana constitucional, y que el hombre mata a sus congéneres debido a la herencia recibida de ancestros homicidas. También esto ha sido enunciado por autoridades llenas de honores y reputación, y apoyado por personas respetables. Es sencillo: corresponde con lo que podemos ver a nuestro alrededor y explica gran parte de lo que nos inquieta profundamente del mundo. Y ante todo, el concepto del hombre como asesino casa con lo que creemos y hemos creído durante muchos siglos. (Montagu, 1976:30-31).

¿Por qué goza de tanto apoyo la idea de la agresión innata? Montagu nos explica que hay una reducción de la complejidad en la comprensión y divulgación del fenómeno

² Montagu lo hace a partir de evidencia empírica.

³ Algunos de los exponentes contra los que Montagu discute son: Konrad Lorenz, Robert Ardrey, Raymond Dart, Desmond Morris, Anthony Storr y Niko Tinberger.

de la violencia, que además se ve reforzado por profesores con reputación y laureles, científicos y escritores populares que mantienen vivo el mensaje de la incurable violencia humana, a los que se agregan expresiones literarias y cinematográficas. Se trata de trabajadores con capacidad en campos como el de la conducta animal, pero que al trasladar las conclusiones, que obtienen en sus respectivas áreas, al territorio que intenta dilucidar la conducta humana violenta, quedan en evidencia las debilidades argumentativas. Uno de ellos, Robert Ardrey, dramaturgo que supo popularizar y expresar con simpleza las ideas del científico Raymond Dart, para quien el ser humano en cuerpo y alma es la última palabra de la naturaleza en cuanto a depredadores armados. La historia debe leerse en tales términos a partir de la sencilla tesis de que el hombre pudo emerger desde el fondo porque era un asesino. Un asesino nato. (Cf. Montagu, 1976:32)

Esta idea también encontró aceptación en el mundo de las artes, entre personas cuya aproximación al campo de la conducta humana es más bien emocional que racional.

La novela de William Golding *El señor de las moscas*, un relato brillante y aterrador, ha sido leída por infinidad de jóvenes universitarios y alumnos de segunda enseñanza en las clases de inglés. Describe a un grupo de colegiales ingleses reunidos en una pequeña isla y su lucha por el liderazgo. Se dice que Golding afirmó que su propósito al escribir el libro era «buscar los defectos de la sociedad en los defectos de la naturaleza humana». Sea cual fuere su propósito, el efecto ha sido persuadir a miles de estudiantes de que los seres humanos son intrínsecamente malos.⁴ (Montagu, 1976:33)

⁴ Podemos advertir junto a Durkheim sobre el equívoco que implica buscar en los defectos de la naturaleza humana los defectos de la sociedad. Es decir, buscar la explicación de un fenómeno social a partir de un fenómeno psicológico, nos llevará, desde una perspectiva sociológica, a una explicación falsa. Yannis Stavrakakis explica, en esta línea, que el reduccionismo psicológico, “es decir la comprensión de los fenómenos sociopolíticos refiriéndolos a alguna clase de *substratum* psicológico, a una esencia de la psique, es algo que debe ser evitado con claridad. Como ha sido señalado correctamente por Wrong, el reduccionismo psicoanalítico en el estudio de los problemas sociopolíticos (tales como atribuir la guerra a estallidos de agresión reprimida, la revolución rusa a una revuelta con la «imagen del padre nacional», y el «nacionalsocialismo alemán» a una cultura paranoide, es decir, tratar a «la sociedad como un paciente» poseedor de un inconsciente colectivo o un superyó y que sufre un trastorno psicopatológico) ha conferido a los psicoanalistas una mezcla de mala reputación entre los historiadores, los sociólogos y los científicos políticos. (Wrong, 1994:172).” (Stavrakakis, 2014:13).

Al no ser un científico puede perdonarse a Golding por no comprender que la conducta de los colegiales no se deba a la naturaleza humana sino al ambiente y la educación de los colegios británicos. Como contraste Montagu relata un caso real en las islas Melanesias, donde un grupo de niños de edades de dos a doce años fueron dejados en un atolón, del que luego serían nuevamente recogidos. Quienes tenían que volver a buscarlos fueron demorados durante meses por una tormenta. Al volver finalmente a la isla, los niños se las habían arreglado muy bien *cooperando*, sin luchas o disensión o problemas de mando. “Los niños nativos se adaptan fácilmente al tipo de situación en que se encontraron los protagonistas de la historia; tales condiciones no les plantean desafío.” (Montagu, 1976:34) Esto se debe a que provienen de una cultura que sabe sobrellevar mediante la cooperación ese tipo de situaciones. En cambio, no es difícil imaginarse a los escolares ingleses que toma como modelo Golding, envilecidos por el ambiente del aparato ideológico de depravación infantil de una educación que incluye castigos físicos y una jerarquización muy rígida.

En el mismo sentido, continúa Montagu, encontramos la novela *La naranja mecánica* (1962) de Anthony Burgess, transformada en una película de Stanley Kubrick (1971) donde la violación, la brutalidad y el sistema punitivo son considerados como una naturaleza del hombre.

“Estoy interesado —dijo Kubrick en su momento— en la naturaleza violenta y brutal del hombre porque es un buen retrato suyo”. A lo que se agrega lo que en otra ocasión escribió uno de los teóricos de la agresión innata: “Estoy convencido de que es más optimista aceptar el criterio de Ardrey, en el sentido de que nacemos como monos erguidos y no como ángeles caídos, y los monos eran además depredadores armados.” (Montagu, 1976:35)

Sam Peckinpah es otro director que suscribe con entusiasmo a la visión de Ardrey: “La gente nace para sobrevivir. Tienen instintos que se remontan a millones de años atrás. Desgraciadamente, algunos de esos instintos se basan sobre la violencia en todo ser humano. Si no es canalizada y comprendida, estalla en guerra o en demencia.” (Peckinpah citado por Montagu, 1976:35) Estos novelistas y directores nos brindan un ejemplo de la *tendencia* que se tiene al pensamiento circular cuando no se domina el

tema sobre el que se está hablando.⁵ El pensamiento es circular porque se procede con una convicción que se ejemplifica en términos especulares, para luego retomar el ejemplo como prueba de la convicción. Es decir, se parte de la convicción de que la naturaleza humana reboza de crueldad y se escribe un libro o se filma una película o se escribe un artículo científico cuya historia prueba esa convicción, y así se derivan conclusiones.

Sin embargo, la razón más importante de que las personas acepten tan presto la acusación de criminales es que confirman y es confirmada por algo ya creído de antemano, pues el hombre —como— asesino no es más que la versión secularizada de una idea que prendió muy firmemente en la imaginación occidental durante muchos siglos: la doctrina del pecado original. (Montagu, 1976:38)

Cuando los agresivistas innatos afirman que en todo hombre hay genéticamente un instinto asesino, no hacen más que contar una historia previa pero con palabras diferentes: el relato religioso del pecado original, donde los hombres nacen, viven y mueren en pecado. Es una idea que intenta explicar el origen del mal y que precede al judaísmo y al cristianismo, ya que podemos encontrarla en pueblos más antiguos. El hombre era una criatura inocente que es tentada, sucumbe y cae. A la caída, el Viejo Testamento le incorpora la depravación moral del hombre que nunca vuelve a recuperar la inocencia primitiva. “Fui formado en inequidad; y en pecado me concibió mi madre” (Salmos 51, 5). El cristianismo reforzó, elaboró y expandió en Occidente esta tradición.

La versión cristiana de la doctrina de la depravación puede atribuirse principalmente a Pablo de Tarso —huelga decir que no existe idea semejante en las enseñanzas de Jesús—, pues fue Pablo quien predicó que el hombre es carnal y pecador. «En su carne no habita nada bueno», dice San Pablo. «El pecado habita en él». (Montagu, 1976:39)

Estas enseñanzas se elaboraron y desarrollaron en el seno de la Iglesia y se convirtieron en la doctrina aceptada en el mundo cristiano, con gran influjo durante siglos en la Edad Media. Se daba por sentado que el hombre tenía una naturaleza

⁵ Expresiones similares se multiplicaron en los años posteriores.

pecaminosa y las discusiones giraban en torno al origen, sobre cómo lavarlo, etc. Pero nunca se discutía la posibilidad de que no sea parte de la naturaleza humana.⁶

1.1. Darwinismo social y freudismo de baja intensidad

Ahora bien, hubo otros dos desarrollos sobre la aceptación del mal como naturaleza del hombre que nos interesa explorar críticamente. Uno de ellos se dio en el campo de la psicología y el psicoanálisis y el otro en el de la biología. El primero dirigido por Sigmund Freud y el segundo por Charles Darwin. Según Montagu, a pesar de sus magníficas contribuciones —que permitieron la elaboración de un campo teórico muy rico que llega hasta nuestros días— también contribuyeron a la confusión sobre la naturaleza violenta del ser humano. Particularmente en un grupo de textos dedicados al origen de la sociedad y a su devenir, de los que nos ocuparemos en otro sentido más adelante, Freud caracteriza a los hombres como bestias salvajes que no son capaces siquiera de preservar a su propia especie. Un *homo homini lupus* sobre el que se puede asentir con el sólo hecho de recordar las continuas atrocidades de la historia humana.

Análogamente Darwin sostuvo de manera explícita que el hombre había evolucionado desde animales no humanos. La conceptualización que estaba sugiriendo fue incomprendida por una mayoría que aún no podía asimilarlo. De allí la confusión y el uso de su teoría para justificar conductas atribuidas a la naturaleza agresiva de los hombres. En este sentido, podemos ver que Montagu comprende una diferencia entre Darwin y las interpretaciones que se hicieron del corpus teórico del psicoanálisis de Freud, ya que,

[Darwin] nunca pretendió que fuesen usadas como lo han sido, interpretándolas mal y aplicándolas a áreas que carecían de relación con su campo de estudio, con los consiguientes perjuicios. Sin embargo, sí habló de «la belicosidad de la naturaleza» y contribuyó

⁶ “El jansenismo, por ejemplo, culto cristiano del siglo XVII, mantuvo que el individuo se hace progresivamente maligno con la edad. El calvinismo mantenía que todo cuanto los humanos desean y hacen es pecado, que todas las obras humanas aparte de la fe cristiana son pecado, y que incluso las buenas obras de los cristianos son intrínsecamente malas aunque no se contabilizan en los divinos libros como pecado debido a la gracia de Cristo. La teología de los puritanos era esencialmente calvinista y entre otras cosas mantenía que la prueba de la naturaleza inherentemente perversa de los humanos yacía en su capacidad aparentemente limitada de gozo. Thomas Macaulay, el historiador inglés, describió sucintamente esta posición cuando escribió su Historia de Inglaterra: «Los puritanos no odiaban la caza del oso con perros porque produjese daño al animal, sino porque daba placer a los espectadores.»” (Montagu, 1976:39).

sin saberlo a fortalecer la creencia de que el hombre es belicoso en virtud de su estado natural y su herencia animal. (Montagu, 1976:42)

De la creencia del hombre como un ser belicoso por naturaleza, nació entonces el “darwinismo social” a partir de dos ideas complementarias: (1) que el mundo animal se caracteriza por una lucha feroz por la existencia, y (2) que la sociedad humana (que desciende por decantación de ese mundo animal) se caracteriza por la competencia desahogada y la agresividad. Allí, prevalece el más apto, que es entendido como el más fuerte, como el asesino más eficaz. El darwinismo social no es lo que propuso Darwin, no era su idea. Se trata de la tergiversación de sus ideas en pos del mito de la naturaleza violenta del hombre y la justificación de la inequidad social, de las asimetrías estructurales del libre mercado.⁷

Este proceso no está caracterizado por una salvaje lucha por la supervivencia entre miembros de la misma especie. No hay conflicto alguno en semejante lucha por la supervivencia. Sólo es una «lucha por la existencia», como la designó Darwin, en el sentido de que todo organismo se esfuerza por mantenerse y lo hace, quiera que no, en

⁷ Sobre lo que señala Montagu, encontramos a Eugenio Raúl Zaffaroni, quien en *La cuestión criminal* (2012), explica cómo para justificar el neocolonialismo y el liberalismo económico que pudiese controlar a los excluidos del centro del poder mundial, fue necesario un discurso legitimador que no tuviera un alto grado de elaboración, “y por eso estuvo a cargo de alguien también bastante raro, que fue Herbert Spencer, quien no era médico, biólogo, filósofo ni jurista sino ingeniero de ferrocarriles y que, además, decía que no leía a otros autores porque lo confundían. De ese modo logró concebir los disparates más increíbles de toda la historia del pensamiento, afirmando que llevaba a Darwin de lo biológico a lo social. El pobre Darwin carga hasta hoy el peso del llamado *darwinismo social*, cuando en realidad fue el buen don Heriberto [Spencer] quien lo concibió. Partiendo de que en la geología y en la biología todo avanza a propulsión por catástrofes, afirma que lo mismo sucede en la sociedad, y que los seres humanos que sobreviven son los más fuertes y de ese modo va evolucionando, incluso el ser humano en la historia. Este catastrofismo se carga a los más débiles, pero para Spencer esto es un detalle inevitable y sin mayor importancia.” (Zaffaroni, 2012:89) En esta línea, no había que ayudar a los pobres porque con la ayuda se los está privando del derecho a evolucionar. No es válido, entonces, llevar adelante ninguna clase de filantropía o impulsar la enseñanza obligatoria y mucho menos gratuita porque si no les cuesta nada, los pobres no la valoran y pueden terminar leyendo libros socialistas. Es la justificación —nos cuenta Zaffaroni— para la renuncia a cualquier plan social por parte de los gobiernos europeos, excepto si el “plan social” es el control policial de los insubordinados. Ahora bien, esto es posible en el contexto de una matriz hobbesiana que “envuelve nuestra cultura y, por lo tanto, requiere ser criticada, en tanto naturaliza un enfoque contingente sobre la conflictividad humana.” (Flax, 2013:49) La naturalización de la conflictividad humana está en solidaridad con la idea de que el hombre es instintivamente un asesino. Las derivaciones de este pensamiento, según Flax, pueden ser observadas en el proyecto neoliberal: el Estado mínimo debe asegurar la propiedad, y la población es abandonada al azar, en un contexto de lucha por la supervivencia (guerra de todos contra todos, darwinismo social) en la que triunfan los más aptos, es decir, esos a los que el Estado mínimo neoliberal les garantiza su propiedad y seguridad. “Si Hobbes describe un darwinismo *avant la lettre* en el estado de naturaleza, la función de la política, según algunos interpretes, es poner límites a ese darwinismo social, o como entienden otros, consolidar la desigualdad mediante el pacto de sujeción, el cual establecerá una sociedad piramidal y estratificada, pero pacificada en la medida en que se brinde seguridad a todos.” (Flax, 2016:220).

relación con otros organismos. El propio Darwin declaró que utilizaba el término «en un sentido lato y metafórico que incluye la dependencia de un ser con respecto a otro, y también (cosa más importante) la vida del individuo y el éxito a la hora de dejar la descendencia». (Montagu, 1976:45)

La palabra “competencia” ha sido entendida siempre en el sentido de una lucha de varios para alcanzar una meta. “Competencia” es la palabra que habitualmente se usa como sinónimo de “lucha por la existencia” y se olvida con frecuencia, de tanto insistir en la lucha, que la “cooperación” también es uno de los sentidos en los que puede entenderse la “competencia”. Es un aspecto no muy destacado de la “lucha por la existencia” que la cooperación lleva a los individuos o grupos a gozar de la supervivencia y no matarse unos a otros como en una guerra de todos contra todos.⁸ “Se ha pasado inmerecidamente por alto la cooperación como factor en la competitiva «lucha por la existencia», y especialmente en la evolución de las relaciones sociales.” (Montagu, 1976:47) La incompreensión del concepto revolucionario de Darwin, que permitió poner en crisis las concepciones de un mundo que había aceptado ciegamente los relatos de la religión cristiana, fue presentada como un ejemplo clásico de tergiversación. Creemos, en este sentido, que ocurrió lo mismo con la vulgarización de los textos de Freud, incapaces de ser pensados más allá de cierta literalidad, siendo utilizados para justificar posiciones previas necesitadas de alguna referencia bibliográfica que las autorice.⁹

Así entre un freudismo de baja intensidad y un darwinismo tergiversado en darwinismo social, los agresionistas innatos pudieron desplegar todo un arsenal para apuntalar la ideología de la naturaleza violenta del hombre. En este sentido, bajo la égida del pensador social inglés Herbert Spencer se desarrolló el darwinismo social que

⁸ En línea con Montagu: “Contra los agresionistas innatos, lo que se observa tanto en los primates no humanos como en las culturas más cercanas a la naturaleza es la ausencia de agresividad y de violencia y la existencia de comportamientos cooperativos. Los datos indican una prevalencia de conductas altruistas, cooperativas y pacíficas en la mayor parte de la historia evolutiva. La agresividad lejos de ser innata, aparece también como el resultado del aprendizaje. La violencia es el resultado de la interacción social en sociedades mal integradas, como ya planteaba Rousseau.” (Flax, 2016:233).

⁹ No es el caso del antropólogo Lévi-Strauss, quien comprendía muy bien el desafío y la potencia teórica del pensamiento de Freud. Esto queda claro en cómo propone que debe ser interpretado el relato freudiano del mito de la horda primitiva y el crimen primordial: “Con *Tótem y tabú*, Freud construyó un mito, y uno muy bello. Pero como todos los mitos, este no nos dice cómo sucedieron realmente las cosas: nos dice cómo necesitamos imaginar que sucedieron para tratar de superar las contradicciones.” (Levi-Strauss citado por Bernstein, 2012:222) Se trata desde esta perspectiva de huir de interpretaciones “literales” y reduccionistas, y pensar desde la teoría la propia potencia teórica.

extendió el concepto de estado de guerra de la naturaleza al estado de guerra del mercado.

Las amplias consecuencias sociales de esto son bien conocidas: terrible pobreza y enorme prosperidad codo a codo; baja esperanza de vida y alta mortalidad infantil y materna entre los pobres; educación limitada a las «clases superiores»; trabajo infantil, crueldad con los prisioneros; y *todo ello explicado por la cómoda creencia de que las víctimas del sistema debían culparse a sí mismas de su miseria.* (Montagu, 1976:49. Subrayado nuestro)

Es decir, que los oprimidos asuman con naturalidad su condición de oprimidos. O parafraseando a Spinoza: que los oprimidos luchen por su opresión (su sometimiento) como luchan por su salvación.

La racionalidad del mundo financiero y comercial se nutre del darwinismo social (en tanto práctica ideológica) que se sustenta en la interpretación (en tanto práctica teórica) de la agresividad innata del ser humano.¹⁰ Así, el nuevo hombre de negocios no está motorizado por el deseo de mantenerse a sí mismo o a su familia, sino por los imperativos de supervivencia del instinto asesino en cada uno de nosotros. Esta es la línea de Antony Jay en *Corporation man* (1972), quien considera que el siglo XXI será el siglo del Hombre Corporativo y que los cárteles internacionales de negocios serán los que asumirán los gobiernos de la Tierra, ya que la organización de la sociedad humana es inmutable y jerárquica y sus relaciones determinadas genéticamente. Basta echar una mirada sobre el mundo de hoy para ver cómo la profecía se está cumpliendo en buena medida.

La creencia en la agresividad innata del hombre permite justificar las formas más extremas a la que puede llegar la conflictividad humana. Ejemplo de ello es la creencia que supone a la guerra como una ley de la Naturaleza que de tanto en tanto se hace presente para podar el huerto y restablecer el equilibrio universal. Idea que Montagu rechaza:

La sociedad no es un huerto, la naturaleza no es una fuerza consciente que elija quién va vivir, quién va a morir; y en cualquier caso la

¹⁰ Entendemos como “práctica” a “un proceso social que pone agentes en contacto activo con lo real y produce resultados de utilidad social.” (Althusser, 2015a:103).

metáfora está mal elegida, porque la poda suprime las ramas viejas y débiles a fin de que las jóvenes y más fuertes puedan tener más aire y alimento para vivir. La analogía con la guerra, donde quienes mueren siempre primero son los jóvenes y fuertes, sería ridícula si no fuese tan trágica. (Montagu, 1976:52)

Este tipo de creencia es producto de la convergencia de la posición moral del pecado original y una convicción intelectual sobre la evolución en términos del darwinismo social. A ello se suma una interpretación de Freud, sobre la que nos detendremos en el siguiente apartado por estar, a nuestro juicio, comprendida dentro de un enfoque reduccionista. Estos tres elementos entrelazados arrojan la base sobre la cual es posible que se instalen y mantengan las creencias a partir de las cuales los agresionistas innatos producen su teoría, en un juego que enlaza la práctica teórica y la práctica ideológica.

2. Freud: mito científico, ambivalencia afectiva y servidumbre voluntaria

Partiendo de un eje convergente al de una investigación sobre las teorías de la agresividad innata, Richard J. Bernstein (*El mal radical. Una indagación filosófica*, 2002) sostiene que Freud permite esclarecer cuestiones relativas al mal que no han sido adecuadamente abordadas por los filósofos moralistas, y que, como sugeríamos en el apartado anterior han sido tomadas literalmente y vulgarizadas por los teóricos de la agresividad innata. No vamos a negar que los textos de Freud puedan prestarse a ese tipo de interpretaciones, ni que sus afirmaciones se acerquen peligrosamente a esas conclusiones. Sin embargo debemos destacar algunas cuestiones, ciertos matices, que de no ser bien comprendidos alimentan, por vía de la simplificación, creencias erróneas y desperdician la densidad teórica que sus escritos ofrecen.¹¹

¹¹ La simplificación y el desperdicio teórico no es lo que caracteriza la partida que se lleva adelante en la interpretación lacaniana de la obra de Freud. En este sentido, Althusser define como un mérito teórico a la lectura que Jacques Lacan hace de los textos de Freud. Claro que en este mérito teórico se juega, para el filósofo francés, un paralelismo sobre su propio mérito teórico en la lectura de Marx. “Marx —nos dice Althusser— fundó su teoría sobre la base del rechazo del mito del «*Homo Economicus*». Freud fundó su teoría sobre la base del rechazo del mito del «*Homo psychologicus*». Lacan vio y comprendió la ruptura liberadora de Freud. La comprendió en el sentido pleno de la expresión, tomándola estrictamente en su rigor, forzándola a producir sin tregua ni concesión sus propias consecuencias. Puede, como cualquiera, equivocarse en los detalles, incluso en la elección de las referencias filosóficas, pero le debemos lo esencial.” (Althusser citado por Gillot, 2010:14) Se trata de un doble rechazo a las lecturas esencialistas, en clave humanista, que se hacen de la teoría marxista y del psicoanálisis. Doble rechazo que ubica a Althusser en el marco general de un retorno a Marx y a Lacan en el de un retorno a Freud, y que pone en

Uno de los escritos de Freud más provocativos es sin dudas *Tótem y tabú* (1913). Obra de especial significado para Freud, que lo siguió a lo largo de su producción teórica y sobre la que volvió reiteradas veces hasta el fin de su vida. En ella, su relato más conocido se encuentra en el último de los cuatro ensayos que la componen: “El retorno infantil al totemismo”. Allí, en la búsqueda de una explicación psicoanalítica del totemismo, se desarrolla la historia del despótico padre de la horda primitiva que posee a todas las mujeres de la horda, desplazando a sus hijos y al resto de varones jóvenes. Esto genera entre sus hijos sentimientos *ambivalentes*, es decir, a la vez que lo aman y lo honran, también lo odian y le temen. Así, un día,

los hermanos que habían sido expulsados se reunieron, mataron y devoraron a su padre, poniendo fin a la horda paterna. Unidos, tenían el coraje como para hacerlo, y tuvieron éxito en algo que les hubiera resultado imposible individualmente. [...] Caníbales salvajes como eran, no es necesario aclarar que devoraron a su víctima, además de matarla. El violento padre primitivo había sido seguramente el temido y envidiado modelo de cada miembro de la asociación de hermanos; al devorarlo conseguían identificarse con él, adquiriendo cada uno una dosis de la fuerza de aquel. La comida totémica, acaso el festival más antiguo de la humanidad, vendría a ser una repetición y conmemoración de ese acto criminal, que fue el comienzo de tantas cosas: de la organización social, de las restricciones morales, y de la religión. (Freud 1991:141/142)

Con este “mito científico”, nos explica Bernstein, Freud intentó aplicar de manera sistemática los descubrimientos del psicoanálisis al campo social: al origen de la organización, la moral, la política y la religión. Sin embargo, no debe intentarse

valor, nuevamente, la riqueza teórica que contiene la obra de ambos pensadores. Mauro Pasqualini, en relación al impacto que las reflexiones de Lacan tuvieron sobre Althusser, explica que: “Althusser reivindicaba la manera en que Lacan se esforzaba para dales a los conceptos freudianos su verdadera teoría, *que no se podía encontrar ni en la biología ni en la psicología*. Y esto fundamentalmente porque, según argumentaba Althusser, el objeto del psicoanálisis era la experiencia mediante la cual se constituyen los sujetos, es decir, cómo un niño deviene un sujeto social. Junto con el elogio a Lacan por perfeccionar los términos del psicoanálisis, lo que rescataba Althusser era que la ruptura del psicoanálisis y del marxismo con la ideología burguesa consistía en que, en ambos casos, se cuestionaba la concepción del sujeto bajo la forma del yo. O, en palabras de Althusser: «Freud [...] nos descubre que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego, centrado sobre el “yo”, la “conciencia” o la “existencia”. [...] Que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene “centro” salvo en el desconocimiento imaginario del “yo”, es decir en las formaciones ideológicas en las que se “reconoce”.»” (Pasqualini, 2016:190/191. Subrayado nuestro).

interpretar al asesinato del padre de la horda como un evento único y cronológicamente datable, sino como algo repetido a lo largo del tiempo, incluso considerando que dicho crimen probablemente jamás haya ocurrido.¹²

Luego del crimen, los hermanos se confraternizan solidariamente en pos de garantizar la seguridad de sus vidas. Intentan no repetir el destino del padre. Así surge la prohibición social del fratricidio que se suma a la prohibición de matar al tótem. Mucho después esta prohibición dejó de ser sólo para los miembros del clan de hermanos y asumió la forma del imperativo moral “no matarás”. Desde entonces la sociedad se basa en “la complicidad del crimen compartido; la religión se basa en el sentimiento de culpa y el remordimiento inherentes; mientras que la moral se basa en parte en las exigencias de esa sociedad, y en parte en la penitencia requerida por el sentimiento de culpa.” (Freud, 1991:146).

En su indagación, Bernstein se pregunta cómo se vincula la historia de la horda primitiva con el problema del mal, que en esta línea conectamos al problema de la agresividad innata a la que nos referimos en el anterior apartado. “Anticipemos —nos explica— diciendo que Freud utiliza esa historia para mostrar la profunda ambivalencia que signa a la psique humana, una ambivalencia en la que se internalizan y reprimen los impulsos homicidas, pero sin erradicarlos nunca del todo.” (Bernstein, 2013:214) Antes de llegar al mito de la horda primitiva como explicación del origen de lo social, la religión y la moral, partes de un conjunto mayor que podríamos denominar con la categoría del orden, veremos algunas tesis sobre el tabú, la exogamia y el totemismo.

¹² Para Paul-Laurent Assoun, el “mito científico” de Freud no se añade a la serie de mitos producidos por las sociedades y las culturas, sino que brinda la clave mitológica que se esconde tras toda “poetización de los orígenes”. “Esto es algo que nos permite salirnos del mito y lo convierte en un potente operador de «desmitificación»; es un mito «científico» en el sentido de que es «de-mistificador» por naturaleza.” (Assoun, 2006:84) El mito freudiano tiene la característica de “inducirse” de la experiencia clínica, no de ser sólo el buen mito que da respuesta a la cuestión del Origen. Al inducirse de la experiencia clínica, “Freud inscribe en él su hipótesis de que el «complejo del padre» (*Vatercomplex*) es el «prejuicio necesario» de esa experiencia. Es innegable que estamos ante «un círculo», pero es el del propio sujeto inconsciente, que sólo se relaciona con su deseo por esa relación inaugural con lo prohibido.

Así pues el *Vatermord* sería, más aún que el «significado» fundamental de todo mito, la «cláusula» que experimenta el saber psicoanalítico, el lugar donde éste se inscribe, al producir ese mito, su «cientificidad». Al mismo tiempo es «el mensaje» del psicoanálisis a las ciencias del hombre y de la cultura: no se debe repetir, en el terreno de la ciencia, el propio gesto inaugural de la *Kultur*, es decir, ¡el rechazo al Asesinato del Padre!

Una consecuencia concreta es que la búsqueda de cualquier otro «mito» refleja inexorablemente la complacencia en el imaginario mítico (algo que ilustra lo que el psicoanálisis tiene que decir de la *actualidad* del malestar en la Cultura).” (Assoun, 2003:84).

Partiendo del estudio de las sociedades primitivas, Freud rechaza la idea de la aversión natural al incesto, que funciona como ley básica a partir de la cual se estructura la organización social. Al contrario, cree que no hay aversión natural sino una tendencia natural a él. De aquí la íntima relación entre incesto y tabú, y el rol de éste último para prevenir el incesto. Desde una edad muy temprana el niño realiza una elección de objetos que es incestuosa y que están prohibidos: su madre y su hermana. Al crecer, el niño se libera de esas atracciones incestuosas pero quedan incestuosas fijaciones de la libido en la vida inconsciente. “En realidad, uno jamás se libera por completo de la atracción incestuosa, se la reprime, y esta se vuelve inconsciente.” (Bernstein, 2013:214) Así, los deseos incestuosos que se destinan a ser inconscientes, “todavía son considerados por parte de los pueblos salvajes como peligros inmediatos, contra los cuales hay que aplicar las más severas medidas de prevención.” (Freud, 1991:17) El tabú (cuyo significado es doble: “sagrado”, por un lado y “siniestro”, “peligroso”, por otro) es más primitivo que las prohibiciones religiosas y morales; parece no tener fundamento y es de origen desconocido. En este sentido, para Freud, los rastros del tabú permiten dar cuenta del poder psíquico de las prohibiciones que estructuran el orden social. Por ello, en la persistencia de los tabúes también persisten los deseos originales de hacer lo que está prohibido. Hay aquí una similitud entre tabúes y neurosis obsesiva. Lo que explica la actitud de ambivalencia hacia el tabú es que éstos persisten junto a la persistencia —también— de los deseos prohibidos, es decir, que se desea inconscientemente violar el tabú pero se le teme, y porque se le teme se lo quiere violar. El miedo es más fuerte que el deseo: como en el complejo de Edipo, el deseo del varón por su madre no desaparece del todo, se lo reprime y se lo hace inconsciente. Así, en el tabú del incesto “hay un intenso deseo de violarlo y un miedo, un horror a hacerlo.” (Bernstein, 2013:216)

Ahora bien, hasta aquí tenemos el complejo de Edipo en relación a la madre (al tabú del incesto y a la relación ambivalente hacia él: inconscientemente se lo quiere violar pero se le teme), pero este complejo trata principalmente sobre la relación del niño con el padre. Bernstein, siguiendo a Freud, explica que el complejo de Edipo nos ayuda a esclarecer el fenómeno del totemismo: el animal totémico es el sustituto del padre. Y la festividad totémica es el acto de devorar e identificarse con el padre. La relación de ambivalencia con el padre tiene que ver con que se lo mata y luego se lo lamenta.

El psicoanálisis ha revelado que el animal totémico es en verdad un sustituto del padre; y esto se ajusta al hecho contradictorio de que, aunque matar al animal está prohibido por regla, matarlo es una ocasión festiva, con el detalle de que se lo mata y luego se lo lamenta. La actitud de ambivalencia emocional, que hasta hoy caracteriza el complejo del padre en nuestros niños y que a menudo subsiste en la vida adulta, parece extenderse al animal totémico en su capacidad de sustituir al padre. (Freud, 1991:141)

Más allá de poder condenar o admirar a Freud o reflexionar cuán en serio debe tomarse su mito sobre el origen del orden, Bernstein, con el objetivo de indagar sobre el mal, hace explícito lo que en Freud aparece como importante: la ambivalencia es la esencia de la vida humana; ambivalencia que llega a los estratos más profundos de nuestro inconsciente y que no debemos tomar como un término genérico sino con un significado más agudo y acotado. La ambivalencia no se define a partir de una pasión o emoción clara y distinguible o identificada y delimitada conceptualmente como el amor, el miedo, etc., sino que mantiene la oposición del tipo si/no, ya que afirmación y negación son simultáneas e inseparables y se hallan así en distintos sectores de la vida mental. (Cf. Laplanche y Pontalis, 2006:26) En otros términos, la ambivalencia no se trata de una relación de exclusión entre distintas pasiones sino de una relación de inclusión en la que una y otra pasión conviven al mismo tiempo.

En este sentido, el conflicto edípico es ambivalente (*ambivalenz Konflikt*), ya que, por ejemplo, se tiene un amor fundamentado y un odio justificado por la misma persona. Por ello, en los casos de apego emocional a una persona, detrás del amor se da una hostilidad inconsciente y ésta ambivalencia nunca se supera con un éxito completo, ni puede ser controlada del todo debido a que se ubica en los pliegos del inconsciente. En clave política, Alejandra Adela González propone leer el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* (1576) de La Boétie no como un tratado crítico contra la tiranía (*el Contra uno*) sino como una investigación que dé cuenta de las estructuras de sometimiento que se articulan en el lazo social. Es en este sentido que la autora señala un vínculo entre la ambivalencia freudiana y el sometimiento político —ese “enigma” de la subjetividad que viene a plantear el concepto de “servidumbre voluntaria”— en la relación entre dominadores y dominados.

¿No se asocia esta decepción [la del pueblo que se vuelve tirano] del buen Étienne, como lo llama Charles Le Teste, con el mito de la horda primitiva que relata Freud en *Tótem y tabú*? Allí los hijos aman y odian al padre al mismo tiempo. Lo odian porque les arrebató las mejores hembras y las más suculentas piezas de caza, pero también lo aman porque les gustaría ser fuertes y poderosos como él. Sufren, es cierto, pero el dolor no es la base de ninguna política solidaria. También puede ser la fuente del resentimiento y de la larga cadena de crímenes que ve La Boétie en la historia humana. (González en La Boétie, 2014:LXXIV)

Los rastros del tabú que, como la ambivalencia, no desaparecen por completo brindan claridad sobre la naturaleza y el origen de la conciencia. La conciencia del tabú es el sentimiento de culpa por la violación del tabú, por lo que esta conciencia del tabú es la forma más temprana con la que se presenta la conciencia en tanto fenómeno. “La conciencia interna es la percepción interna del rechazo de un deseo particular que opera en nosotros.” (Freud, 1991:68) Así, en relación a la indagación sobre el mal, Bernstein sostiene algo de particular interés para nosotros:

Si se caracteriza al mal como la violación de las prohibiciones morales, como una violación de los dictados de la conciencia moral, entonces la *tentación* del mal no es erradicable. Una ética de la honestidad exige que reconozcamos eso como un rasgo constitutivo de nuestras vidas. Podría parecer que Freud viste con ropas psicoanalíticas modernas aquella vieja visión hobbesiana del hombre en estado de naturaleza. Pero Freud es mucho más radical y perturbador que Hobbes. Para este hay una respuesta *racional* y adecuada a lo que descubrimos (o postulamos) sobre el carácter psicológico de los seres humanos en un estado de naturaleza. Pero eso es lo que Freud niega. Tenemos que aprender a vivir con esa profunda e irrevocable ambivalencia, no podemos contenerla o controlarla racionalmente. (Bernstein, 2013:219)

Los deseos inconscientes de violar las prohibiciones morales no pueden ser eliminados o descartados en un movimiento de la razón consciente. Así, en este sentido y contra lo que en el apartado anterior veíamos que postulaba Montagu, es grosero

pensar a la doctrina freudiana como una versión secular de la doctrina cristiana del pecado original, ya que la ambivalencia psíquica no es producto de una caída en el pecado o por una elección libre, un acto del libre albedrío. Por lo cual, no habría razón para juzgar o culpar a los seres humanos por algo inextirpable y universal como su ambivalencia psíquica. Se trata de una estructura y no de una naturaleza, y es en esto en lo que estriba mucho de la riqueza del pensamiento freudiano.¹³

Es válido en este punto retomar el relato del mito de la horda primitiva y advertir que la argumentación de Freud padece de circularidad. En una primera lectura estamos ante el recuento histórico del origen del orden social que se vale de la experiencia psicoanalítica con niños y neuróticos. Sin embargo, en una segunda lectura se vuelve evidente cuál es la lógica de la estructura narrativa. Si nos situamos antes de que los hijos asesinaran al padre, éste estaba en posesión de las mujeres de la horda y amenazaba con matar a quienes infringieran sus posesiones femeninas. A pesar de ello, no parecía existir horror al incesto o alguna forma de ambivalencia emocional. ¿No es la ambivalencia universal? ¿Por qué el padre no la siente? Este es el bache en esta historia: los hijos sienten una ambivalencia psíquica universal que su padre no siente. Por ello, puede entenderse como un relato que *explica una estructura y no una naturaleza*, y además, como Bernstein sostiene, esto se debe al hecho de que Freud ofrece un relato que intenta explicar una relación del origen del tabú. Y es a ese fin, para que el relato funcione, que “Freud tiene que *presuponer* que los hijos sienten una ambivalencia psíquica que su padre no padece.” (Bernstein, 2013:220) La circularidad argumentativa y el bache señalado en el relato toman otro sentido, que ponen en valor la intención teórica de Freud, a partir de las palabras de Lévi-Strauss: “Con *Tótem y tabú*, Freud construyó un mito, y uno muy bello. Pero como todos los mitos, este no nos dice cómo sucedieron *realmente* las cosas: nos dice cómo necesitamos imaginar que sucedieron para tratar de superar las contradicciones.” (Lévi-Strauss citado por Bernstein, 2013:222)

De allí que el hincapié esté puesto en lo que sucede después de matar al padre, en el acto de devorarlo que Freud interpreta como una forma de identificación psíquica con el padre. La interpretación del relato supone aquello que se intenta explicar: la

¹³ En relación a la estructura, pensemos en los términos “horda” (*Horde*) y “horda primitiva” (*Urhorde*), que vienen a significar la idea de un grupo humano cuyos lazos son rudimentarios o poco integrados. ¿No será la violencia producto de sociedades rudimentarias o poco integradas?

visión psicoanalítica que tiene la dinámica del inconsciente. Por ello, en el relato, luego de devorar al padre y producirse la identificación, sobreviene en los hermanos de la horda un sentimiento de culpa por el crimen cometido. Freud ve en los hermanos los mismos sentimientos que pueden observarse en acción en los ambivalentes complejos paternos de niños y pacientes neuróticos. Es decir, se odia al padre por ser el obstáculo de las ansias de poder y deseo sexual, pero también se lo ama y se lo admira (la oposición del tipo si/no). La eliminación del padre satisface el odio y efectiviza la identificación, mientras que el afecto, contenido durante ese tiempo, luego se hace sentir en forma de remordimiento que coincide con el sentimiento de culpa de todo el grupo. Así,

el padre muerto se hizo más fuerte de lo que había sido en vida; los hechos tomaron el curso que a menudo les vemos seguir en los asuntos humanos hasta hoy en día. Lo que hasta entonces había sido impedido por su existencia concreta fue de ahí en adelante prohibido por los hijos mismos, de acuerdo con el procedimiento psicológico que nos es tan familiar en psicoanálisis bajo el nombre de “obediencia diferida”. Revocaron su acto prohibiendo matar a su tótem, el sustituto de su padre; y renunciaron a sus frutos resignando toda pretensión sobre las mujeres, que ahora eran libres. Y así crearon, a partir de su sentimiento de culpa filial, los dos tabúes fundamentales del totemismo, que por esa misma razón corresponden inevitablemente a los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo. Quienquiera que contraviniera esos tabúes se hacía culpable de los dos únicos crímenes de los que ocupaba la sociedad primitiva. (Freud, 1991:221)

Freud, sostiene Bernstein, no intenta explicar el origen de la ambivalencia psíquica, sino que presupone que en los hombres primitivos podemos ver el padecimiento de la misma dinámica psíquica de los niños y neuróticos que se observan en la clínica del psicoanálisis. Freud no llama “salvajes” o “primitivos” a los hombres porque los considere inferiores en un sentido histórico o porque son por naturaleza agresivos. Al contrario, está haciendo notar que esos fenómenos psíquicos primitivos están también presentes en la sociedad civil moderna.

El mito histórico de Freud pretende explicar el origen del orden (social, moral, religioso) y presupone la visión psicoanalítica de la ambivalencia, la identificación, la

culpa, etc. Es en este sentido en el que se debe apreciar —reiteramos— la observación de Lévi-Strauss: se trata de leer el mito no para saber cómo verdaderamente sucedieron las cosas, sino para imaginar cómo sucedieron y tratar de superar las contradicciones.¹⁴ Imaginar cómo sucedieron las cosas tiene por objeto la superación de las contradicciones; superación que podríamos entender como principio de emancipación. Se trata, por lo tanto, de lo opuesto a justificar o buscar en ellas (en las contradicciones) la razón de ser de un orden político que tendría por objeto someter a los sujetos.

3. Hobbes: estado de naturaleza y Cosa imposible

Luego de advertirnos acerca de la condición o estado de *guerra de todos contra todos* por la ausencia de un poder común que atemorice a los hombres, Thomas Hobbes, en *Leviatán* ([1651] 2013), nos informa que esa guerra no consiste sólo en batallar, ya que su naturaleza “consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario.” (Hobbes, 2013:102) En otros términos, se trata de la guerra no sólo en *acto*, sino —también— en *potencia*.

En este sentido, la teoría política hobbesiana se construye sobre dos elementos conceptuales interdependientes: el *estado de naturaleza* y el *contrato*. El primero es ese “no-lugar” donde el conflicto es el núcleo de las relaciones naturales entre las personas y contra el cual Hobbes antepone las relaciones no naturales sino políticas entre las personas. De las relaciones naturales y conflictivas entre las personas, el *estado de naturaleza*, emana la llave maestra de lo político —zona artificial y construida— que es el *contrato*.¹⁵ Así, se puede afirmar que el *contrato* es el modo que encuentra Hobbes

¹⁴ En línea a Claude Lévi-Strauss encontramos a Slavoj Žižek, que en referencia al concepto de lo Real lacaniano como entidad que nos permite construir *a posteriori* la explicación de las deformaciones de la estructura simbólica, sostiene: “El ejemplo freudiano más famoso de una entidad real de este tipo es obviamente el parricidio primordial: sería insensato buscar sus huellas en la realidad prehistórica, pero se ha de presuponer de todas maneras si queremos explicar el actual estado de cosas. Lo mismo sucede con la lucha primordial a muerte entre el amo (futuro) y el esclavo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel: no tiene sentido tratar de determinar cuándo este acontecimiento pudo haber tenido lugar; se trata precisamente de que se ha de presuponer, de que constituye un argumento de fantasía implícita en el hecho mismo de que la gente trabaja —es la condición intersubjetiva de la llamada relación instrumental con el mundo de los objetos.” (Žižek, 2014:213).

¹⁵ Sheldon S. Wolin sostiene en referencia a Maquiavelo, Lutero, Calvino y Hobbes que “los cuatro coincidían en su respuesta al caos: este era material para la creatividad, y no un motivo para la resignación.” Tanto “para Maquiavelo, los reformadores protestantes y Hobbes, la condición humana presentaba posibilidades latentes, pero excitantes, que invitaban a los hombres a dominarlas. Ya fuera de forma política o religiosa, el desorden suscitaba el impulso a construir sociedades.” (Wolin, 1974:260/261).

para exorcizar *eso* no definido *anche se* definitivo y tan humano —demasiado humano— denominado *estado de naturaleza*.

Ahora bien, el estado de naturaleza hobbesiano no es un punto lejano en el pasado ni un estado previo o “una *condición cronológicamente* anterior a la sociedad civil” (Rinesi, 2011:177) sino que es, todo lo contrario, un macabro acompañante, una posibilidad siempre presente que acompaña —de manera inherente y en cada etapa de su desarrollo— a la sociedad. “Estaba presente todas las noches, cuando los hombres se encerraban en sus casas, consiguiendo solo dejar adentro al miedo.” (Wolin, 1974:282) El “estado de naturaleza” es el terrible recordatorio del estado de fragilidad del orden político. La amenaza latente hacia la que todo iría si el contrato se revierte. De aquí que en Hobbes se puede pensar la filosofía política como un pensamiento sobre el orden que encuentra su materia, inspiración y justificación en *eso* contra lo cual se levanta: la nada política.

Si se me permitiera ponerlo con una fórmula simple, diría que el estado de naturaleza es en Hobbes la conceptualización —quizás también la *estilización*: una conceptualización curada de rarezas, despojada de historia “concreta” y llevada a las últimas consecuencias lógicas— de la guerra civil. (Rinesi, 2011:178)

Librados a la condición de la nada política (ficción teórica que es el *estado de naturaleza* y que la guerra civil materializa), los hombres se matan unos a otros (como lobos). ¿Y por qué se matan los hombres unos a otros (como lobos)? El capítulo XIII, titulado “De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y su miseria”, ofrece al menos tres razones de discordia entre los hombres. Tres *fundamentos* para el desacuerdo: la *competencia*, la *desconfianza*, y la *gloria*, que el autor desarrolla de la siguiente manera:

La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea

directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido. (Hobbes, 2013:102)

Ahora bien, más allá del nombre que el autor les está dando a las causas con las cuales identificar la dinámica y el devenir de los hombres en estado de naturaleza, es posible pensar no tanto en un conjunto de elementos y más en un objeto de deseo o *deseo mimético*, es decir, el deseo del objeto deseado por el otro como el *elemento* que dinamiza la vida (y la muerte) en el “estado de naturaleza”.¹⁶

Dicho de otro modo, lo que aquí interesa no es el descubrimiento de un determinado conflicto (discordia) particular, sino de la “lógica” que estructura y organiza las relaciones antagónicas entre los hombres. Lógica a la cual se le da el nombre de *estado de naturaleza* y que se sugiere ubicar en el registro de lo Real (Cf. Rinesi, 2011:191), así como en relación al concepto de *goce* de Jacques Lacan.

Lo *real*, se recuerda, es ese núcleo duro que se resiste a la simbolización, “que no se deja atrapar por las redes de lo simbólico, que persiste en su lugar y siempre vuelve a él. Y respecto al cual, naturalmente [y en relación también al estado de naturaleza hobbesiano], no importa saber si ha “tenido lugar”, si “realmente” ha ocurrido, ni mucho menos investigar cuándo o dónde es que ha ocurrido.” (Rinesi, 2011:191) (Cf. Žižek, 2014:213) Es más: en la realidad y en realidad no ha ocurrido, sin embargo ejerce una causalidad estructural y produce efectos en la realidad simbólica de los sujetos. “No existir” y *producir efecto* es la extraña paradoja de lo real lacaniano.¹⁷

Goce (*Jouissance*, *Genuss*) debe distinguirse del placer (*Lust*). El goce es el placer más allá del principio de placer; es el placer en el dolor (“*Lust im Unlust*”), la

¹⁶ En relación a los debates en torno a cuál sería el objeto por el cual los hombres hobbesianos se matan unos a otros como lobos, es decir, al intento de fijar uno u otro objeto de manera precisa, Eduardo Rinesi sostiene que “quizás no sea necesario «fijar» ese antagonismo a un tipo específico de conflicto más o menos identificable, porque quizás lo que interese sea el descubrimiento hobbesiano de la lógica del antagonismo *como tal*. Es posible que los hombres, en Hobbes, se peleen por las mujeres, o por el prestigio, o por el poder. Pero es posible también que podamos pensar a «las mujeres», «el prestigio» y «el poder» menos como un conjunto de entidades más o menos identificables que como el nombre que le damos a un objeto de deseo que es siempre, como nos recuerda Hilb siguiendo en esto a René Girard, deseo mimético, «deseo del objeto deseado por el otro.» (Rinesi, 2011:190).

¹⁷ Es en referencia al *Real* que forma parte de la triada *Real*, *Simbólico*, *Imaginario* (RSI) de la tópica lacaniana.

paradójica satisfacción producida por un encuentro doloroso con una Cosa. Avanzaremos sobre el concepto del goce en otro apartado.

4. La horda primitiva: lo Real como *natural condition of mankind*

La época de crisis, el *desorden del mundo*, es lo que posibilita el gran enunciado de la filosofía política. Las cosas se derrumban produciendo un vacío por la disolución de las relaciones políticas y la interrupción de los vínculos de lealtad. Nadie puede dar significado a las inestabilidades, es decir, *un orden temporal de palabras que representen un orden temporal de cosas*. Es cuando lo *Real* irrumpe en escena.

Así, si toda la filosofía política nace para procurar un *orden temporal de palabras que representen un orden temporal de cosas*, el encuentro con lo *Real* (lacaniano) es el encuentro con aquello que se resiste a la simbolización, que se resiste a entrar en el lenguaje: “el punto traumático que siempre se yerra, pero que pese a eso siempre regresa, aunque intentemos [...] neutralizarlo, integrarlo al orden simbólico.” (Žižek, 2014:104) En este contexto lo traumático-real es eso que Sigmund Freud denominó como la “horda primitiva”: el origen traumático e imposible de simbolizar de la *Kultur*, que encuentra su análogo y/o antecedente conceptual en el tándem hobbesiano “estado de naturaleza”/*Leviathan*.¹⁸ Al respecto, Montserrat Herrero nos informa que,

El principal punto de contacto de ambas cosmovisiones [la de Hobbes y Freud] tiene que ver con la necesaria coacción que debe imponer cualquier orden civilizatorio al individuo originalmente pulsional, el cual tiene una relación con sus semejantes siempre sospechosa, siempre mezclada de envidia, odio y miedo. Las nuevas reediciones de la antropología materialista marcadas por el deseo de placer vuelven una y otra vez a la tragedia de la incapacidad de reconocerse en el otro. (Herrero, 2012:138)

En el mismo campo interpretativo se encuentra un notable trabajo de Ariana Reano, quien nos sugiere “parecidos de familia” entre Hobbes y Freud. Hay en ambos autores una preocupación común respecto al desorden radical de lo social y la necesidad de orden, así como también, respecto a los vínculos humanos y a la necesidad de

¹⁸ Según explica Reano, A. (2009) y sugiere Grüner, E. (2005).

encontrar un fundamento a la autoridad política y a su legitimidad. De allí que, para Reano, Hobbes y Freud pueden ser caracterizados como “pensadores del (des) orden”. Por ello:

La concepción de la cultura, entendida por Freud como forma de represión de las pulsiones, podría ser asimilada con la noción hobbesiana de la sociedad entendida como freno al instinto de la naturaleza humana violenta, propia del hombre lobo del hombre. (Reano, 2009:127)

El costo de vivir en sociedad implica la imposibilidad de ejercer ilimitadamente la libertad y la igualdad si se quiere garantizar cierta seguridad. El *Leviathan* hobbesiano y la *Kultur* freudiana, comprenden la figura de la Ley reguladora de la violencia primigenia sin la cual no es posible el orden social. Se trata de un orden que, sin embargo, no puede realizarse plenamente. “Lleva inscripto en sí un conflicto originario entre orden y caos del que no puede desligarse.” (Reano, 2009:127)

Hobbes y Freud encuentran, ambos, su inspiración, materia y justificación en eso que Wolin denominó “desorden del mundo”. De aquí que no se pueda escapar de la fragmentación de los lazos sociales: a pesar del Estado, el Derecho o la *Kultur*, el estado de naturaleza (o la horda primitiva) es siempre un macabro acompañante que implica la imposibilidad de la sociedad como un todo cerrado, ya que lo que la hace posible —nos explica Reano— impide su institución definitiva. Respecto a esto, y en sentido similar, Eduardo Grüner señala una distinción constitutiva entre la Ley Antigua y la Ley Moderna: la Ley Antigua se caracterizaba por la prohibición del deseo (encarnada en las Tablas de la Ley), mientras que la Ley Moderna (encarnada en el *Leviathan* o *Kultur*) se caracteriza por asumir cierta condición trágica, de inevitabilidad de la transgresión: no prohíbe el deseo, ya que se asume que éste es irreductible, y que es posible que las normas se transgredan. Por lo tanto, no se trata de abolir el deseo sino de coaccionar —*a posteriori*, mediante la Justicia— ante lo inevitable. En este sentido, sostiene Reano, el tándem hobbesiano “*Leviathan*-estado de naturaleza” o el tándem freudiano “horda primitiva-*Kultur*” no funcionan como simples opuestos, hay una relación compleja entre ambos polos en los que cada uno representa la imposibilidad de la realización plena del otro, que implica la presencia permanente de valores enfrentados —lo trágico— de las obras de Hobbes y Freud. Sin embargo hay que señalar la diferencia, que a modo de

contrapunto y en convergencia con Bernstein, encuentra entre ambos autores Eduardo Grüner:

Y aquí se trata —otra vez, cómo no verlo— de la retroactividad del mito freudiano de la horda primitiva sobre el mito hobbesiano del estado de naturaleza. Con esta diferencia radical y decisiva: en Hobbes, el contrato entre esos “hermanos” libres e iguales entre sí que insta la Ley (el Poder “instituido”) no tiene retorno, *se hace de una vez y para siempre*. En Freud, se sabe, la violencia originaria retorna periódica y puntualmente en el simbolismo del ritual “totémico”, y hay que volver a “contratar”, una y otra vez, para mantener la violencia a raya. (Grüner, 2005:88)

En esta línea, Terry Eagleton sostiene que, para Freud, la “cultura” (*Kultur*) como producto de sublimación, compensación y resolución imaginaria puede ser pensada como un sinónimo del concepto de ideología. Y que, además, es ideológica (en el sentido de una “cínica moralidad de mercado”) la concepción que el vienés tiene de la civilización —emparentada a Thomas Hobbes y Jeremy Bentham— ya que es clásicamente burguesa porque comprende al “individuo como una mónada aislada impulsada por sus apetitos, [y a] la sociedad como un mero mecanismo contractual sin el cual imperaría la anarquía libidinal.” (Eagleton, 2005:230) Donde la “cultura” (es decir, la ideología) es algo alarmantemente frágil cuya finalidad es regular y reconciliar el ansia insaciable de saquear y poseer de una manada de (lobos) humanos.

5. *Jouissance* e ideología: el lobo éxtimo

En *El acoso de las fantasías* (2013), Slavoj Žižek sostiene que lo que mantiene la unidad de cualquier comunidad humana no puede ser reducido a un punto de identificación simbólica. Lo que hay en la unidad de los miembros de una comunidad es la relación común a nivel afectivo que tienen respecto de una Cosa, es decir, la encarnación del Goce.

Néstor Braunstein explica que la noción de goce (*la jouissance*) llega a Lacan por el camino del derecho. Más precisamente, de la filosofía del derecho de Hegel, donde aparece el *Genuss*, el *goce*, como algo subjetivo, particular, imposible de compartir e inaccesible al entendimiento. Por el contrario, el *deseo* resulta de un

reconocimiento recíproco de dos conciencias y es objetivo, universal y sujeto a legislación. “Lacan lee —nos dice Braunstein— a Freud con un cuchillo afilado en la piedra de Hegel” (Braunstein, 2011:19), por eso la oposición entre deseo y goce, de raigambre hegeliana, resulta de ese modo en Lacan. Sin embargo, a nuestro entender, hay algo del goce en eso que con anterioridad denominamos *deseo mimético* o deseo del objeto deseado por el otro, ya que en la *lógica* que estructura el *estado de naturaleza* hobbesiano se pierde, se suprime, el entendimiento con el Otro. Comprender este vínculo entre deseo y goce, que creemos puede encontrarse de modo prefigurado en Hobbes, permitirá comprender el vínculo entre obediencia e ideología, que intentaremos desarrollar más adelante.¹⁹

Así: “Si digo que una cosa también me gusta, o si me remito a mi goce, sólo expreso que la cosa vale así para mí. Con ello he suprimido la relación posible con los otros, que se basa en el entendimiento.” (Hegel citado por Braunstein, 2011:19) Por lo tanto, *goce* remite a la noción de “usufructo”; el disfrute de una cosa en tanto objeto de apropiación. Apropiación que sólo es posible si hay una expropiación, ya que algo es “mío” si hay otros para quienes lo “mío” es ajeno.²⁰ Recordemos el escenario hobbesiano de la guerra de todos contra todos donde el uso de la violencia tiene por objeto apropiarse “de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres.” (Hobbes, 2013:102) Así, se goza de aquello que se posee y para poseerlo es necesario que otro renuncie a su objeto.²¹ En este punto confluyen las teorías del derecho y el psicoanálisis;

se plantea en ambas la cuestión fundamental de la primera propiedad de cada sujeto, su cuerpo, y las relaciones de este cuerpo con el cuerpo del otro tal como ellas están reglamentadas en un cierto discurso o vínculo social. [...] Lo central es el goce, el usufructo, la

¹⁹ Ver apartado sobre Milgram y Stavrakakis en torno a la dimensión afectiva de la obediencia, pág. 57 del presente trabajo.

²⁰ Aquí no podemos dejar de recordar la escena con la que Rousseau ilustra el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres. Escena que imagina el comienzo de la asimetría de la sociedad de mercado que, para Rousseau, estaba representada en el estado de naturaleza hobbesiano: “El primero al que, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró gente lo bastante simple como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores habría evitado el género humano aquel que, desenterrando los postes o rellenando el foso, hubiese gritado a sus semejantes: guardaos de escuchar a este impostor! ¡Estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie!” (Rousseau, 2010:101).

²¹ En el estado de naturaleza hobbesiano, la renuncia al objeto en disputa para su usufructo, para su goce, produce necesariamente la muerte del Otro. La muerte u otra forma de exclusión / eliminación simbólica.

propiedad del objeto, la disputa en torno del goce del mismo y del goce mismo como objeto de litigio, la apropiación o expropiación del goce en relación con el Otro. ¿Es mío mi cuerpo o está consagrado al goce del Otro, ese Otro del significante y de la ley que me despoja de esta propiedad que sólo puede ser mía cuando consigo arrancarla de la ambición y del capricho del Otro? (Braunstein, 2011:20)

La relación con la Cosa, que está estructurada mediante las fantasías, es lo que entra en peligro cuando el otro irrumpe. Siguiendo a Žižek, es lo que sucede cuando, por ejemplo, la Cosa-Nación que es algo a lo que sólo “nosotros” tenemos acceso se ve amenazada por “ellos”, que no comprenden la Cosa-Nación. Lo que se quiere defender de “ellos” no puede ser reducido racionalmente a valores fundamentales que sustentan una identidad nacional. La Cosa-Nación se determina a nivel afectivo por una serie de propiedades que se contradicen. Aparenta ser eso que llena la vida de sentido pleno, pero es eso de lo que finalmente sólo se enumeran fragmentos inconexos del modo en que una comunidad se organiza. Más específicamente, del modo en que una comunidad organiza su goce.²² Así,

Los miembros de una comunidad que participan en un “estilo de vida” determinado *creen en su Cosa*, donde esta creencia tiene una estructura apropiada al espacio intersubjetivo: “Creo en la Cosa (nacional) equivale a “Creo que los otros (miembros de mi comunidad) creen en la Cosa”. [...] La Cosa nacional existe en tanto que los miembros de la comunidad crean en ella, es literalmente un producto de la creencia en ella misma. (Žižek, 2013:45)

La existencia paradójica de una entidad que *es*, se da entonces cuando el sujeto cree (porque cree en la creencia de otros) en ella, como en el modo de ser de las Causas Ideológicas, donde el orden de la causalidad se encuentra invertido, ya que la Causa misma surge de sus efectos, de las prácticas ideológicas que le dan vida.²³ “Una nación *existe* sólo mientras su *gocce* específico se siga materializando en un conjunto de

²² Recordemos el “horror” que expresaban los relatos de algunos testigos de la llegada de los trabajadores del pueblo argentino a Plaza de Mayo el 17 de octubre de 1945.

²³ Esto es lo que ilustra el ejemplo althusseriano sobre Pascal y la creencia que aparece en el texto “Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado” (1970): “Pascal dice, más o menos: «Poneos de rodillas, moved los labios en oración, y creeréis.»” (Althusser, 2011:137). Esta lógica que permite pensar la causa de una creencia a partir de los efectos, se encuentra también expresada en el teorema de Thomas: “Si las personas definen las situaciones como reales, éstas son reales en sus consecuencias.” (1928).

prácticas sociales y se trasmite mediante los mitos nacionales [fantasías] que las estructuran.” (Žižek, 2013:46) En términos de Althusser, el sujeto es un efecto de la estructura.

En este sentido, por ejemplo, la fórmula general del racismo moderno es el odio al goce del Otro, que hace que el Otro siga siendo Otro. La tolerancia y la intolerancia no deben ubicarse en el sujeto de ciencia y sus derechos humanos, debe ubicarse en relación al goce del Otro. El robo del goce es un problema sin solución ya que ese Otro es el Otro en mi interior. En esta línea, es posible leer en Freud una *introyección* del *homo homini lupus* hobbesiano, que ya no está fuera haciendo peligrar mi propiedad, mi mujer o mi ganado, sino que ahora el lobo del hombre está en el sujeto (inconsciente):

... 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. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. «*Homo homini lupus*» (Freud, 2013:108)

Así, la raíz del racismo es el odio de mi propio goce porque no existe otro goce más que el mío propio. “Si el Otro está dentro de mí, ocupando el papel de *extimación*, entonces el odio es también el mío propio.” (Miller citado por Žižek, 2013:48) *Éxtimo* es lo más interior pero sin dejar de ser exterior. Lo íntimo está en el exterior pero como un cuerpo extraño. Se trata de una fractura constitutiva de la intimidad, que está en el lugar donde se cree reconocer lo más íntimo. Es por eso que: “En su fuero más íntimo, el sujeto descubre otra cosa. San Agustín escribió que Dios es «más interior que lo más íntimo mío»: en el seno de mí mismo, algo más íntimo que cualquier cosa que sea mía.” (Miller, 2010) Hobbes —quien nos invitaba a la introspección para apoyar sus argumentos—, podría haber escrito algo similar, ya que:

Como Janine Ribeiro mostró convincentemente en su *Ao leitor...*, el problema de Hobbes *no* es explicar ese pasaje del hombre natural al hombre civil, del hombre en estado de naturaleza al hombre sometido por el pacto al poder político. El problema de Hobbes no es, en fin,

explicar cómo fue que los hombres “pasaron” un buen día de un estado natural de salvajismo a una vida política reglada, *sino inducir a sus lectores a reconocer al Estado, al Leviatán, como creación suya, a reconocerse como autores de ese Leviatán, y consecuentemente como ciudadanos obligados a obedecerle.* (Rinesi, 2011:195)

Porque asegurar la obediencia al Leviatán es, para Hobbes, asegurar la vida en sociedad. De allí que la invitación a una introspección sea una invitación a dejarse inducir por sus argumentos *como si* se tratará de nuestros argumentos. Encontrar en sus argumentos algo más interior que lo más íntimo de cada uno: la ventaja de la obediencia a un poder que se muestre capaz de poner, ante la inestabilidad del estado de naturaleza, orden. Así, el pacto no es más que una ilusión necesaria o una ficción orientadora que tiene como objetivo colaborar en la preservación y reproducción del orden político. En esta línea, nos cuenta Rinesi siguiendo a Janine Ribeiro, es fundamental que el lector haga un ejercicio honesto de introspección y se reconozca, mientras lee, como poseedor de las características que Hobbes supone para el hombre en estado de naturaleza. Hobbes describe características que cualquiera de sus lectores debe, en un ejercicio honesto de introspección, reconocer como propias. Así,

Al mostrarles a esos lectores ese retrato despiadado de sí mismos, y al demostrarles que sus impulsos naturales los conducirían inevitablemente a la guerra y a la destrucción recíproca si no existiera un poder soberano capaz de mandar sobre ellos, Hobbes les revela la irracionalidad de cualquier opción política distinta de la de obedecer a ese poder soberano, que afortunadamente no hay que “inventar”, porque ya existe en la realidad histórica objetiva en la que Hobbes y sus lectores viven. (Rinesi, 2011:195)

No se trata, por lo tanto, de que Hobbes nos esté contando cómo un día se fundó el Estado. Tampoco es un pedido o invitación para que lo funden los hombres. Lo que Hobbes hace es reclamar a los lectores reconocer, vía introspección, que la narración hobbesiana de la fábula de los hombres (que son como lobos, lobos del hombre) *los interpela* para que se reconozcan, para que “reconozcamos que somos, ya, *siempre-ya* —enfatisa Rinesi con un aire althusseriano— sus autores. Y que en consecuencia, lo obedezcamos. *De te fabula narratur:*” (Rinesi, 2011:197) la historia, el relato, la fábula

habla de ti y debes —porque no hay otra opción, porque hacer lo contrario sería irracional—obedecer. Y obedecer debe ser *tu* deseo.

6. El espectáculo de la espectralidad: hacer-saber para hacer-creer la fábula

La racionalidad en la que se inscribe la fábula hobbesiana de los hombres en estado de naturaleza es comprendida en el *Seminario La bestia y el soberano* (2001-2002). Allí, su autor, Jacques Derrida propone establecer una analogía entre dos representaciones corrientes: la de la bestia que nos representamos como animalidad o bestialidad, y la de una soberanía que nos representamos casi siempre como humana o divina, "en verdad antropo-teológica". (Derrida, 2010:33)

Para la representación corriente, sostiene el filósofo argelino-francés, el soberano y la bestia parecen tener en común que su ser es estar fuera de la ley. Se sitúan a distancia o por encima de las leyes y establecen una ley absoluta a la cual no se sujetan porque no tienen que respetarla ni obedecerla. Así, la figura de la soberanía es el estar-fuera-de-la-ley que adopta la forma del estar-por-encima-de-las-leyes y que, por lo tanto, se pone como el origen y la garantía de la Ley, desde un punto exterior a éstos. En el mismo sentido, esta es la figura con la que más se entiende la animalidad o bestialidad —preocupación que mueve la exposición de Derrida—, ya que la bestia —según cierta racionalidad, cierta tradición filosófica²⁴— se sitúa en el lugar donde la ley no aparece o no es respetada. Como en el caso de la figura del criminal, que fascina a la gente, incluso cuando se lo condena porque, con la ley, desafía el monopolio de la violencia del Estado, monopolio de la violencia propio del estar-fuera-de-la-ley del soberano.

Al compartir ese común estar-fuera-de-la-ley, la bestia, el criminal y el soberano se parecen de una forma turbadora; se requieren y recuerdan entre sí, el uno al otro; entre el soberano, el criminal y la bestia, hay una especie de oscura y fascinante complicidad, incluso una inquietante atracción mutua, una inquietante familiaridad, un *unheimlich*, *uncanny*, asedio recíproco. (Derrida, 2010:36)

²⁴ Tradición filosófica que Derrida rastrea y deriva del relato fabuloso, fabulístico (de la fábula) de Jean de La Fontaine, *El lobo y el cordero*. Fábula cuya moral, es decir, cuya moraleja es "El derecho es el derecho del más fuerte". El derecho del lobo que se come a la oveja (como representación del derecho del más fuerte) atraviesa y estructura la historia del pensamiento filosófico (y) político que Derrida se propone deconstruir en su seminario.

Esta superposición inquietante entre los seres "fuera de la ley" o "sin ley" o "por encima de las leyes", explica y engendra la fascinación hipnótica o alucinación irresistible que permite ver como con rayos X, por debajo del rostro del soberano, el rostro de la bestia y viceversa. Por debajo del rostro del *Leviathan (Kultur)* el rostro del estado de naturaleza (horda primitiva) y viceversa. Se trata de un "espectáculo de [...] espectralidad: asedio del soberano por la bestia y de la bestia por el soberano." (Derrida, 2010:37) Uno y otro (mutuamente) anfitrión y huésped íntimo; "es como un acoplamiento, una cópula ontológica, onto-zoo-antropo-teológico-política: la bestia se convierte en el soberano que se convierte en la bestia." (Derrida, 2010:37) Hay una conjunción entre la bestia y el soberano pero también la bestia es el soberano y el soberano es la bestia. En este sentido, puede entenderse que existe una espectralidad entre la nada política del estado de naturaleza (que representa la figura de la bestia) y el orden político (que representa la figura del soberano), espectralidad que trastorna el orden en desorden pero que dota de ser al no-ser de la nada política. De esta relación, establece Derrida, podemos comprender que la condición de posibilidad del orden está ligada de manera inherente a un vacío (una violencia primigenia constitutiva) que hace de fundamento necesario e irreductible. Sucede lo mismo en la institución del orden a partir del mito de la horda primitiva de Freud.

Para Derrida es posible, y así lo muestra, deconstruir en esta clave cómo la filosofía ha pensado la figura de la bestia y espectralmente la figura de la soberanía. Se trata, pues, de pensar el relato fabulístico que atraviesa la historia filosófica, teórica,

incluso de una reflexión de filosofía política: ¿qué pasaría si, por ejemplo, el discurso político, incluso la acción política que va unida a él y que es indisociable de él, estuviesen constituidos, incluso instaurados por lo fabuloso [...] por la convención de algún *como si* histórico, por esa modalidad ficticia del «contar historias» que se llama fabulosa o fabulística, que implica dar a saber allí donde no se sabe, que afecta u ostenta fraudulentamente el «hacer saber» y que administra, en la obra misma o en el fuera-de-obra de algún relato, una lección moral, una «morableja»? (Derrida, 2013:58)

Para Derrida, hipotéticamente, se podría pensar que toda "lógica" (argumentativa, política, ideológica) estaría, así, sometida *por y para* la puesta en

escena de una fábula que es indisociable de una moraleja y que poniendo en escena seres vivos animales o humanos, nos brindaría una historia instructiva e informativa, cuyo destino sería *hacer saber*, es decir, dar parte de un saber, llevar conocimiento, etc. de algo inventado pieza por pieza. En este sentido, el hecho de “hacer saber” la fábula implica, para Derrida, no sólo una operación discursiva-verbal que se reduce a los dichos y escritos de los políticos, los soberanos, los ciudadanos o los medios de comunicación del mundo, sino que incluye y determina las acciones políticas, su materialización, podríamos decir, en una práctica ideológica, en una puesta en escena —de un *teatro sin autor*— que quiere hacer-saber para hacer-crear:

Lo fabuloso implica también el acto, el gesto, la acción, aunque sólo sea la acción de producir relato, en organizar, en disponer el discurso para contar, para poner en escena unos seres vivos, [...] para «hacer saber», para hacer el saber, para hacer performativamente, para operar el saber [...]. Pues bien, a partir de ahí, el despliegue de lo fabuloso de la información, de las tele-tecnologías de la información y de los medios de comunicación hoy en día no hace sino extender el imperio de la fábula. (Derrida, 2013:59)

Es decir, hacer-crear la fábula de los hombres en estado de naturaleza que describíamos más arriba. El relato sobre la disolución del orden político en una anarquía de significados, de una guerra de todos contra todos: “una posibilidad siempre presente, inherente a toda sociedad política organizada; una ubicua amenaza que como macabro acompañante, seguía a la sociedad en cada etapa de su desarrollo. [Y que] Estaba presente todas las noches, cuando los hombres se encerraban en sus casas, consiguiendo solo dejar adentro al miedo.” (Wolin, 1974:282) Toda la sociedad —continúa el relato— descansa sobre el miedo, “y la prueba empírica es que usted tiene *llaves*. ¿Para qué? Para cerrar su casa y protegerla contra la agresión de no sabe quién: puede ser su vecino o su mejor amigo, transformado por su ausencia, la oportunidad y el deseo de enriquecerse, en «lobo para el hombre».” (Althusser, 2002:45)

Así, el miedo, en la relación entre una bestia y un soberano, entre un estado de naturaleza y un *Leviathan*, es el terror hacia ambos lados del frente: el terror *del* Estado

y el terror *contra* el Estado.²⁵ "Leviatán es el nombre de un animal-máquina para meter miedo o un *organon* protético y estatal, que apoda una protestatalidad que funciona con el miedo y reina mediante el miedo." (Derrida, 2010:63) El miedo (*fear*) es definido por Hobbes como la única cosa que, en la humanidad del hombre, motiva la obediencia y la conservación de las leyes, esta pasión es constitutiva de la ley y la soberanía. Por ello, no hay ley sin soberanía, ya que la soberanía "mete" miedo y a su vez el miedo hace al soberano. En el capítulo XXVII del *Leviathan*, titulado "De los crímenes, excusas y circunstancias atenuantes" se certifica que la condición para que haya crimen es que haya un soberano, un poder soberano. Dice Hobbes: "Cuando el poder soberano está ausente, el crimen también está ausente, pues allí donde semejante poder no existe, no se puede tener ninguna protección de la ley, y por lo tanto cada cual puede protegerse él mismo mediante su propio poder". (Hobbes, 2014:239) Así, si se mata a un hombre que amenaza con matar y se tienen los medios y el tiempo para exigir protección por parte del poder soberano, entonces se comete un crimen. También, si expuesto a ofensas, se teme ser despreciado y se ejerce el terror (*terroure*) mediante la venganza privada (*private revenge*), el terror ejercido es un crimen. "De modo que todo se resume en el miedo: puedo cometer un crimen y ejercer el terror por miedo, pero es el mismo miedo el que me hace obedecer la ley." (Derrida, 2010:64)

El sujeto político, el modelo antropológico hobbesiano (*homo homini lupus*) está sometido al miedo. Y este miedo es el miedo a una muerte violenta, por lo tanto un miedo que se siente en el cuerpo, por el propio cuerpo. Así, que el propio cuerpo tenga miedo significa que la vida tiene miedo, ya que el propio cuerpo es la vida. A pesar de esta preeminencia del miedo corporal (*Bodily Fear*) y el "presente" del cuerpo en Hobbes, Derrida indica que en ese miedo hay algo que se refiere por esencia a lo no corporal y no presente, algo relativo al porvenir de una amenaza:

lo que da miedo no está nunca plenamente presente ni es plenamente corporal en el sentido de que lo puramente corporal está supuestamente saturado de presencia. El miedo excede siempre la presencia corporal y, por eso, es asimismo la pasión correlativa de la ley; el miedo es pues a la vez el origen de la ley y de la trasgresión de la ley, de la ley y del crimen. (Derrida, 2010:64)

²⁵ En Freud no encontramos, con la misma claridad que en Hobbes, la primacía del miedo. La pasión en Freud se define por ser esencialmente *ambivalente*.

Que el miedo no esté plenamente presente y que exceda la presencia corporal nos lleva nuevamente a la figura del estado de naturaleza entendida como lo real (lacaniano). Es en el estado de naturaleza donde las relaciones entre los hombres son siempre conflictivas, *donde hay una incidencia de algo no simbolizable que siempre excede*: el agujero en el tejido de lo simbólico que representa lo real lacaniano. Recordemos: no importa saber si el estado de naturaleza ha tenido lugar o si "realmente" ha existido pero (como lo real lacaniano) ejerce una causalidad que estructura el campo simbólico del sujeto. Así, hablamos nuevamente de eso que, como el miedo, elude el campo de lo simbólico, que escapa a sus redes, que yerra y vuelve al mismo lugar y que dinamiza en un sentido negativo las relaciones de los sujetos. Volviendo a la relación de Hobbes y Freud, Herrero sostiene: "Hobbes y Freud comparten una antropología pesimista en la que el pesimismo está presente, tanto al satisfacer el deseo, como al cumplir la norma." (Herrero, 2012:141) Pero es en Hobbes donde, a diferencia de la ambivalencia freudiana, todo se resume en el miedo: se comete un crimen o se ejerce el terror por miedo y a su vez es el miedo el que hace obedecer la ley.

7. Miedo y sacrificio: Hobbes

Elías Canetti estaba impresionado por la radicalidad del pensamiento de Hobbes, aunque pocos de sus pensamientos le parecieran correctos. Al respecto se preguntaba: "¿Por qué me complacen sus pensamientos más falsos, con tal que estén formulados con la suficiente radicalidad?" (Canetti citado por Esposito, 2012:53) Cuestión que se respondía entendiendo que en Hobbes había encontrado la raíz espiritual (lo que aquí comprendemos como una matriz ideológica) de todo aquello contra lo que quería combatir. Aunque, al mismo tiempo, podía verse que Hobbes, de todos los pensadores que Canetti conoce, es el único que no enmascara el poder, "su peso, su posición central en todo comportamiento humano; pero tampoco lo exalta, simplemente lo deja donde está." (Canetti citado por Esposito, 2012:53)

La referencia a Canetti es de Roberto Esposito, quien nos muestra que la aprobación y el rechazo que Hobbes genera en Canetti, tiene que ver con la centralidad que el filósofo de Malmesbury le da al miedo, cuestión que lo hace grande e insostenible a la vez. "Es lo que lo hace necesario en su faceta analítica, e inaceptable en la prescriptiva." (Esposito, 2012:54) Esto se debe, tal vez a *algo* que ya está dentro de nosotros y que tememos que pueda dominarnos hasta conquistarnos absolutamente. En

un sentido similar, Leo Strauss se refería a la actitud moral que constituye el estrato más profundo de la mentalidad moderna (Cf. Strauss, 2011:26), mientras que C. B. Macpherson entendía que la *natural condition of mankind* (que insistentemente se ha traducido como “estado de naturaleza”) es algo *interior* al hombre y no localizable aparte, en una época o lugar lejano. (Cf. Macpherson, 2005:35) Eso que sentimos nuestro y que tenemos —y que veíamos con Derrida, de otra manera, con otras palabras, en el apartado anterior— es el miedo. Tememos tener miedo y Hobbes nos enseña el coraje de tener miedo, desde lo más profundo de *su* miedo.

Ahora bien, tal como venimos desarrollándolo en este trabajo, el miedo es miedo a la muerte violenta. Un miedo que se siente en el cuerpo ya que la supervivencia se vincula a no querer morir porque *se teme morir*. El miedo, como pasión, no está sólo, lo acompaña la esperanza, su fiel compañera. La esperanza le da al hombre la ilusión de ser opuesta al miedo. La esperanza se relaciona con el modo de evitar el mal, mientras que el miedo se relaciona con imaginar el modo de perder un bien, un objeto de deseo.²⁶ Al respecto, Esposito se pregunta “¿no es acaso la esperanza una especie de miedo cabeza abajo? ¿No es justamente la esperanza la que, empujando a los hombres a confiar en sí mismos, los conduce al borde del abismo?” (Esposito, 2012:56)

El miedo es el origen de la política. Sin él, en Hobbes —y para Hobbes— no habría política. A diferencia de otros pensadores,

para Hobbes el miedo no se debe confinar al universo de la tiranía y el despotismo; por el contrario, es el lugar fundacional del derecho y la moral en el mejor de los regímenes. En suma, el miedo —al menos potencialmente— tiene una carga no sólo destructiva, sino también constructiva. No determina únicamente fuga y aislamiento, sino también relación y unión. No se limita a bloquear e inmovilizar, sino que, por el contrario, impulsa a reflexionar y a neutralizar el peligro:

²⁶ Sobre las pasiones del miedo y la esperanza en Hobbes, Remo Bodei sostiene: “Esperanza y miedo tienen un peso decisivo también porque constituyen la sustancia y la raíz del querer, según la polaridad, típicamente hobbesiana, de apetito/aversión y, espacialmente, de aproximación/alejamiento o atracción/fuga: «Apetito y temor son los primeros comienzos inadvertidos de nuestras acciones [...] En la deliberación, el último apetito, como también el último temor, es llamado voluntad [esto es] el último apetito voluntad de hacer; el último temor voluntad de no hacer, o voluntad de omitir» [El., 96, 96]. La esperanza es apetito “unido con la opinión de que se conseguirá” la meta, mientras el miedo es aversión, “con la opinión de un *detrimento* por parte del objeto” [L., 54]. Sus fluctuaciones son de tal manera rápidas “que casi no existe un espacio de tiempo tan breve que no pueda contener una intervención alterna suya” (DH, 603).” (Bodei, 1995:86)

no está del lado de lo irracional, sino del lado de la razón. (Esposito, 2012:57)

Por esto el miedo tiene una faceta productiva y por eso miedo (*fear*) y terror (*terrou*) son cosas distintas que Hobbes nunca confunde, nos explica Esposito, como sí lo hacen sus traductores. La diferencia estriba en que el “terror”, *paraliza*, y el “miedo”, *moviliza*, es decir, obliga a salir del riesgo al que se está expuesto, el riesgo a los otros lobos, los otros *homo homini lupus* de quienes ya hablamos.

Ahora bien, el miedo además de originar el pacto, también lo protege y lo mantiene vivo. Y sucede que:

Una vez que se lo ha sentido, ya no sale de escena. Se transforma, de miedo «recíproco», anárquico, como el que determina el estado de naturaleza (*mutuus metus*), en miedo «común», institucional, como el que caracteriza al estado civil (*metus potentiae communis*). Pero no desaparece, no se reduce, no cede. El miedo *no se olvida*. Como dijimos, forma parte de nosotros, somos nosotros mismos fuera de nosotros. Es lo otro que nos constituye como sujetos infinitamente separados de nosotros mismos. (Esposito, 2012:58/59)

Hay una transición del miedo originario a un miedo artificial, del miedo del estado de naturaleza al miedo del Leviatán. El miedo del Leviatán puede pensarse como un miedo derivado, que protege en razón de la amenaza de sanción. Los hombres huyen de un miedo inicial *indeterminado* e instituyen con el pacto un miedo segundo *determinado*. A efectos de lo que venimos desarrollando, se trata de organizar “las condiciones de estabilización racional del miedo a través de su definición como estado normal, como poder legítimo.” (Esposito, 2012:60) En otros términos y en relación a nuestro interés, la racionalización de la pasión es constitutiva de la ideología. Así lo sostiene Remo Bodei: “La ideología nace, precisamente, de tal cruce, del uso instrumental que hace la razón —aunque para fines de emancipación— de las pasiones ‘calientes’ del miedo y la esperanza.” (Bodei, 1995: 447).

En Hobbes la relación entre los hombres se caracteriza por ser destructiva de por sí. Así la salida es lógicamente equivalencial: se sale de lo destructivo de las relaciones entre los hombres destruyendo la relación. Por ello, “Si la única comunidad

humanamente experimentable es la del delito, no queda sino el delito contra la humanidad: la drástica eliminación de toda clase de vínculo social.” (Esposito, 2012:65) Así, los hombres se acomodan artificialmente en la sustracción de la comunidad, en la *immunitas*. Hay una ley destructora del *cum* al que el *munus* está semánticamente orientado en la figura de la *communitas*. “El intercambio entre protección y obediencia responde a esta potencia disolvente: conservar a los individuos mediante la aniquilación de todo vínculo entre ellos.” (Esposito, 2012:68)

Esposito señala la controversia —a la que en otro apartado hicimos mención— sobre el bache que hay entre el paso del estado de naturaleza al Leviatán: el tránsito conceptual comprendido desde la renuncia del derecho de resistencia hasta la formación de la persona soberana. Se trata de responder la pregunta: ¿por qué los hombres del estado de naturaleza deberían obedecer?, o de otra manera, “¿por qué habrían los súbditos de renunciar a lo que ya poseen, en pro de una entidad externa a ellos?” (Esposito, 2012:69) Consciente de la incongruencia de una renuncia sin contrapartida, Hobbes intenta subsanarla mediante la denominada teoría de la autorización, es decir, autorizar a una persona representativa a actuar en lugar de cada uno, conservando al mismo tiempo, para cada uno, el lugar de sujetos de nuestras acciones. Sin embargo, no es esto lo que sucede, porque al liberar completamente al soberano del control de los súbditos no se aseguran eventuales abusos de poder por parte del soberano. Es un pacto anterior a una soberanía que se concreta factualmente, ya que todo pacto es efectivo si hay una espada que lo haga respetar, lo jurídico termina subordinado a lo político.²⁷

Lo mismo vale para la relación entre orden y decisión, norma y excepción, universalidad y contingencia: la soberanía es a la vez la superposición de ambos términos, y la medida en que el segundo excede al primero. [...] no sólo el estado de naturaleza nunca es superado definitivamente por el civil, sino que además vuelve a aflorar en su centro, en la figura del soberano; soberano es aquel que ha conservado el derecho natural, en un contexto en el que todos los demás han renunciado a él. (Esposito, 2012:70)

La teoría de la autorización termina absolutizando el poder del soberano, cuando intentaba eliminar la extralimitación de éste poder sobre los contrayentes del pacto.

²⁷ Para un análisis detallado del concepto de representación política ver Pitkin (1985) y Duso (2016).

Esposito señala que la explicación de esta paradoja podemos encontrarla en el intercambio de la subjetividad, en la doble valencia de la *identificación*. Hobbes oscila entre dos posibilidades de identificación: (1) identificarse con otro puede ser referir el otro a sí mismo, o (2) referirse uno mismo al otro. En la oscilación de Hobbes hay una clara orientación a la segunda. De aquí que “ser idénticos al soberano significa entregarle por entero la propia subjetividad. Renunciar a cualquier margen de autonomía con respecto a sus acciones, por el hecho mismo de considerarlas como propias.” (Esposito, 2012:70) El dispositivo sacrificial —que en la tesis de Esposito dinamiza la lógica política del pensamiento hobbesiano— comienza con la identificación de los súbditos con el soberano. Cada uno de los súbditos es autor y actor de cuanto hace el soberano, así si el súbdito se lamenta por lo que hace el soberano, “se lamenta de aquello de lo que el mismo es autor.” (Hobbes citado por Esposito, 2012:71) El soberano puede dar muerte al súbdito, sin mediar ofensa de éste al soberano, siendo el súbdito inocente. Nada, ni nadie lo puede defender ante la espada del Estado. Ni siquiera puede actuar en defensa propia porque estaría rompiendo el pacto que lo ata a una obediencia incondicionada de la que él mismo es autor. Esto pone en evidencia —sostiene Esposito— el carácter sacrificial del paradigma hobbesiano, ya que el proceso de “identificación de la víctima con su perseguidor es el vértice de un *mecanismo sacrificial puesto en marcha originalmente por el deseo mimético*, luego institucionalizado en el intercambio político entre protección y obediencia.” (Esposito, 2012:73. Subrayado nuestro)

Así, la protección convertida en persecución es relegada al margen en el discurso hobbesiano. Infligir un mal a un inocente es, en el Estado creado por un pacto, la excepción a la regla que debería siempre situar al enemigo en el exterior. Sin embargo, la comunidad se encuentra prisionera de la dialéctica entre conservación y sacrificabilidad, que se sustenta en el marco de la relación primaria de enemistad. Por ello, se sacrifica la vida a su conservación como única manera de conservarla ante la amenaza natural que la acecha. Lo que lleva a conservar la vida perpetuando el sacrificio que deviene normalidad. Cuestión por la cual, la comunidad llega a ser lo que es en tanto es comunidad del sacrificio.

8. Sacrificio y miedo: Freud

Como vimos en el apartado anterior, el mecanismo sacrificial es puesto en marcha por el deseo mimético. Éste, a su vez, está en correlación al miedo a la muerte violenta. Por ello, en Hobbes, el miedo precede al sacrificio. Al contrario, señala Esposito, en Freud no sucede lo mismo. Sobre los vínculos posibles entre ambos pensadores, sostiene:

Naturalmente, no pretendo que Hobbes haya adivinado con anticipación lo que Freud había de «descubrir»; tampoco que Freud haya tenido la intención de completar a contrapelo el relato de Hobbes, justificando sus lagunas, expresando lo allí no-dicho. No obstante, son singulares las coincidencias, conceptuales e incluso semánticas, entre ambos autores, en especial en lo relativo a la teoría de la agresividad natural, para la cual Freud hasta retoma textualmente la fórmula hobbesiana (y antes plautina) del *homo homini lupus*, y en lo relativo a la aparente contraposición entre estado naturaleza y estado civil: «Por cierto que la principal tarea de la cultura, su genuina razón de existir, es protegernos de la naturaleza». (Esposito, 2012:76/77)

El problema que Esposito quiere plantear es la lógica estructural del paradigma sacrificial que lleva a Freud a emular el itinerario hobbesiano. En Freud, nos dice el pensador italiano, también encontramos que la comunidad sólo es posible por el sacrificio, que además implica el sacrificio de la comunidad. Pero a diferencia del orden temporal hobbesiano, que piensa primero al miedo y luego al sacrificio, el orden temporal freudiano supone al sacrificio no sólo como resultado sino como presupuesto del pacto social (*pactum societatis*). Así, el miedo hobbesiano es homologable al delito primordial (de los hermanos de la horda) en el que se sostiene el orden social, y no a la ambivalencia afectiva.

Se empieza a distinguir mejor, entonces, el objeto real —esto es, fantasmático— de ese «*fear*», de otro modo inexplicable, que induciría a todos a renunciar a todo a favor de uno solo: se trata de un miedo no a la muerte en general, sino a *un* muerto. O mejor aún, miedo a su retorno como muerte para todos aquellos —los

hermanos— que han dado la muerte una vez, y así la han hecho propia para siempre. (Esposito, 2012:77)

Sabemos entonces que el retorno de *eso* familiar, es lo ominoso o siniestro (*Unheimlich*), de *eso* que es extraño y familiar al mismo tiempo. Lo que produce pavor no es algo nuevo sino familiar a la vida anímica, enajenado por el proceso de represión. Lo siniestro es lo que debe permanecer oculto pero que irreductible sale a la luz. No es la muerte la que retorna sino aquel al que se le dio la muerte en la realidad o en el pensamiento. El que retorna decíamos, es el muerto. Así, este suceso, real o imaginario “explica estructuralmente la imposibilidad de eliminar el miedo” (Esposito, 2012:78), que en este sentido es considerado como secundario con respecto al retorno del muerto pero que, a su vez, produce un efecto paradójicamente asociativo entre los miembros de la comunidad de hermanos.

El hecho de compartir la expulsión y luego la conjura —juramento común: *cum-juratio*— es lo que hace posible y motiva el pacto que impone el miedo: el «miedo común» que en ambos autores [Hobbes y Freud] sucede al «miedo recíproco» del estado natural. Con la diferencia de que en Freud el miedo recíproco está él mismo precedido en un retroceso sin final: el origen siempre está más atrás de donde se lo representa, más atrás del «miedo al padre»: primero al padre vivo y después al padre muerto, a su muerte violenta y la ambivalencia emotiva que provoca en sus hijos asesinos que lo odian y admiran a la vez. (Esposito, 2012:79)

En la ambivalencia, la admiración se reconstituye en la figura totémica, que como mito sustituye al padre, sin dejar de provocar miedo. Sin embargo, este miedo al tótem provoca un “miedo tolerable” porque el tótem es un producto de los hermanos, es decir, un miedo que ha sido instituido y por lo tanto regulado.

En este punto, lo que nos interesa de la exposición de Esposito es la analogía que establece en torno al tótem²⁸ y el Estado Leviatán de Hobbes cuyo vínculo con los súbditos se da en un juego “ambivalente” mezcla de respeto y miedo.²⁹ Y también cómo

²⁸ Que en el relato de Freud es un animal fuerte y temido que sustituye al padre, quien ha sido sacrificado y de cuyo crimen-sacrificial ha nacido paradójicamente la moral y el derecho.

²⁹ En el sentido de la “ambivalencia” (*ambivalenz Konflikt*) que hemos desarrollado en un apartado anterior.

en relación al miedo se edifica y se conserva al Leviatán, mientras que en Freud, encontramos una muerte mucho más amenazadora de lo que en vida fue el muerto (el padre de la horda) que ahora ha retornado. Y que no es casual que Hobbes llame Leviatán al Estado, ya que, según la Kabbala, Leviatán sería un animal gigantesco con el que juega el Dios hebreo y que en los inicios del Reino milenario es descuartizado y devorado por los habitantes del reino. Esposito, muy agudamente, señala que esto aclara la observación de Schmitt a propósito del Leviatán como dios mortal que es “evocado” y no “creado”, porque en la evocación podemos comprender que hay un pasado siniestro, ominoso, que no se recuerda, ni se olvida, pero que se evoca como un vivo evoca a un muerto, que diríamos —con Derrida— está siempre ahí, como un espectro, al acecho, en nuestras obsesiones.

Los hermanos expulsados que se aliaron, mataron y devoraron a su padre, consumando la identificación y apropiándose de una parte de su fuerza, también han sido “beneficiados” por una dosis de muerte al devorar al padre muerto. “Esa fuerza, nacida de la identificación con el padre muerto, es en sí misma una fuerza de muerte.” (Esposito, 2012:81) Por ello, se practica una doble renuncia en tanto se renuncia a asumir el papel del padre y las mujeres que deseaban (y por las cuales eliminaron al padre). Para ello, se erigió la prohibición del incesto que hacía posible salvar la organización que los había hecho fuertes.

La fuerza de la soberanía creada es, por lo tanto, directamente proporcional a la renuncia a su mismo ejercicio; este es el resultado final de una lógica sacrificial llevada a sus últimas consecuencias: primero sacrificio del padre, y después sacrificio de los propios hermanos al padre sacrificado. Doble sacrificio, sacrificio al cuadrado. Sangre, pero también inhibición. Introyección de la prohibición en forma de una autoimposición consciente. (Esposito, 2012:81)

Se trata, según Esposito, de la formula de la autorización hobbesiana, en la cual el sujeto asume la propia pena. Esta asunción de la propia pena es la figura jurídica del autosacrificio ahora interiorizado al devorar al padre muerto. Además de renunciar a las mujeres y al poder del padre, los hermanos han renunciado a su propia identidad a favor de la identificación con el muerto. “Identificándose con él —en tanto muerto— sólo pueden entregarse a esa muerte que han dado y comido, y ahora, a su vez, los come:

«Has querido matar al padre para ser padre tú mismo: ahora eres el padre, pero el padre muerto.» (Esposito, 2012:82)

Esta incorporación del padre por los hijos se corresponde a la incorporación que el sustituto del padre muerto realiza con los hijos. Esto se asemeja, para Esposito, a “la celeberrima imagen del Leviatán compuesta por muchas pequeñas siluetas humanas encajadas unas en otras como escamas de una impenetrable coraza, ¿no es acaso el «segundo» padre y su reasunción in *corpore proprio* de los hijos asesinos?”. (Esposito, 2012:82)

En *Masa y poder* (1960) de Elias Canetti, nos cuenta Esposito, se encuentra plasmada la ejecución infinita de hijos que devoran al padre, que a su vez devora a sus hijos, en lo que posiblemente sea una cadena sacrificial presente en toda la mitología clásica:

El padre los asa [a los hijos] y disfruta devorarlos, deleitándose con su carne dulce. Un día la carne que ha comido se transforma en larvas dentro de sus vísceras. Estas larvas devoran desde el interior a su propio padre: este termina siendo devorado por los hijos, que él mismo ha matado. En este caso el consumo de sí mismo alcanza su cima. *El devorado come a su vez*. El padre come a los hijos y esos mismos hijos comen al padre mientras él los está digiriendo. Es un canibalismo doble y recíproco. (Canetti citado por Esposito, 2012:82)

¿Es posible que una teoría devore a otra? ¿Podría verse en los vínculos entre Hobbes y Freud un “canibalismo” doble y recíproco? ¿Un canibalismo de la teoría política por la teoría psicoanalítica y viceversa? Si bien los autores comparten una matriz conceptual o ciertos rasgos comunes, no implica, como pudimos ver con Bernstein y ahora con Esposito, que Freud contiene a Hobbes, o desarrolla en clave psicoanalítica los conceptos heredados del filósofo de Malmesbury. Se trata de coincidencias conceptuales y semánticas que si bien existen, y que podrían suponerse como la influencia ideológica de Hobbes sobre Freud, se mantienen en la tensión que se constituye en los límites de los campos disciplinares de ambos pensadores.

9. Más allá de los parecidos de familia: *ambivalenz Konflikt, Instinkt und Trieb*

Montagu, como vimos, señala, entre los desarrollos sobre la aceptación del mal en la naturaleza del hombre, a Sigmund Freud. Éste, sostiene el antropólogo británico, caracteriza a los hombres *como* bestias salvajes que no son capaces siquiera de preservar a su propia especie. Un *homo homini lupus* sobre el que se puede asentir con el sólo hecho de recordar las continuas atrocidades de la historia humana, es decir, a partir de lo visible y palpable de los “hechos”. Si bien ciertos textos y expresiones de la producción teórica de Freud ayudan a sostener esta mirada también llevan a sesgarla.³⁰ Por ello, una perspectiva comparativa entre Hobbes y Freud echa luz sobre esta cuestión: ¿podemos encontrar en Freud una continuación de la modelización antropológica hobbesiana? En torno a esto tanto Ariana Reano como Montserrat Herrero encuentran “parecidos de familia” y puntos de contacto entre Hobbes y Freud³¹, así como también rasgos heredados del primero por el segundo, salvando la distancia temporal y el campo específico en el que cada autor desarrolla sus conceptos. Como bien señala Herrero, no se trata tan sólo de que ambos autores utilicen la misma expresión de Plauto del hombre como lobo del hombre (lo que Lacan llamó “el adagio *homo homini lupus*”), sino de su concepción respecto a un “prójimo imaginado” con el que se tiene una relación siempre tensionada y bajo amenaza cuyo desenlace natural e inevitable es la violencia.³² En un mismo sentido se encuentra el exquisito “*Excursus* sobre Hobbes” de Roberto Esposito, cuya línea argumentativa recorrimos en el apartado anterior. Allí el pensador italiano llamaba la atención sobre las singulares coincidencias conceptuales y semánticas entre Hobbes y el padre del psicoanálisis, en especial en lo relativo a la teoría de la agresividad natural y a la aparente contraposición entre estado de naturaleza y estado civil, pero poniendo especial atención en lo que denomina

³⁰ Nos referimos a textos como *De guerra y muerte. Temas de actualidad* (1915), en donde podemos encontrar la siguiente expresión: “El hombre primordial era sin duda un ser en extremo apasionado, más cruel y maligno que otros animales. Asesinaba de buena gana y como un hecho natural. No hemos de atribuirle el instinto {*Instinkt*} que lleva a otros animales a abstenerse de matar y devorar seres de su misma especie.” Y continúa: “La historia primordial de la humanidad está, pues, llena de asesinatos. Todavía hoy lo que nuestros niños aprenden en la escuela como historia universal es, en lo esencial, una seguidilla de matanzas de pueblos.” (Freud, 2016:53/54).

³¹ Ver “El prójimo imaginado” del capítulo VII del libro *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad* (Herrero, 2012) y el artículo “Thomas Hobbes y Sigmund Freud: pensadores del (des)orden” (Reano, 2009).

³² “El principal punto de contacto de ambas cosmovisiones [las de Hobbes y Freud] tiene que ver con la necesaria coacción que debe imponer cualquier orden civilizatorio al individuo originalmente pulsional, el cual tiene una relación con sus semejantes siempre sospechosa, siempre mezclada de envidia, odio y miedo. Las nuevas reediciones de la antropología materialista marcadas por el deseo de placer vuelven una y otra vez a la tragedia de la incapacidad de reconocerse en el otro.” (Herrero, 2012:138).

“paradigma sacrificial”, que lleva a Freud, según Esposito, a emular con fidelidad el itinerario hobbesiano. (Cf. Esposito, 2012:76-77) Aquí sostenemos que si bien coincidimos con las lecturas que establecen vínculos conceptuales entre Hobbes y Freud, pensamos que la reducción de este último, por parte de Montagu, como un teórico de la agresión innata hace que perdamos de vista la riqueza teórica de la producción freudiana.

En este sentido, nos hicimos eco de una observación que nos permite marcar un contrapunto en la escalada comparativa que reduce a Freud a ser un Hobbes vestido con ropas psicoanalíticas. La observación podemos encontrarla en la indagación filosófica sobre el mal que propone Richard J. Bernstein. Como decíamos un poco más arriba, si bien los textos de Freud pueden prestarse a este tipo de interpretaciones reduccionistas, cabe destacar que existen ciertos matices que de no ser bien comprendidos, alimentarían creencias erróneas que desperdiciarían la densidad teórica que puede encontrarse en sus escritos. En el texto de Ariana Reano, al que nos referimos, encontramos la analogía entre los elementos que cimentan los edificios teóricos de ambos autores, a saber: el par horda primitiva/*Kultur* de Freud como analogía del par estado de naturaleza/*Leviathan* de Hobbes. Sobre el primer par y más allá de condenar o admirar a Freud en relación a su “mito científico” (es decir, cuán en serio debe tomarse su mito sobre el origen del orden social), Bernstein señala que lo que aparece como importante en el relato de Freud es la idea de que la “ambivalencia” es la esencia de la vida humana. Aquí este término tiene un significado más agudo y acotado que el de uso corriente. Se trata de un tipo de oposición sí/no, es decir, una oposición en donde la afirmación y la negación no se encuentran atrapadas en una lógica de exclusión, sino que una y otra son simultáneas e inseparables y se hallan así en distintos sectores de la vida mental. (Cf. Laplanche y Pontalis, 2006:20)

Así, ilustra Bernstein siguiendo a Freud, el conflicto edípico es ambivalente (*ambivalenz Konflikt*): se tiene un amor fundamentado y un odio justificado por la misma persona. Cuestión de la que se deriva que en su ambivalencia, el apego emocional a una persona implica que detrás del amor se esconde una hostilidad inconsciente. Esta ambivalencia nunca se supera con éxito ni es controlada porque se ubica en los pliegos del inconsciente.

En este sentido, el estudio de los rastros del tabú muestra que, como la ambivalencia, éstos no desaparecen por completo, brindando claridad sobre la naturaleza y el origen de la conciencia. La conciencia del tabú es el sentimiento de culpa por la violación del tabú, por lo que esta conciencia del tabú es la forma más temprana con la que se presenta la conciencia en tanto fenómeno. “La conciencia interna es la percepción interna del rechazo de un deseo particular que opera en nosotros.” (Freud, 1991:68) En su indagación, Bernstein sostiene algo de particular interés para nosotros: para Hobbes hay una respuesta racional al carácter psicológico de los hombres en estado de naturaleza, pero Freud es mucho más radical y perturbador, ya que no hay posibilidad de respuesta racional a la profunda e irrevocable ambivalencia emocional con la que no nos queda otra opción que aprender a con-vivir. Es por ello que para Bernstein, Freud *no* viste con ropas psicoanalíticas la vieja visión hobbesiana del hombre en estado de naturaleza. El concepto de ambivalencia permite, así, introducir una mayor complejidad en la comprensión de la dimensión afectiva del sujeto, como si pudiéramos establecer un contrapunto entre el miedo hobbesiano y la ambivalencia freudiana: el primero, como pasión que estructura la vida de los hombres en estado de naturaleza, se presenta, podríamos decir, como un concepto claro e identificable que puede recibir una respuesta de tipo racional, mientras que la ambivalencia se presenta con la forma de una oposición si/no, en la que el miedo convive con su opuesto, el amor, dotando al concepto de ambivalencia de cierta opacidad conceptual que paradójicamente le proporciona su mayor potencialidad, en tanto permite brindar algo de “inteligibilidad” a fenómenos poco claros y complejos, como por ejemplo lo que Miguel Abensour denominó como el “enigma” de la “servidumbre voluntaria” en referencia al concepto de Étienne De La Boétie, por citar un caso.³³ Como hemos dicho anteriormente, si bien estamos de acuerdo con las interpretaciones comparativas que arrojan los vínculos conceptuales existentes entre Hobbes y Freud, advertimos que la asimilación esquemática de una teoría a la otra puede traer como consecuencia afirmar distraídamente que en su propuesta, el psicoanalista vienés, quiere demostrar que habría una esencia prístina que explicaría, por ejemplo, que el ser humano sólo es naturalmente

³³ Dicho de otra manera: la comprensión de la ambivalencia, de lo afectivo en tanto ambivalente, hace “inteligible” en otro modo las implicaciones políticas de las pasiones humanas, evitando reducir lo afectivo a una pasión clara, determinada, esencial y racionalizable.

agresivo³⁴, perdiéndose de vista la complejidad (¿el carácter *sobredeterminado*?) que implica la dimensión afectiva humana desde la perspectiva de la ambivalencia. A partir del vínculo que —siguiendo a Alejandra Adela González— puede establecerse entre el concepto de “servidumbre voluntaria” (La Boétie) y “ambivalencia” (Freud), certificamos la distancia conceptual entre Hobbes y Freud en relación a la dimensión afectiva del sujeto. Miguel Abensour explica que filósofos como Hobbes y Hegel rechazaban la idea de una servidumbre voluntaria, ya que ésta se vuelve inconcebible en tanto se contradice con los fundamentos del racionalismo político que proponen. Para Hegel la servidumbre voluntaria equivale a decir que los hombres son estúpidos.

Es el caso de Hegel en la *Filosofía del derecho*. Además, se puede presumir que una filosofía política que reposa sobre la conservación de sí —o sobre el temor a la muerte violenta en términos de Hobbes— solo puede rechazar un pensamiento que sostiene que los hombres, bajo el influjo de la servidumbre voluntaria, son susceptibles de superar el miedo a la muerte, de aceptar la destrucción de sí al punto de ofrecer su vida al tirano o aquel que ocupe el lugar del poder. (Abensour en La Boétie, 2014:114)

El movimiento de la servidumbre no conoce fronteras, se trata de la acción de un afecto específico: el encanto y seducción del nombre del Uno. “Peor aún, el escándalo va más allá del consentimiento: la aceptación de los esclavos es una *adhesión activa, casi frenética*.” (Abensour en La Boétie, 2014:123. Subrayado nuestro) Confrontado a éste afecto, el temor a la muerte violenta sobre el que se erige la racionalidad política de Hobbes no actúa más. Vemos así, leyendo, a modo de rodeo, a Freud con La Boétie, la diferencia, y por ende la distancia, en la manera de comprender la dimensión afectiva del sujeto, del psicoanalista vienes respecto del filósofo de Malmesbury.

³⁴ Si bien en Hobbes el hombre es agresivo *en estado de naturaleza*, C. B. Macpherson explica que el estado de naturaleza hobbesiano es un estado interior al hombre: “«La condición natural de la humanidad» [*natural condition of mankind*] cubre todo el capítulo del *Leviatán* en el que Hobbes pasa de las inclinaciones actuales de los hombres a la condición envilecida. La condición natural de la humanidad se halla en el interior de los hombres actuales; y no aparte, en una época o en un lugar lejano. Si la expresión «estado de naturaleza» no estuviera tan firmemente arraigada en la literatura sobre Hobbes sería útil descartarla por completo y atenerse a una expresión como «la condición natural de la humanidad», en la que se advierte fácilmente que se refiere a algo interior a los hombres.” (Macpherson, 2005:35).

Por otro lado, encontramos una confusión que arraiga en pensar que la “pulsión” (*Trieb*) es un “instinto” (*Instinkt*), ya que “cuando Freud habla de *Instinkt*, es para calificar un comportamiento animal fijado por la herencia, característico de la especie, preformado en su desenvolvimiento y adaptado a su objeto.” (Laplanche y Pontalis, 2006:324). Y cuando habla de *Trieb* se refiere a un proceso dinámico que consiste en un empuje (*treiben* = empujar) que hace tender al organismo hacia un fin y en donde el acento del empuje no recae en la finalidad precisa de éste sino en una orientación general. Como sostienen Laplanche y Pontalis, la *Standard Edition* inglesa prefirió traducir *Trieb* como *instinct*, en vez de optar por una definición más precisa utilizando las acepciones *drive* y *urge* (β). Esta distinción parece ser tenida en cuenta por Montagu, quien comprende que

Sin duda existe en el organismo un estado de actividad que es condición necesaria para que un estímulo determinado pueda provocar una clase específica de conductas en respuesta a ciertas modificaciones del equilibrio fisiológico como el hambre, la sed y el sexo. Tal estado de actividad se denomina pulsión. La pulsión es, pues, una tendencia, iniciada por desplazamientos del equilibrio fisiológico, a hacerse sensible a ciertos estímulos de cierto tipo y a responder con cualquiera de los diversos modos encaminados al logro de cierta meta. Una pulsión es algo muy distinto de un instinto. Un instinto es una pauta fija de acción, filogenéticamente determinada y proyectada para reaccionar a un estímulo específico de un modo organizado y biológicamente adaptativo, característico de una cierta especie. (Montagu, 1976:62)

Pero a pesar de ello, la interpretación de Montagu insiste en postular de modo reduccionista que la teoría freudiana implica un *instinto* violento que certifica a Freud como un agresionista innato.³⁵

³⁵ Bernstein, en una nota al pie del capítulo dedicado al mal radical en Freud, señala *también* la diferencia entre *Instinkt* y *Trieb*. Allí nos explica que Jonathan Lear, entre otros comentaristas de Freud, ha explicado la distinción conceptual: “Un *Instinkt*, para Freud, es un patrón de comportamiento rígido e innato, propio de la conducta animal: por ejemplo, la habilidad innata e imperiosa de las aves para construir sus nidos. La esencia de un *Instinkt* no puede padecer de vicisitudes: el patrón de comportamiento que nutre y dirige está preformado y es fijo. Un *Trieb*, por contraste, tiene una cierta elasticidad: su meta y su dirección, hasta cierto punto, están configurados por la experiencia. Concebir que los hombres están impulsados por *Triebe*, tal como lo hacía Freud, es en parte distinguir la humanidad del resto del mundo animal.” (Lear citado por Bernstein, 2013:226).

En esta línea, Derrida nos cuenta que Lacan explica que el adagio *homo homini lupus* engaña acerca de su sentido. Según el psicoanalista francés no habría algo así como un “instinto criminal”. “[Lacan] Quiere demostrar que el psicoanálisis, justamente, aunque comporta una «teoría de los instintos» o más bien de las pulsiones (*Triebe*), se inscribe en falso contra esa asignación de instintos innatos (por lo tanto, genéticamente predeterminados) a la criminalidad.” (Derrida, 2013:134)

Es por ello que siguiendo a Lacan con Derrida, si establecemos una distinción entre el animal y el hombre, el primero es el que está confinado a la fijeza de lo innato mientras que el segundo en su relación con la ley y con el crimen, no lo está. Se trata de la vieja cuestión de lo innato y de lo adquirido.³⁶

No porque, para Lacan, no haya instinto fijo y animal en el hombre; ciertamente hay una animalidad en el hombre, pero el crimen, la crueldad y la ferocidad no dependen del instinto, trascienden la animalidad, implican no sólo una «libertad» y una «responsabilidad», por consiguiente, una «pecabilidad» [...] [sino que] también implican [al] «semejante». (Derrida, 2013:134)

Así, lo que distinguiría al hombre lobo del hombre (*homo homini lupus*) del animal, es el hecho de que al animal no se le puede otorgar el atributo de la crueldad. En este sentido sólo el hombre es cruel porque “la toma con su semejante”. (Derrida, 2013:135) Cosa que el animal no haría. Sólo el hombre puede actuar como una bestia cruel.³⁷

³⁶ Montagu se inscribe en falso respecto a la distinción entre lo innato y lo adquirido, a la que considera una falsa dicotomía. En este sentido recuerda que el “profesor Theodore C. Schneirla, encargado de la sección de conducta animal en el Museo Americano de Historia Natural, prevenía constantemente contra la trampa de «herencia-medio», «innato-aprendido» o «adquirido», sugiriendo que una perspectiva más próxima a los hechos debiera basarse en los conceptos de «maduración» y «experiencia». La maduración es la contribución al desarrollo proveniente del crecimiento y desarrollo de los tejidos; la experiencia es la contribución al desarrollo de los efectos de la estimulación provenientes de todas las fuentes disponibles (extrínsecas e intrínsecas), cuya huella funcional incluye elementos supervivientes del desarrollo anterior.” (Montagu, 1976:66). Los genes no son en sí mismos determinantes a la hora de explicar la conducta animal. La explicación debe buscarse en la interacción entre los genes y el ambiente, donde se constituye el desarrollo. Por ello, y en otras palabras, la conducta llamada innata depende de la experiencia para su desarrollo.

³⁷ Derrida señala una serie de limitaciones de la posición de Lacan sobre la crueldad para con el semejante. El filósofo argelino-francés nos sugiere pensar al semejante no solamente definido a partir de una humanidad, sino también tomar en cuenta al semejante animal. Para ampliar sobre esta crítica ver *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, pp. 136-140.

10. Crueldad: la broma pesada como modo de dominación

La crueldad del hombre se manifiesta en las más diversas actividades humanas, incluso en la diversión. Al respecto, el valiosísimo libro *La diversión en la crueldad* (2016) de Lidia Ferrari, analiza, desde una perspectiva psicoanalítica, el vínculo entre diversión y crueldad. Allí la autora explora, a partir de la concepción lacaniana de goce³⁸, las distintas dimensiones de la broma pesada. De ello surge el nombre del dispositivo que da título al libro, un modo de goce sádico que denomina “diversión en la crueldad”. Así encontramos que,

La broma pesada es una operación que pone en escena un sujeto activo que coloca a otro/otra en posición de pasividad y padecimiento como víctima y forma parte de un ritual colectivo donde la pulsión agresiva se realiza socialmente ya que encuentra una coartada para impedir su sanción, su condena. (Ferrari, 2016:85)

Y continúa:

Las bromas pesadas son un ingenioso artificio por el cual un grupo de hombres puede dar rienda suelta a su crueldad sin la sanción legal, en términos jurídicos, pues son fiestas consensuadas, establecidas. (Ferrari, 2016:86)

En su teoría sobre la crueldad humana, Ferrari señala el mismo vínculo que Montagu establece entre Konrad Lorenz y Sigmund Freud y que a nuestro juicio, como venimos señalando, conlleva en una reducción ideológica de la teoría y de la riqueza teórica de los textos del padre del psicoanálisis.³⁹ A pesar de esta cuestión no perdemos

³⁸ Entendemos por goce a la experiencia de placer más allá del principio de placer, un placer en el displacer, que remite a la dimensión afectiva del sujeto. Ver pág. 27 del presente trabajo.

³⁹ De hecho, Montagu sostiene: “Konrad Lorenz y otros etólogos de su mismo credo mantienen que prácticamente toda la conducta animal —e incluyen a la humana en esta amplia generalización— es instintiva. Con ello quieren decir que para todo acto realizado por un animal existe de antemano un arreglo dentro de su sistema nervioso que determina tal acto. Ante un estímulo específico la criatura reacciona siempre de una manera específica y predeterminada, y todos los miembros de esa especie reaccionarán de la misma manera al mismo estímulo.” (Montagu, 1976:55) Y más adelante: “Razonando desde tales ideas sobre la conducta del hombre, Lorenz y sus seguidores creen posible entender y explicar la conducta agresiva humana. Lorenz nos dice que quien comprende el carácter convincente, la belleza y la reverencial grandeza del proceso evolutivo no puede sentirse repelido ni por el reconocimiento darwiniano de nuestro origen común con los animales ni por *el descubrimiento freudiano de que todavía estamos dirigidos por instintos idénticos a los de nuestros ancestros prehumanos.*” (Montagu, 1976:56. Subrayado nuestro).

de vista el hallazgo que implica la tesis de Ferrari en torno al goce sádico, y su relación con el sometimiento y la despolitización,⁴⁰

En el caso de las bromas pesadas no se trata de un pretexto sino de una coartada. No se halla al principio el pretexto de una buena causa que invita a la guerra o a la violencia, sino que al final del dispositivo hay un cierre que actúa retroactivamente como cuando se dice: fue sólo una broma. Se trata de una coartada posterior que el bromista encuentra para no hacerse cargo de la agresividad que se puso en juego. (Ferrari, 2016:96)

Ferrari explica que la coartada (“fue sólo una broma”) anula la existencia del daño hecho, equivalente a la coartada del delincuente criminal que ante la acusación del delito se defiende diciendo “yo no estuve ahí”. El pretexto, en cambio, sostiene Ferrari, es una forma de darle razonabilidad a lo efectuado pero sin anular la existencia del daño.⁴¹ En una comparación con lo que Horacio González denomina “la ética picaresca”, Ferrari entiende que el pícaro usa el pretexto como auxiliar para actuar y que por ello el pícaro no es en absoluto un pariente del bromista pesado, que es dueño de sus actos y de su entorno. “El bromista pesado no participa de una ética picaresca sino de la de quien detenta una situación de poder que le posibilita encarnecer a un débil sin que esto sea sancionado.” (Ferrari, 2016:97)

Así, el bromista pesado al decir “fue sólo una broma” como coartada evita la agresión despertada en la víctima de la broma pesada. Evita la “retaliación” de ésta y le procura el deseo de someterla. Y aquí Ferrari continúa con una afirmación que si bien descansa, como señalamos más arriba, sobre un supuesto ideológico no revisado (el del agresionismo innato que se inscribe en la matriz hobbesiana de la cultura) deja abierta la puerta para exponer una crítica a ese supuesto:

⁴⁰ La idea de *despolitización* implica la expulsión de la comunidad política, de la *polis* (real y/o simbólica), que padece la víctima de la broma pesada. Como en el caso que Ferrari analiza de la *beffa* a El Grasso en la Italia del Renacimiento. Allí, El Grasso, víctima de una broma que consistía en hacerle creer que era otra persona, termina yéndose literalmente a vivir a otra ciudad, a otra *polis*.

⁴¹ Coartada que pone en un lugar común al criminal y al bromista, al modo en el que Derrida (como vimos en un apartado anterior, pág. 32 del presente trabajo), siguiendo a Walter Benjamin, nos muestra el lugar común de la bestia, el criminal y el soberano en relación a estar-fuera-de-la-ley. Así, podemos establecer que lo que fascina respecto a la broma pesada y al bromista es lo que fascina sobre el criminal y el crimen: la idea de transgredir el orden, de desafiar el monopolio de la violencia del Estado, monopolio de la violencia propio del estar-fuera-de-la-ley propio de *una* soberanía hobbesiana. Y de la que se puede salir impune a través de la coartada.

La coartada “fue sólo una broma” le permite [al bromista] avanzar con la escena sádica pues posee un as en la manga. Pero no siempre el bromista evade la punición por el acto cometido ya que *el sadismo y la agresividad en nuestra cultura no es aceptada sin algún recurso legal o moral que lo avale*. (Ferrari, 2016:97. Subrayado nuestro)

Es decir, más allá de la coartada que le permite al bromista someter a la víctima, *debe haber en nuestra cultura algo del orden legal o moral que avale el sadismo y la agresión*, ya que de otra manera, explica Ferrari, alguna broma excesivamente pesada puede encontrar sanción.⁴²

Ahora bien, Ferrari establece un recorrido histórico que nos muestra que el uso de la broma pesada era el modo en el que cierta elite (la de la Italia del Renacimiento y la de la Argentina de principios del siglo XX) afirmaba a través del goce sádico (de la diversión en la crueldad) su posición de dominio respecto a los dominados, en una relación de sometimiento de la víctima. A través de la broma pesada, la gente bien de la época afirmaba su identidad y su poder, y encontraba la coartada necesaria para eludir las sanciones. Ya en la Argentina de fines del siglo XX, durante la década del 90, la broma pesada encuentra a través de la escena televisiva su forma de expandirse a toda la sociedad. Esta expansión tiene como consecuencia una progresiva aceptación de la crueldad. Así, la existencia de las bromas pesadas en la televisión abre el paso a la ejecución de este tipo de diversión en los lugares más impensados de la vida cotidiana.

Se relajan los reparos, se aminoran los cuestionamientos y se logra una aprobación generalizada. La práctica y la reproducción en la vida cotidiana en todos los lugares del país expresa una voluntad de goce en las bromas pesadas y la expresión del sadismo en la comunidad. Esta expresión va adquiriendo ribetes cada vez más crueles para lograr la diversión. (Ferrari, 2016:75)

⁴² La descripción de lo ocurrido en el aeródromo de un pueblo de Entre Ríos expresa con claridad la idea del límite que el orden legal o moral representa ante el dispositivo de la diversión en la crueldad. En el aeródromo se realizó una exhibición de paracaidismo a la que concurrieron los familiares de los paracaidistas y casi todo el pueblo. En plena exhibición todos son testigos de un paracaídas que no se abre y de un cuerpo que cae muerto tras un montículo, provocando el terror y la angustia del público y los familiares. “Había sido un montaje, una verdadera broma pesada, pues el paracaidista había arrojado un objeto que simulada ser él, en su lugar. La sanción llegó con la expulsión del Club al que pertenecía. No sabemos cuál habrá sido la de su entorno familiar.” (Ferrari, 2016:97).

Se produce así, a diferencia de los antecedentes históricos de la broma pesada, una “democratización de la broma pesada”, que pasa de ser una práctica exclusiva de los grupos acomodados de la sociedad (de la élite) a ser ¿en apariencia? patrimonio de toda la comunidad. En esta línea, Ferrari establece una correlación entre el avasallamiento de las personas de cierto orden sociocultural y del sujeto de la broma pesada, “por el cual cada uno va perdiendo, sin notarlo, elementos que hacen a su condición de sujeto pleno de derechos (en el plano legal) y como sujeto pensante (su autonomía en términos de su singularidad como sujeto psíquico).” (Ferrari, 2016:57) Por ello, no es casual la proliferación en la década del 90 de los programas que usufructuaban una crueldad cada vez mayor a través de la broma pesada. “Se trata de la época de la farandulización de la política, el momento donde se privatizan los recursos nacionales, donde se asiste al golpe de gracia de un proyecto político-económico que continuó la senda labrada en la Dictadura de los 70.” (Ferrari, 2016:57) Y que hoy ha vuelto en forma de marketing político.

Si el dispositivo de la diversión en la crueldad es la forma en la que las élites afirman mediante el goce sádico su posición de dominio respecto a los dominados, podemos pensar entonces que el goce de ser humillado responde a una manera de posicionarse de quien no tiene otra opción (se trataría de un modo de inclusión por parte de quien está excluido del goce, por ejemplo, de la Cosa nacional), “ya sea para la obtención de placer como para la transformación de su situación en relación a los lugares que ocupa en la comunidad.” (Ferrari, 2016:90) Esto explica cómo finalmente quien es humillado, torturado y/o privado de sus derechos acaba siendo cómplice del crimen que contra él se comete. Ferrari ejemplifica la situación haciendo referencia a las cámaras ocultas realizadas en el programa de Marcelo Tinelli:

En la escena televisiva del programa Video Match, cuando advierte la víctima que se trata de una broma, en lugar de reaccionar ante la agresión de la que fue objeto, emite un más o menos convincente “Gracias, Marcelo”. Sabemos que esta respuesta está definida por la producción del programa pues toda la escena ha sido tramada para el espectador. La víctima duplica el haber sido victimizada en su agradecimiento. *El “Gracias, Marcelo” ubica a la víctima en posición “aparentemente” masoquista pues parece que agradeciera haber sido gozada por el Otro.* (Ferrari, 2016:90. Subrayado nuestro)

El pasaje de la víctima desde la humillación sádica al masoquismo ayuda a comprender en su dimensión política la complicidad que en ciertos momentos la ciudadanía expresa con los autores de su sufrimiento. En esto tiene un papel preponderante el marketing político como herramienta para la identificación en la violencia. Además de la posición “aparentemente” masoquista del sujeto-víctima, se deben poner en acción un conjunto de formas de goce comunal sólo posibles a través del relato televisivo. Así, marketing mediante, el espectador “hará comunidad alrededor de sus pares” (Ferrari, 2016:91) compartiendo un mismo goce por el cual pueda constituirse un público general.

Esta es una de las formas en que se consolida el poder en los medios de comunicación. [...] Es la culminación del encuentro de un poder avasallante, por un lado, y un sujeto, que día tras día, no puede sustraerse a la propuesta de goce que ofrecen. Así se naturaliza, mejor dicho, se tolera socialmente cierta diversión en la cual interviene el sadismo. La violencia y la agresividad que se desencadenan, aún en las formas gozosas y aparentemente inocuas de un espectador, no provienen necesariamente de aquello que, como violencia o agresividad, constituye a cada sujeto, sino como un efecto de identificación. La violencia puede ser un elemento que surge de la imitación de las pautas propuestas socialmente a las que el sujeto se encuentra sometido. Esto permite pensar que un sujeto sometido o victimizado pueda ocupar el lugar del sádico o el violento, pese a la aparente contradicción. (Ferrari, 2016:92)

Esta contradicción es una repetición en términos psicoanalíticos de la señalada, en términos políticos, por Étienne De La Boétie: por un lado, los hombres entregan la libertad y son sometidos sin recibir nada a cambio. Así son asesinados, humillados, desposeídos y ofendidos sin retribución. Por ello, la historia muestra que el sometimiento no tiene sentido. Por otro lado, tampoco el sometimiento y el sufrimiento tienen que ver con la bondad, porque ésta no es natural. Lo que es propio del hombre, según La Boétie, es su libertad, no su nobleza de espíritu. Al contrario, y tal como

señalábamos anteriormente, la víctima puede identificarse con el violento o el sádico y ocupar su lugar:

[Si] alguien de ese pueblo sometido y sufriente tiene la posibilidad de salir de su condición miserable, repite lo que le fue hecho pero desde el lugar de pequeño tirano al que ha sido ascendido: mata, roba, humilla en la medida en que puede. No hay bondad por naturaleza, ni el recuerdo de los dolores del pasado sirve para una acción solidaria. Lo trágico que señala La Boétie es que ese pueblo tiranizado odia a su tirano y a la vez quiere ser como él. (González, 2014:LXXIII)

Lo que nuevamente nos lleva, explica González, al mito de la horda primitiva de Freud y a la ambivalencia que sienten los hermanos hacia el padre de la horda, al que odian porque les prohíbe a las hembras, pero que al mismo tiempo aman porque les gustaría ser como él. Y retomando nuevamente la distinción entre instinto y pulsión, volvemos otra vez a las puertas de la problemática de la agresión innata en el ser humano de la mano de un gurú del marketing político dedicado al arte de ganar:

Éste es el sueño de muchos políticos que, como la mayoría de los humanos, *guardan en el fondo de su mente la remembranza del gusto de luchas por el poder, propio de nuestros antepasados simios, para aniquilar a sus adversarios*. Una cosa es jugar con la vanidad del rival, empujarlo a que invierta su tiempo y sus esfuerzos en tonterías, y otra muy distinta demoler psicológicamente a un ser humano. En principio no parece una buena idea hacerlo, a menos que sea indispensable, pero algunos políticos sueñan siempre con este objetivo. (Durán Barba y Nieto, 2017:305. Subrayado nuestro)

Aquí se puede apreciar nuevamente, con una intencionalidad muy clara, el supuesto no revisado de la agresividad natural de los seres humanos para sostener una posición y una estrategia política y electoral. Cuestión a partir de la cual se sugiere establecer una vinculación entre el modo de concebir el marketing político, la diversión en la crueldad y el ejercicio de gobierno. Así, retomando nuevamente la coartada del bromista y el criminal podemos conjeturar que en el actual gobierno PRO se juega un

intermedio entre el bromista y el criminal. No se trata claramente ni de uno ni de otro. La frase “fue un error” declarada bajo el amparo del “sinceramiento” y el “decir la verdad”, funciona a la vez como pretexto y como coartada. Se trata por un lado de una coartada, ya que estamos ante un modo de diversión en la crueldad: mientras la población sufre, la puesta en escena gubernamental implica el baile, la fiesta y un discurso cargado de buenas intenciones futuras y generalidades de un *coaching* de autoayuda y voluntarismo individualista, que es acompañado de globos y otros modos de interpelar a los sujetos como menores de edad. Por otro lado, se trata de un pretexto, ya que se intenta dar razonabilidad a medidas político económicas que por su impacto en materia de exclusión de las mayorías, implican un crimen económico cometido contra la población. Se trata de una modalidad de los crímenes económicos del capitalismo concentrado que ha denunciado Naomi Klein en *La doctrina del shock* (2010).⁴³

11. La dimensión afectiva: obediencia, creencia y goce

Esbozada de manera sencilla, la conocida tesis de Hanna Arendt respecto al rol y las acciones del *Obersturmbannführer* Adolf Eichmann en el holocausto judío, es que éste no era un monstruo, sino sólo un burócrata que había obedecido órdenes como cualquier otro burócrata del mundo. Al respecto, el psicólogo estadounidense Jerome S. Bruner explica que muchos, en su momento, pensaron que la argumentación de Arendt no habría tenido en cuenta la maldad intrínseca del nazismo que podía convertir a los alemanes en bestias. Dando por hecho que existía algo malvado en la cultura alemana que explicaba las acciones de sujetos como Eichmann, algo relativo a un instinto de agresión. O dicho de otro modo, que había algo propio de la naturaleza del ser alemán que daba lugar al nazismo y a la obediencia ciega a órdenes atroces contra otros seres

⁴³ En torno a las críticas esgrimidas a los sistemas que claman por la eliminación de pueblos y culturas enteros con el fin de satisfacer una visión pura del mundo, que suelen ser aquellos que profesan una extrema religiosidad y que propugnan por la segregación racial, la economista canadiense se pregunta: “¿Y qué hay de la cruzada contemporánea en pro de la libertad de los mercados mundiales? Los golpes de estado, las guerras y las matanzas que han instaurado y apoyado regímenes afines a las empresas jamás han sido tachados de crímenes capitalistas, sino que en lugar de eso se han considerado frutos del excesivo celo de los dictadores, como sucedió con los frentes abiertos durante la Guerra Fría y la actual guerra contra el terror. Si los adversarios más comprometidos contra el modelo económico corporativista desaparecen sistemáticamente, ya sea en la Argentina de los años setenta o en el Irak de hoy en día, esa labor de supresión se achaca a la guerra sucia contra el comunismo o el terrorismo. Prácticamente jamás se alude a la lucha *para* la instauración del capitalismo en estado puro.

No estoy afirmando que todas las formas de la economía de mercado son violentas de por sí. Es perfectamente posible poseer una economía de mercado que no exija tamaña brutalidad ni pida un nivel tan prístino de ideología pura. [...] Los mercados no tienen por qué ser fundamentalistas.” (Klein, 2010:45).

humanos. Stanley Milgram mostró, diez años después de haberse publicado *Eichmann en Jerusalén* (1963) de Arendt, que la obediencia ciega (a la autoridad) no era únicamente intrínseca al modo de ser o de la cultura alemana o a un instinto de agresión, y que los monstruos eran mucho más próximos y tangibles de lo que creíamos. En *Obediencia a la autoridad* (1974), Milgram comprende a la obediencia como “el mecanismo psicológico que hace de eslabón entre la acción del individuo y el fin político. [Como una] argamasa que vincula los hombres con los sistemas de autoridad.” (Milgram, 2016:23) Por ello, sostiene que el exterminio de los judíos europeos por parte de los nazis constituye el tipo de acciones detestables e inmorales llevadas a cabo en nombre de la obediencia y que, sin dudas, los aspectos legales y filosóficos de la obediencia —como el valioso aporte de Arendt, entre otros aportes que podemos encontrar a lo largo de la historia de la filosofía— son de un alcance inmenso y deben ser tenidos en cuenta, pero que “ello no obsta para que un científico que se apoya en la experiencia llegue con el tiempo a un punto en que desea pasar de la especulación abstracta a una observación cuidadosa de los ejemplos más concretos.” (Milgram, 2016:25) En este sentido Milgram realizó un sencillo experimento, que describe de la siguiente manera:

Llegan dos personas a un laboratorio psicológico para tomar parte en una investigación de memoria y aprendizaje. A una de ellas la designamos con el nombre de «enseñante» y a la otra con el de «aprendiz». El experimentador explica que esta investigación se halla relacionada con los efectos del castigo en el aprendizaje. El aprendiz es conducido a una habitación, se le hace sentar en una silla, se le atan con correas los brazos a fin de impedir que se mueva demasiado, y se le sujeta a un electrodo a su muñeca. (Milgram, 2016:25)

Se le informa al enseñante que el aprendiz (que es un actor cómplice del experimento), debe aprender parejas de palabras y que cada vez que cometa un error recibirá una descarga eléctrica de 15 voltios de intensidad creciente en un rango que va de los 15 a los 450 voltios. Así, el centro real del experimento lo constituye quien ocupa el rol del enseñante, que comienza con un nivel de descarga muy bajo que va aumentando cada vez que el aprendiz comete un error.

El «enseñante» es un sujeto de experimentación auténticamente no iniciado que ha venido al laboratorio únicamente para participar en un experimento. El sujeto de aprendizaje, la víctima, es un actor que de hecho no recibe descarga alguna. Lo importante del experimento consiste en saber hasta qué punto va a seguir una persona en una situación concreta y medible, en la que se le ordena que inflija un dolor creciente a una víctima que se queja de ello. ¿En qué punto rehusará el sujeto obedecer el experimentador? (Milgram, 2016:26)

La respuesta, a la luz de los resultados del experimento, es sorprendente y desalentadora. “A pesar del hecho de que no pocos sujetos experimentaron cansancio, a pesar de que muchos protestan ante el experimentador, siguen siendo muchos los que prosiguen hasta la última descarga del generador.” (Milgram, 2016:27) El resultado más importante y el hecho que exige con más urgencia una explicación, nos dice Milgram, “es esa docilidad extrema de los adultos para seguir, hasta las últimas consecuencias, las órdenes de una autoridad.” (Milgram, 2016:28) Cuestión que no ha perdido actualidad y que se evidencia en la respuesta de los soldados estadounidenses, que al ser interrogados por los maltratos, humillaciones y torturas efectuados sobre los cuerpos de los soldados iraquíes en prisión, afirmaron estar obedeciendo órdenes. ¿Qué lleva entonces a la obediencia ciega? ¿Es posible que gente común —como los ciudadanos de a pie de la tranquila New Haven del experimento Milgram— infligieran un dolor insoportable a otro ser humano por el sólo hecho de que un profesor de Yale se lo hubiera indicado?

Tras haber sido testigo de cómo cientos de personas corrientes se sometían a la autoridad en los experimentos que nosotros llevábamos a cabo, me es preciso concluir que la concepción de Arendt sobre la *banalidad del mal* se halla mucho más cerca de la verdad de lo que uno pudiera atreverse a imaginar. La persona normal que hacía llegar una descarga sobre la víctima, lo hacía por un sentido de obligación —por una concepción de sus deberes como sujeto de experimentación— y no por tendencia peculiarmente agresiva alguna. (Milgram, 2016:28)

Milgram descarta la agresividad innata del ser humano como factor explicativo de los resultados de su experimento. Lo que está en juego en su experimento tiene que

ver con el afianzamiento de las formas de identificación e ideología y por lo tanto, de *obediencia*. De allí, que Yannis Stavrakakis nos diga que en relación a los resultados obtenidos por Milgram, debemos explorar la dimensión afectiva de la identidad. Es decir que, *lo que se afianza* en relación a lo que un sujeto cree, lo que un sujeto dice ser o lo que un sujeto hace, no tiene que ver con lo racional discursivo o con una dimensión consciente referida al saber, sino con una dimensión afectiva referida a las pasiones y que pueden ser comprendidas desde lo que el psicoanálisis lacaniano denomina *jouissance* (goce).

La *jouissance* le sirve al autor para exponer los argumentos que le permiten explicar la vinculación de los aspectos simbólicos del poder y la identificación, a saber, la naturaleza del apego del sujeto al poder y la autoridad, que en un sentido amplio constituye uno de los problemas fundacionales de lo político. Por ello, Stavrakakis se pregunta: “¿Por qué las personas están tan dispuestas a someterse a condiciones de subordinación, a las fuerzas del orden jerárquico (e incluso a menudo se muestran entusiastas, o al menos aliviadas, cuando lo hacen)?” (Stavrakakis, 2010:195) Esta cuestión es una variación de la pregunta articuladora de la filosofía política de la modernidad “¿Por qué obedecer?”, que en términos de comprender el modo de apego de los sujetos a ciertas estructuras de poder que se instituyeron como objetos de identificación de largo plazo dieron con diferentes conceptualizaciones como la “servidumbre voluntaria” (La Boétie) o la idea que se encuentra en el segundo capítulo de *El contrato social* de Rousseau, donde leemos: “Los esclavos pierden todo, hasta el deseo de su libertad: aman la servidumbre.” Y que de manera más específica Spinoza plantea en su pregunta: “¿Por qué los hombres combaten/luchan por su servidumbre como si se tratara de su salvación/libertad?”.⁴⁴ En esta línea, Stavrakakis esboza una respuesta en tono freudiano-lacaniano:

⁴⁴ Sobre esta cuestión, ver el texto de Warren Montag “Ver lo mejor y hacer lo peor: ¿por qué los hombres luchan con tanto coraje por su servidumbre como por su salvación?”, de su libro *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos* (2005). Allí el autor señala la influencia de Spinoza y sobre Althusser, en especial en el texto “Ideología y AIE” (1970). En esa línea, Montag desarrolla: “La libertad ilusoria que atribuimos a Dios de forma que él, a su vez, pueda donárnosla a nosotros es, ella mismo, una causa o parte de un entramado de causas que «hace que los hombres luchen con tanto coraje por su servidumbre como por su salvación», como lo expresa Spinoza en el Prefacio del *Tratado teológico-político*. Y es que no es sólo que los hombres estén determinados (de maneras que quedan por especificar) a obedecer al tirano que les oprime, esto es, a realizar actos, incluyendo los actos de habla, que él ordena; es además que esta determinación es pensada (o es experimentada) como un acto de la voluntad del individuo obediente (un acto que emana de la mente considerada libre del cuerpo y soberana suya),

Obviamente, la estructura edípica implícita en el ordenamiento social de nuestras sociedades, el rol de lo que Lacan denomina “el Nombre-del-Padre” en la estructuración de la realidad mediante la imposición (castradora) de la Ley, predispone a los sujetos sociales a aceptar y obedecer aquello que parece emanar del gran Otro, de los puntos de referencia socialmente sedimentados e investidos de un barniz de autoridad, y que se presentan como encarnación y sostén del orden simbólico, como organizadores de la propia realidad. (Stavrakakis, 2010:196)

Desde esta perspectiva y valiéndose a modo de ejemplo del caso de *The Yes Men*⁴⁵, Stavrakakis sostiene que la gente parece estar dispuesta a la aceptación de cualquier cosa, siempre y cuando el mensaje sea transmitido por una fuente investida de autoridad. Sin importar el contenido del mensaje sino la fuente que lo emana. Por lo que la autonomía del “sujeto para filtrar y administrar conscientemente sus creencias se ve socavada por la dependencia de la autoridad simbólica *per se*.” (Stavrakakis, 2010:199)

Por ello, para el autor se pone en primer plano la cuestión de las estructuras de autoridad y la obediencia a ellas. Esta cuestión, como antes señalábamos, lleva su mirada a los experimentos sobre la obediencia a la autoridad de Stanley Milgram, a sus desalentadores y sorprendentes hallazgos: la disposición de adultos a obedecer a las órdenes de una autoridad hasta las últimas consecuencias. (Cf. Milgram, 2016:28). En su empresa por explicar de la manera más satisfactoria el comportamiento observado en el laboratorio, Milgram considera la posibilidad de la agresión innata como clave explicativa del fenómeno registrado. En sintonía con Ashley Montagu, Milgram sostiene: “Una concepción alternativa es la de la agresión, o desencadenamiento de los impulsos destructivos, en una situación muy apta para la expresión de los mismos. Semejante concepción me parece errónea [...]”. (Milgram, 2016:221) Y continúa:

haciendo así parecer que su opresión «no tuviera otra causa que él mismo». Igual que «un bebé que apetece libremente la leche, un niño enfadado que apetece libremente la venganza, un hombre tímido que apetece libremente la huida», así el hombre que obedece al amo piensa que lo hace por su propia voluntad, que él ha “consentido” (y, por tanto, elegido) una servidumbre que, en realidad, produce el efecto de consenso, la decisión mental que es el correlato necesario de la obediencia física.” (Montag, 2005:64/65).

⁴⁵ La historia de dos activistas anti corporativos que abrieron un falso sitio web de la Organización Mundial del Comercio (OMC), a través del cual se hacían pasar por especialistas en temas económicos y eran invitados a dar conferencias en reuniones de negocios y congresos de todo el mundo, a las que asistían con la intención de generar situaciones ridículas y sorprender pero de las que, contrariamente a lo esperado, se iban aplaudidos luego de perpetrar el engaño, sin la posibilidad de que “*descreyeran*” de ellos.

Esta concepción responde asimismo a la interpretación típica de sentido común, de la obediencia observada. En efecto, cuando es descrito por primera vez el experimento a hombres y mujeres corrientes, piensan estos inmediatamente en términos como «la bestia en el hombre que comienza a salir», sadismo, el placer en infligir dolor a otras personas, el derramamiento de la parte oscura y perversa del alma. (Milgram, 2016:222)

Milgram reconoce tendencias agresivas que son parte, dice, de la experiencia humana pero que nada tienen que ver con lo observado en el experimento. Se trata de la obediencia a órdenes, como el soldado que mata porque se le dice que mate y considera deber suyo obedecer las órdenes recibidas. Así, cuando en el experimento se ordena administrar descargas a la víctima, la acción no tiene origen en tendencias innatas a la agresión, “sino en el hecho de que los sujetos han llegado a integrarse en una estructura social de la que son incapaces de liberarse.” (Milgram, 2016:222) Porque “es la esencia de la obediencia que la acción ejecutada no responda a los motivos de quien la lleva a cabo sino que tenga su origen en el sistema motivacional de quienes se hallan más arriba en la jerarquía social.” (Milgram, 2016:222) La clave del comportamiento se halla en la naturaleza de la relación con la autoridad y no en la agresión innata reprimida. Una vez que los sujetos se entregan a la autoridad se ven a sí mismos como instrumentos de ejecución de los deseos de ésta. Y una vez definidos, no pueden escapar a sus papeles.

Ahora bien, más allá de analizar las deficiencias o limitaciones del experimento de Milgram, lo importante para Stavrakakis pasa por tomar muy en serio la conclusión que sostiene que la importancia decisiva de una orden no se sostiene por su contenido sino por el hecho de emanar de una autoridad. La otra experiencia desconcertante que se liga a la conclusión de Milgram y de la que se vale Stavrakakis es la de *The Yes Men*: allí se muestra también que la mayoría de la gente está muy dispuesta a la aceptación y obediencia de cualquier cosa originada en una figura de autoridad con independencia del contenido de la orden o el mandato. Para Stavrakakis el marco presupuesto en toda experiencia social es la estructura de autoridad. En el experimento Milgram el sujeto se introduce a la expectativa de que alguien estará al mando. Ese alguien es un estructurante necesario que llena un vacío que siente el sujeto. Sin alguien al mando la identidad del sujeto permanece en suspenso. Sobre esto, Stavrakakis sostiene:

El momento fundante de la subjetividad, el momento en que los sujetos lingüísticos/sociales adquieren ser, tiene que asociarse a la castración simbólica, a la prohibición del incesto que trastoca la relación imaginaria entre madre e hijo y permite nuestra inserción funcional en el ámbito social del lenguaje. En otras palabras, el mandato encarnado en el Nombre-del-Padre ofrece el prototipo de poder simbólico que estructura nuestra realidad social en las sociedades patriarcales. La castración simbólica marca un punto de no retorno para el sujeto. El mandato prohibitivo y nuestra sujeción a él instituyen nuestro mundo social como orden estructurado de sentido. Sin alguien al mando, la realidad se desintegra. (Stavrakakis, 2010:201)

Se trata de una estructura elemental de la obediencia, que se instituye y reproduce en la experiencia familiar del individuo y en las configuraciones de la sociedad que se construyen a partir de relaciones interpersonales de autoridad, sin las cuales no sería posible la estructura simbólica en cuyo interior nace el sujeto. En este sentido se puede establecer una analogía entre autoridad/sujeto e ideología/sujeto que nos permita comprender el funcionamiento de la obediencia a la autoridad a partir del funcionamiento de la interpelación ideológica, ya que “la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero al mismo tiempo y de inmediato agregamos *que la categoría de sujeto no es constitutiva de toda ideología sino sólo en tanto toda ideología tiene la función (que la define) de “constituir” en sujeto a los individuos concretos.*” (Althusser, 2011:139) Individuos que se constituyen en la interpelación ideológica siendo siempre-ya sujetos, de la autoridad que es también la autoridad de la ideología. La interpelación es el "mecanismo" por el cual la ideología vuelve "sujeto" al individuo. En línea con Althusser, Göran Therborn explica que en el proceso de interpelación lo que hace la ideología es decirle al sujeto qué es lo que existe, qué es posible y qué es justo e injusto. “La ideología funciona moldeando la personalidad. *Somete* la libido amorfa de los nuevos animales humanos a un determinado orden social y los *cualifica* para el papel diferencial que habrán de desempeñar en la sociedad.” (Therborn, 2008:206/7).

Milgram expresa que “la idea de ciencia y su aceptación proporcionan la justificación ideológica del experimento” (Milgram, 2016:143), por lo que se hace

posible que experimentador sea aceptado como agente de la Ciencia. Al dar órdenes en un contexto determinado, la autoridad es definida por la persona comandada como portadora de un saber. Es el contexto y la ocasión la que define a la autoridad *como si* la autoridad supiera. Stavrakakis sostiene que aquí puede verse una relación de *transferencia* (en el sentido psicoanalítico) entre el sujeto y el experimentador, en la que éste último funciona como un “sujeto supuesto saber”. De aquí que, “tal como se hace evidente en el psicoanálisis, la relación de transferencia nunca es puramente cognitiva: es ante todo afectiva y libidinal, y también implica cierto goce. Sin este lazo emocional no puede producirse la obediencia.” (Stavrakakis, 2010:204)

Así, el goce (*jouissance*), en tanto energía inconsciente que inviste el displacer en placer, es una concepción que ayuda a vislumbrar las “razones” del apego del sujeto a condiciones de subordinación, que implican un sufrimiento que se usufructúa contradictoriamente como placer, y que son propias de un sistema ideológico que implica estructuras de obediencia. Ya que “el vínculo social no se sostiene sólo sobre el poder simbólico, sino también sobre el investimento afectivo.” (Stavrakakis, 2010:210) Es por ello que Stavrakakis, en coincidencia con Michael Rosen (1996), afirma que un orden puede ser irracional e injusto, pero que la cognición y la voluntad racional para derribarlo se encuentran atadas por la dimensión afectiva que nos liga al orden y lo sostiene.⁴⁶ Los argumentos racionales no son suficientes ante el apego emocional del sujeto a la obediencia. En este sentido, La Boétie fue quien articuló por primera vez muy claramente el interrogante sobre la problemática moderna de la ideología. (Cf. Stavrakakis, 2010:211) En su *Discurso de la servidumbre voluntaria* (1576), La Boétie sostenía: “Si cien o mil soportan el capricho de un solo hombre, ¿no deberíamos decir que no es el coraje sino el deseo lo que les falta para levantarse contra él, y que semejante actitud no obedece a la cobardía sino a la indiferencia?” (La Boétie, 2014:9) del que se deriva que no es la falta de valentía sino la falta de deseo lo que impide a los hombres derribar un régimen irracional e injusto. De allí que la obediencia que implica al deseo, se refiera a la dimensión afectiva más que a la racional: porque en el

⁴⁶ Stavrakakis se refiere a lo que Rosen dice en su libro *On Voluntary Servitude. False Consciousness and the Theory of Ideology* (1996). Allí podemos leer: “Al declarar esta pregunta [la pregunta de La Boétie a la que nos referimos en el cuerpo del texto] tan claramente, La Boétie articula (por primera vez para mi conocimiento) el problema central que iba a motivar la teoría de la ideología...” (Rosen, 1996:63).

cumplimiento del deseo se da la satisfacción de una pasión.⁴⁷ Se trata de una satisfacción paradójica (la del goce, es decir, la del placer en el displacer de la obediencia) que está presente en el término latino *passio* —raíz etimológica de pasión— que deriva de un verbo que significa “padecer”. Pasión es padecer, es decir, gozar. Dicho de otra manera: el deseo implica una pasión en tanto *passio*, símil al goce en sentido lacaniano, por el cual puede comprenderse conceptualmente el funcionamiento del lazo afectivo del sujeto en una estructura de obediencia o a un sistema ideológico que lo constituye. Se trata, en otros términos, de lo que Althusser define como ideología:

la expresión de la relación de los hombres con su “mundo”, es decir, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales. En la ideología, la relación real está necesariamente investida en la relación imaginaria: relación que expresa más una voluntad [un deseo] (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad. (Althusser, 2004:194)

En Althusser la ideología es una representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia, por lo cual la realidad social está investida en lo imaginario y entrelazada con la fantasía en toda su textura. Esta relación no aparece como *consciente* sino con *inconsciente* y no es simple ni compleja sino *sobredeterminada*.⁴⁸ Se trata de una relación de relaciones, de una relación en segundo

⁴⁷ Recordemos el *deseo mimético* hobbesiano en tanto articulador de las relaciones efectivas y afectivas entre los hombres.

⁴⁸ En *Psicoanálisis y teoría social* (2016), Mauro Pasqualini explica: “En distintos textos, Freud recurre a la noción de «sobredeterminación» para resaltar los múltiples causantes de un síntoma, o un elemento del contenido manifiesto del sueño. De esta forma, en *La interpretación de los sueños*, Freud explica que los contenidos manifiestos de los sueños son aquellos que condensan la mayor cantidad de encadenamientos con los pensamientos oníricos latentes. En otras palabras, los contenidos más intensos son puntos nodales que pueden retrotraerse mediante asociaciones de ideas a múltiples causantes. [...] Para que el texto del sueño se forme, por lo tanto, sus contenidos tienen que acumular una multiplicidad de motivadores. Algo análogo ocurre con los síntomas histéricos. Estos son receptores de múltiples determinantes, que se relacionan de manera compleja con el «núcleo patógeno» que los origina. En otras palabras, incluso si se pueden localizar determinantes más fundamentales, el síntoma o el contenido del sueño son siempre remitibles a factores de distinto tipo. Althusser tomó esta idea freudiana de sobredeterminación como inspiración para cuestionar versiones simplistas de la «determinación en última instancia» de la economía. En lo que era ante todo un ataque a las lecturas hegelianas de Marx, Althusser planteó que entender el desarrollo histórico en términos de conflictos abiertos entre clases económicamente condicionadas implicaba incurrir en una concepción ingenua de la totalidad social. Su malestar era más que nada con la noción de que se podía remitir cualquier contenido de lo social [...] a un centro organizador [...] en función del cual estos contenidos obtendrían sus significados. En contra de esta apreciación, Althusser reivindicaba la idea de una «contradicción sobredeterminada», por la cual quería

grado. Así entendida, la ideología (como en Freud la ilusión) tiene que ver con el cumplimiento de deseos. Es por ello que en Althusser, ideología no debe entenderse como “pantalla” que se interpone entre nosotros y la realidad ya que la realidad y la apariencia se dan conjuntamente. No se trata de falsar o verificar la representación en cuestión (a modo de falsa conciencia), sino de aprehender que codifica algún deseo subyacente por el cual la ilusión está indisolublemente ligada a la realidad y al mismo tiempo ligada al sujeto, que goza. (Cf. Eagleton, 2005:238)

Esto es perfectamente claro en una *sociedad de clases*. La ideología dominante es entonces la ideología de la *clase* dominante. Pero la clase dominante no mantiene con la ideología dominante, que es su ideología, una relación exterior y lúcida de utilidad o de astucia puras. Cuando la “clase ascendente” burguesa desarrolla, en el curso del siglo XVIII, una ideología humanista de la igualdad, de la libertad y de la razón, da a su propia reivindicación la forma de universalidad, como si quisiera, de esta manera, enrolar en sus filas, formándolos con este fin, a los mismos hombres que no liberará sino para explotar. He aquí el mito rousseauniano del origen de la desigualdad: los ricos dirigen a los pobres el “discurso más reflexivo” que jamás ha sido concebido, para convencerlos de vivir su servidumbre como libertad. (Althusser, 2014:194)

Se trata de que los hombres *crean*, como quien cree la representación de una pieza teatral. La creencia es la clave de esa escena que se presenta al comienzo de la segunda parte del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755) de Rousseau, donde leemos: “El primero al que, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró gente lo bastante simple como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil.” (2008:101) Sociedad civil en la que Rousseau veía el estado de naturaleza hobbesiano, en su conocida crítica al filósofo de Malmesbury, y a la que nos referiremos más adelante en torno al debate sobre la agresividad humana. Pero antes nos detendremos sobre algunos elementos que nos permitirán comprender cómo los hombres creen.

expresar que los conflictos sociales nunca se daban de manera desnuda, despojados de todas las mediaciones superestructurales que los significaban y les dan su forma de inteligibilidad. ” (Pasqualini, 2016:186/187).

12. *Too good too be true: creencia y Verleugnung*

En la carta “Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis” (1935), escrita por Sigmund Freud a Romain Rolland, el psicoanalista vienés le recuerda a su destinatario sobre el “origen” de su trabajo científico: esclarecer fenómenos inusuales, anormales, patológicos, de la vida anímica para reconducirlos a las fuerzas psíquicas eficaces tras ellos y poner de manifiesto los mecanismos actuantes. (Cf. Freud, 2015:213) Sobre uno de esos fenómenos, Freud se había pronunciado unos años antes en su obra *El porvenir de una ilusión* (1927) sin dar una explicación en su momento.⁴⁹ En la carta a Rolland a la que nos referimos retoma y comunica los resultados de una “pequeña vivencia” de 1902. Se trataba de lo acontecido en unas vacaciones que Freud junto a un hermano menor que él habían hecho a Atenas. Allí relata que luego de un encuentro que tuvieron en Trieste con un amigo de su hermano, y por sugerencia de ese amigo, declinaron la opción de realizar un viaje a Corfú por cuestiones climáticas (el excesivo calor en ese momento del año) y se les sugirió, en su lugar, visitar Atenas. Así:

Quando nos separamos del triestino, los dos estábamos de un talante asombrosamente destemplado. Discutimos el plan que se nos había propuesto, lo hallamos totalmente inadecuado y sólo veíamos obstáculos para su ejecución; además, suponíamos que sin pasaporte no nos dejarían entrar en Grecia. Descontentos e irresolutos, dimos vueltas por la ciudad las horas que faltaban hasta que abriesen las oficinas del Lloyd [la empresa de viajes]. Pero cuando llegó la hora fuimos a la ventanilla y compramos pasajes en el vapor para Atenas, como si fuera lo más natural, sin hacer caso de las presuntas dificultades y aun sin comunicarnos entre nosotros las razones de nuestra decisión. Y sin embargo, era bien raro ese comportamiento. Más tarde reconocimos que habíamos aceptado enseguida y de la mejor gana la propuesta de ir a Atenas en vez de a Corfú. ¿Por qué hasta que abrieron la ventanilla nos asedió el mal humor e imaginábamos sólo impedimentos y dificultades? (Freud, 2015:214)

Observamos en la cita precedente una disposición ambivalente a la opción de viajar a Atenas: por un lado, la visión de una serie de obstáculos cuyo correlato era el mal humor y un rechazo ante la realización del viaje, mientras que por otro lado, se

⁴⁹ Cf. *El porvenir de una ilusión* (Freud, 2013:25).

definió un comportamiento positivo a la realización del viaje, que no hizo caso de las presuntas dificultades y tomó como natural el hecho de comprar los pasajes y embarcar hacia Atenas. Ante esta situación, Freud esboza una explicación vinculada al asombro que causa el hecho de estar presente en un lugar del que primero se sabe (se escucha, se aprende, se lee, etc.) y del que luego se tiene experiencia. Algo similar, nos dice, a lo que le pasaría a alguien que, por ejemplo, en un paseo por el Loch Ness de Escocia tuviese ante sus ojos, de pronto, escurriéndose en tierra a su famoso monstruo y se viera en la situación de admitir que sí, que es verdad que existe esa criatura en la que no se creía: la persona se comporta “como si bajo la impresión de una observación indubitable se viera obligada a creer en algo cuya realidad le parecía hasta entonces incierta.” (Freud, 2015:214) Retomando la “pequeña vivencia”, Freud establece una íntima copertenencia entre la desazón que vivió en Trieste respecto al viaje a Atenas y la ocurrencia de incredulidad sobre su visita efectiva a la Acrópolis de la ciudad griega:

Me percaté de que la vivencia en Trieste no es sino la expresión de una incredulidad: «¿Qué podremos ver Atenas? Pero si no es posible: hay demasiadas dificultades». Y la desazón concomitante corresponde entonces a la pena de que no sea posible. ¡Habría sido tan hermoso! Y ahora uno cae: es uno de esos casos de «*too good to be true*» {«demasiado bueno para ser verdad»}, que tan frecuentemente nos suceden. Un caso de esa incredulidad que suele darse cuando uno es sorprendido por una noticia feliz: ya sea que se sacó la lotería o ganó un premio, o, tratándose de una muchacha, que el hombre a quien ella ama en secreto se ha presentado como festejante ante sus padres, etc. (Freud, 2015:215)

La incredulidad que Freud describe tiene por objeto desacreditar un fragmento de la realidad objetiva. Nuestro mecanismo psíquico, explica, está montado para repeler un fragmento de la realidad que produce displacer, pero lo extraño y paradójico es que se impugne un fragmento de la realidad que produce placer. Es lo que sucede, por ejemplo, con las personas que triunfan cuando fracasan: “enferman, y hasta llegan a perecer, porque se les ha cumplido un deseo de intensidad avasalladora.” (Freud, 2015:216) Esto ocurre porque una frustración interna reemplaza a la externa. Nuevamente “es demasiado bueno para ser verdad” (*too good to be true*), o como Freud lo expone en *El malestar de la cultura* (1930), lo que se espera de malo en el destino es

una materialización de nuestro severo superyó, de nuestra conciencia moral castigadora. Es por ello que Freud y su hermano hallaban sólo obstáculos frente a la posibilidad de su visita a Atenas. No creían que los deparara ningún júbilo. Esto marcó el resto: ya en la Acrópolis, cuando la posibilidad se transformó en efectiva realidad, “aquella misma incredulidad halló una expresión modificada pero mucho más nítida.” (Freud, 2015:216) En otros términos, el núcleo de su no-creencia (su incredulidad) permaneció intacto pero con distintos ropajes.

El contenido esencial del pensamiento se conservó sin duda en la desfiguración; es una incredulidad: «Según el testimonio de mis sentidos, estoy ahora de pie sobre la Acrópolis; sin embargo, no puedo creerlo». Pues bien, esta incredulidad, esta duda en un fragmento de la realidad, es desplazada en la proferencia de dos maneras: primero, se la remite al pasado y, segundo, se la traslada de mi presencia en la Acrópolis a la existencia de la Acrópolis misma. Así se produce algo que equivale a aseverar que alguna vez he dudado de la existencia real de la Acrópolis, cosa que empero mi recuerdo desautoriza por incorrecta, y aun por imposible. (Freud, 2015:217)

Freud entiende que toda la situación confusa, y difícil de exponer, respecto a su “pequeña vivencia” en la Acrópolis se sostiene y se expresa mediante el sentimiento “lo que veo ahí no es efectivamente real.” Se trata de un “sentimiento de enajenación (*Entfremdungsgefühl*) que debe entenderse como un proceso complejo, anudado a determinado contenido y conectado con decisiones acerca de éste último. Al sentimiento de enajenación se lo observa de dos formas: “o bien es un fragmento de la realidad el que nos aparece ajeno {*fremd*} o bien lo es uno del yo propio. En este último caso se habla de «despersonalización»; enajenaciones y despersonalizaciones se copertenecen íntimamente.” (Freud, 2015:218) La contrapartida positiva del sentimiento de enajenación es cuando suponemos a un espejismo como parte de nuestro yo. Es el caso de «*fausse reconnaissance*», lo «*déjà vu*» y «*déjà raconté*».⁵⁰

Volviendo a la enajenación, Freud destaca dos caracteres universales sobre ésta: (1) que sirve para la defensa, es decir, que mantiene algo alejado del yo, que lo desmiente. Como en el ejemplo del rey Boabdil (del romance de los moros españoles

⁵⁰ “Falso reconocimiento”, lo “ya visto”, “ya conocido”.

“¡Ay de mi Alhambra!”), que ante la noticia de la caída de la ciudad de la Alhambra (lo que significaba el final de su reinado), quema las cartas y mata al mensajero porque no quiere tener por cierta la noticia y la trata como *non arrivé*, como no recibida, procurando mostrar la plenitud de su poder, negando que éste había llegado a su fin. Y (2) el otro carácter universal se vincula para Freud con la dependencia al pasado, al tesoro mnémico del yo y de vivencias penosas que cayeron bajo la represión.

Pero justamente mi vivencia en la Acrópolis, que en efecto parte de una perturbación del recuerdo, de una falsificación del pasado, nos ayuda a demostrar ese influjo. No es cierto que en mis años de estudiante secundario dudara yo alguna vez de la existencia real de Atenas. Sólo dudé de que pudiera llegar a ver Atenas. Viajar tan lejos, «llegar tan lejos», me parecía fuera de toda posibilidad. (Freud, 2015:220)

Esto, según Freud, está relacionado a las condiciones económicas de estrechez y pobreza padecidas de joven, en donde la añoranza de viajar es el reflejo del deseo de escapar de la situación económica opresiva. Así, para el psicoanalista vienés, el gusto por el viaje consiste en el cumplimiento de deseos tempranos que tienen su raíz en el descontento con el hogar y la familia.⁵¹ Por lo cual,

Cuando uno ve por vez primera el mar, atraviesa el océano, vivencia como unas realidades ciudades y países que durante tanto tiempo fueron quimeras lejanas e inalcanzables, uno se siente como un héroe que ha llevado a término grandes e incalculables hazañas. (Freud, 2015:220)

Estas “incalculables hazañas” recorren la distancia que va de la infancia a la Acrópolis, lejos y más allá de lo que se les hubiera permitido, que Freud entiende en relación a una satisfacción que se mezcla con un sentimiento de culpa y que tiene que ver con la crítica infantil al padre, “con el menosprecio que relevó a la sobrestimación de su persona en la primera infancia. Parece como si lo esencial en el éxito fuera haber llegado más lejos que el padre, y como si continuara prohibido querer sobrepasar al padre.” (Freud, 2015:220) Hay en el viaje a Atenas y a la Acrópolis, “en sí y por sí”,

⁵¹ Como podremos ver más adelante, el cumplimiento de deseos inconscientes será una de las claves con las que Edward Bernays desarrollará sus servicios en el floreciente campo de las relaciones públicas.

dice Freud, contenida la superioridad de los hijos hacia el padre, para quien, por dedicarse al comercio y no haber ido al secundario, Atenas no significaba gran cosa. Así el placer del viaje se veía empañado por una moción de piedad hacia su padre, que surgía de la mezcla de satisfacción y sentimiento de culpa, que explican esa ambivalencia presente en el preámbulo al viaje y en los sentimientos de incredulidad en la Acrópolis.⁵²

Ahora bien, lo que nos interesa sobre el sentimiento de incredulidad que se despliega en el relato de la “pequeña vivencia” de la carta de Freud, es que allí se puede encontrar, encerrado en el “demasiado bueno para ser cierto” (*too good to be true*), un contenido afectivo en torno a la creencia que encuentra vínculos con algo que Freud planteó muy tempranamente y nunca perdió de vista: el concepto de *Verleugnung*, vocablo alemán que puede traducirse como “retractación” o “repudio” y que Laplanche y Pontalis, en su *Diccionario de psicoanálisis*, definen con los equivalentes en francés como “*déni de la réalité*” y en castellano como “renegación”.⁵³

Es por cierto el sentido primero; lo que ante todo es repudiado es el desmentido que una realidad inflige a una creencia. Pero ya se ha visto que el fenómeno es más complejo, y que la realidad comprobada no deja de producir efectos. El fetichista ha repudiado la experiencia que le prueba que las mujeres no tienen falo, pero no conserva la creencia de que no lo tienen; conserva un fetiche, *porque* ellas no tienen falo. No sólo no se ha borrado la experiencia sino que se ha vuelto imborrable para siempre, ha dejado un *stigma indeleble* que marca para siempre al fetichista. Lo que se ha borrado es el recuerdo. (Mannoni, 1997:10)

Esta experiencia de repudio de la realidad que Freud encuentra en el fetichista y que se presenta en forma típica, casi estereotipada, en la vida cotidiana y que se expresa en la fórmula “Ya sé que... pero aun así...” constituye para Mannoni (*La otra escena. Claves de lo imaginario*, 1997) la clave explicativa en relación a las creencias: “como si

⁵² En este sentido, en el apartado anterior explicábamos cómo la obediencia a la autoridad encuentra también su prototipo estructurante en la figura paterna (Nombre-del-Padre) como modelo instituyente en el que el sujeto se inserta y reproduce en la realidad. Ver pág. 63 del presente trabajo.

⁵³ “Término utilizado por Freud en un sentido específico: modo de defensa consistente en que el sujeto rehúsa reconocer la realidad de una percepción traumatizante, principalmente la ausencia de pene en la mujer. Este mecanismo fue especialmente invocado por Freud para explicar el fetichismo y las psicosis.” (Laplanche y Pontalis, 2006:363).

la *Verleugnung* del falo materno trazara el primer modelo de todos los repudios de la realidad y constituyese el origen de todas las creencias que sobreviven al desmentido de la experiencia.” (Mannoni, 1997:11) La importancia de observar el fetichismo estaría en haber obligado a contemplar un conjunto de hechos que pasan inadvertidos en lo cotidiano y que muestran cómo opera la *Verleugnung*. La renegación es para Mannoni la clave en la que debe entenderse y analizarse la creencia.

Valiéndose de un ejemplo concreto, Mannoni nos explica en qué consiste y cómo se transforma la creencia en las máscaras; problema que está contenido en la expresión “antaño se creía en las máscaras”. A partir del libro autobiográfico de Talayesva, *Soleil Hopi*⁵⁴, Mannoni señala:

Las máscaras hopi se llaman Katcina. En cierta época del año, se manifiestan en los pueblos como entre nosotros Papá Noel, y como Papá Noel, se interesan mucho por los niños. Otra semejanza: están en connivencia con los padres para mistificar a los niños. Esa mistificación se impone de manera muy rigurosa y nadie se arriesgaría a denunciarla. A diferencia de Papá Noel, ambiguo pero bonachón, los Katcina son figuras terroríficas puesto que se interesan por los niños para comérselos. Las madres, claro está, rescatan a sus aterrorizados hijos dando a los Katcina trozos de carne: como intercambio, los Katcina ofrecen a los niños albondiguillas de maíz, *piki*, que en esta ocasión está excepcionalmente teñido de rojo. (Mannoni, 1997:13)

Interpretar esto en términos de estadios, fantasías o símbolos sería el error típico de un psicoanálisis demasiado simple. En *Soleil Hopi*, Talayesva relata que un día, en el que debía realizarse la danza de Katcina, sorprendió a su madre cocinando *piki* rojo. Eso lo trastornó al punto de no poder comer cuando distribuyeron el *piki*. Su madre, observadora astuta, se había percatado de que había sido vista cocinando el *piki*, por lo que llegado el momento no le dio el *piki* rojo a su hijo, sino amarillo. Eso hizo que Talayesva además de sentirse feliz, pudiera eludir la obligación de abandonar la creencia. En este sentido Mannoni afirma: “Sin ninguna duda posible, la crisis de la creencia en los Katcina reproduce, como sus modelos, la estructura de la crisis relativa a la creencia en el falo.” (Mannoni, 1997:13)

⁵⁴ Se trata de la autobiografía de un indio Hopi, Don C. Talayesva, jefe del clan del sol, titulada *Soleil Hopi* (1959).

Lidia Ferrari, en torno a su tesis de la diversión en la crueldad, hace referencia al texto de Mannoni, y al ejemplo de las mascararas de los Katcina de la tribu Hopi, para explicar cómo es posible el mantenimiento y, al mismo tiempo, la transformación de la creencia.⁵⁵ Así, una vez que los niños crecen, “en el momento de la iniciación, los adultos se revelan quitándose las máscaras. En esta ceremonia se acepta esta nueva realidad, la de que los adultos son los Katcina, [sin embargo] no se deja de creer en ellos.” (Ferrari, 2016:109). Allí juega la fórmula, que expone Mannoni, “Ya sé que... pero aun así...” como modelo en el que se enuncia y conserva la creencia. “Sé que Papá Noel no existe, que son mis padres, pero aún así creo que Papá Noel estaba allí cuando

⁵⁵ Otro abordaje sobre el mantenimiento y la transformación de una creencia lo encontramos en Emilio De Ípola (*Las cosas del creer*, 1997), quien, desde una perspectiva sociológica, señala que la creencia no se sitúa a medio camino entre la certeza y la duda, sino en una región ambigua donde una y otra se confunden. La creencia, sostiene el autor, encarna y exhibe una de las aporías fundantes de nuestra cultura: establecer un espacio de trascendencia (un “más allá”) que complementa y hace palpable y familiar nuestro mundo inmanente (un “más acá”). Así, “Dios”, por ejemplo, no pertenece al dominio de la naturaleza sino a un dominio trascendente que es común para religiosos y ateos, por lo cual estos últimos, puede decirse, sí creen.

La creencia, afirma De Ípola, está “lejos de ser una forma inferior, falaz y, sobre todo, fallida de conocimiento, [porque] la creencia es un modo positivo y específico de aprehender el mundo.” (1997:8) Es positivo porque opera sin ningún sesgo deficiente, ya que el que cree apuesta y afirma una intención de que su creencia sea un sustituto precario de un saber ausente. Y es específico porque su modo de aprehensión es distinto (aunque su especificidad no es fácil de definir o circunscribir). Respecto a su especificidad, De Ípola señala que no se trata de pensar la creencia o el creer en sus múltiples/varias acepciones de diccionario, su polisemia, sino en su “ambigüedad”, de la que resulta que algo además de ser «a» o «b», también puede ser «a» y «b» a la vez, siendo uno antónimo del otro. En esta línea, destaca como en nuestra cultura la palabra “creer” alberga la contradicción de expresar una convicción y una duda. “Si creer equivale por un lado a afirmar una certidumbre, también equivale, por otro, a matizarla: «creo» significa en ocasiones «no estoy seguro»” (1997:9). Así, por ejemplo, creer en Dios es una creencia sin garantías que muestra cómo en la creencia habita un elemento de riesgo, dado que la existencia de Dios en nuestra cultura no implica un hecho perceptible ni el objeto de una demostración científica.

Lo que a De Ípola le interesa pensar en torno a la creencia es cómo se estructura el lazo social que constituye identidades. Esto para el autor sucede a partir de un horizonte doble: por un lado, un horizonte de amenazada, un elemento negativo al cual los integrantes de un determinado grupo social se enfrenta, y por otro lado, un horizonte de futuro promisorio, un elemento positivo al cual los integrantes de un determinado grupo social postula como destino para quienes formen parte del grupo. Ambos horizontes —cuyo efecto podemos pensar como similar al de las pasiones del miedo y la esperanza—, juegan en la conformación de la identidad grupal y son desplazados adecuando la creencia, los *enunciados credógenos*, en pos de mantener la vigencia de *eso* en lo que el grupo debe creer para que la identidad no sea puesta en cuestión. Así, los enunciados no son dogmáticos, incuestionables e indestructibles, sino todo lo contrario: son lábiles, flexibles y adaptables. Manuel Castells (*Comunicación y poder*, 2009) nos brinda un ejemplo claro sobre la adaptabilidad, labilidad y flexibilidad de los enunciados: “Así, de acuerdo con las investigaciones de Westen, los simpatizantes del Partido Republicano adaptaron sus razones para apoyar la guerra de Irak entre 2003 y 2006 de forma que las nuevas informaciones encajaran con los nuevos argumentos que apoyaban la contienda. Primero se les convenció de que había armas de destrucción masiva. Cuando se desestimó esta alegación, reformularon sus argumentos en torno a la defensa de la libertad en Irak. Sólo cuando el dolor humano y económico fue demasiado evidente para ignorarlo, los estadounidenses empezaron a aceptar la cruda realidad y a adaptar sus procesos emocionales.” (Castells, 2009:213) Que a pesar de la evidencia, mantuvieron estable el núcleo credógeno en torno al deseo de victoria en el contexto de la guerra contra el terror.

mis padres me dejaron los regalos” o “Yo sé que los Katcina no son espíritus, son mis padres y mis tíos, pero aun así los Katcina están allí cuando mis padres y mis tíos bailan enmascarados.” (Mannoni citado por Ferrari, 2016:110) En este sentido, sostiene Mannoni, la creencia abandona su forma imaginaria y pasa a su forma simbólica.

Los jóvenes de la tribu que creen en los Katcina como el niño que cree en Papá Noel lo hacen desde el aval y la admonición de personas en quienes confía. El joven Hopi y los niños son mistificados por los adultos, son objetivamente mistificados, se les “hace creer”, lo que los convierte en los pilares de las creencias repudiadas de los adultos. (Ferrari, 2016:110)

El “Ya sé que... pero aún así...” de Mannoni, pone en relación, nos dice Ferrari, la creencia y la negación de la realidad, la re-negación (*Verleugnung*). La creencia imaginaria se sostiene porque hay adultos que saben y engañan y hay niños que creen y que no han sido iniciados en la experiencia de la constatación de la realidad. La credulidad infantil sostiene el universo adulto: los niños son los crédulos que aún no saben de la castración de la madre. Así la función del crédulo en relación a la creencia en general es la de sostener el universo donde aún no es necesario repudiar la castración, pues ella “aún” no ha advenido. La creencia en un crédulo le permite al adulto participar de la *Verleugnung*, “donde el repudio opera [finalmente] para sostener a ese crédulo que sostendría la creencia.” (Ferrari, 2016:110)

En relación al goce, Žižek explica que la identidad nacional de los sujetos es posible siempre y cuando el goce se organiza en torno a una Cosa-nación, a partir de la cual se establece una creencia que finalmente es efecto de la creencia en la creencia de los demás.⁵⁶ En un mismo sentido, Ferrari explica cómo el otro es garante de la credulidad: “La función de la creencia en relación a la alteridad es la de establecer al otro como garante de la existencia de la credulidad. Este otro es central en la experiencia de la creencia en tanto este “otros que creen” sería la autoridad que garantiza la creencia.” (Ferrari, 2016:110)

⁵⁶ Ver pág. 29 del presente trabajo.

13. Una nota sobre lo ideológico: actores-autores y teatro

Siguiendo a Étienne Balibar, Warren Montag señala un aspecto del pensamiento de Althusser que fue sistemáticamente desatendido, algo no visto que describe como “la condición teatral de la práctica teórica althusseriana” y que puede ser sintetizado como

el trabajo de escenificar el modo en que la filosofía se escenifica a sí misma, como una obra acerca del modo de «componer» obras; una obra dentro de otra obra, un meta comentario o meta-teatro que, no obstante, no puede instalarse afuera de su propia escena o afuera de aquello de lo que es comentario. (Montag, 2015:434)

Así, lo que ilustra la aporía que constituye el trabajo de Althusser es, según Montag, la noción de “teatro sin autor” (*un théâtre sans auteur*), que se encuentra al final de la introducción de *Para leer el Capital* (1965). Cabe señalar, sin embargo, que hay un autor en estos trabajos que poseen una dramaturgia y una teoría de la dramaturgia, y ese autor es Althusser. Atribuir un autor es la forma misma de la interpelación ideológica. La interpelación es la tesis central de la teoría de la ideología:

En un sentido importante, el teatro althusseriano de la interpelación ideológica es un mundo de individuos en el que cada uno, sin poseer ni autoría original ni autoridad, debe ser interpelado como el autor de un habla y unos actos que a su turno, deben ser atribuidos a un autor. (Montag, 2015:434)

La atribución o adscripción de una autoría, en tanto se interpela a individuos como sujetos/autores, no es una ficción o una ilusión a la que se pueda combatir o disipar a través de un conocimiento verdadero, es decir, a través de un saber lógico y racional. La atribución de una autoría tiene una existencia material: “es escenificada y actuada por medio de máquinas y aparatos para la producción del efecto teatral que permite a la audiencia no solamente «suspender su incredulidad» sino hacer voluntariamente y aceptar incluso como creíble el «rol» de autor desempeñado por un actor.” (Montag, 2015:435)

Esto era lo que sabía muy bien Hobbes. Por ello, en torno a una teoría del materialismo aleatorio, Althusser afirmaba —casi al pasar— sobre Hobbes, que los hombres obedecían en todo al Leviatán, “*incluso en materia de conformidad*

ideológica” (Althusser, 2002:47) y que por eso el primero en pensar, si es que fuera posible, la dominación ideológica y sus efectos fue Hobbes. Montag, en esta línea, sostiene que la dramaturgia althusseriana remite a Hobbes y a su teoría de la autorización. Evocando el Capítulo XVI del *Leviathan*, cuyo título es “De las Personas, Autores y Cosas Personificadas”, Montag nos recuerda la simultaneidad literal, legal y teatral de los términos “autor” y “actor”.⁵⁷ Así, mientras que el “autor” es definido como el dueño de sus palabras y sus acciones, y el “actor” es definido como el que representa las palabras y acciones de otros, a través de Hobbes, podemos ver cómo autor y actor “son las dos formas que toma la persona, lo que significa que ambas coinciden en un origen común en la práctica teatral; [...] en la persona o personaje que «falsifica» en la escena, o en la máscara usada por un individuo para hablar en nombre de, o enmascarado como, otro. (*in the guise of, or disguised as [...]*).” (Montag, 2015:436)

Esto podría parecer que sugiere una primacía del autor sobre el actor, como si el actor imitara, por ejemplo en el teatro, lo que el autor dice en tanto las palabras son de su propiedad. El argumento hobbesiano va más allá de esto, implica una materialidad ideológica donde la realidad y la apariencia se dan simultáneamente. Por ello,

De la escena se ha trasladado a cualquiera representación de la palabra o de la acción, tanto en los tribunales como en los teatros. Así que una *persona* es lo mismo que un *actor*, tanto en el teatro como en la conversación corriente; y *personificar* es *actuar* o *representar* a sí mismo o a otro; y quien actúa por otro, se dice que responde de esa otra persona, o que actúa en nombre suyo (en este sentido usaba esos términos Cicerón cuando decía: *Unus sustineo tres Personas; Mei, Adversarii, et Judicis*; yo sostengo tres personas: la mía propia, mis adversarios y los jueces); en diversas ocasiones ese contenido se enuncia de diverso modo, con los términos de *representante*, *mandatario*, *teniente*, *vicario*, *abogado*, *diputado*, *procurador*, *actor*, etc. (Hobbes, 2014:132)

Así, Hobbes nos conduce a la conclusión de que *el autor es también actor* y que personifica, actúa o representa para otro porque usa una máscara. No es externo al drama que concibe, es uno de sus intérpretes, “al que se le ha dado la parte de concebir

⁵⁷ Sobre esto, ver pág. 39 del presente trabajo, donde, siguiendo a Roberto Esposito, se expone la teoría de la autorización en Hobbes.

las partes y la de usar la máscara que lo identifica como aquel que no lleva máscara, es decir, el autor del teatro sin autor.” (Montag, 2015:436) Se trata, en palabras de Althusser, de la existencia de la maquinaria teatral en sus efectos, donde el modo de existencia de la puesta en escena del teatro (es decir, su escenario, su texto, sus actores y espectadores, que no pueden ser espectadores) es el modo de existencia de la ideología porque ese escenario, texto, actores y espectadores son “actores obligados, sujetos a las restricciones de un texto y de papeles de los cuales no pueden ser los autores ya que, por esencia, [la ideología] es un *teatro sin autor*.” (Althusser, 2012:208) En esta línea, Emilio De Ípola explica que la ideología del sujeto althusseriano “gozaría del privilegio de ser la forma más acabada de expresión de la ilusión según la cual el actor mismo ha instituido por voluntad propia esa relación. [Es decir,] el actor forja la fantasía de que él mismo es dueño y señor de su destino, y *crea* en ella.” (De Ípola, 2007:138. Subrayado nuestro)

El modo de funcionamiento de la ideología es el de la interpelación de los “individuos” en “sujetos”. La interpelación es representada, según Althusser, por “la interpelación policial más banal de todos los días: ¡eh, usted, allí!” (Althusser, 2011:141) El acto trivial de dirigirse a “alguien” pone en funcionamiento *lo universal* y *lo específico* de la operación ideológica en tanto toda ideología funciona universalmente de esta manera, y porque este modo de funcionamiento específico es el que distingue a la práctica ideológica de las otras prácticas. En el modo de funcionamiento de lo ideológico, Althusser introduce la ilusión de autonomía del “sujeto” por la cual éste se percibe a sí mismo como aquel de quien depende su propia posición.

Este aspecto está subordinado a otro, complementario y no menos esencial: en base a la ilusión imaginaria de autonomía se disimula el sometimiento real que afecta a los sujetos; más precisamente, se oculta dicho sometimiento bajo las apariencias de una autosujeción consentida.

En efecto, según Althusser, la interpelación de los individuos como sujetos tiene como condición la existencia de otro Sujeto, con mayúscula, en el nombre del cual la ideología lleva a cabo su operación específica. Es el Sujeto por excelencia, al que,

naturalmente, obediencia y sujeción le son debidas. (De Ípola, 2007:145)

Pensando a partir de Brecht la cuestión teatral —y volviendo nosotros a ella, a pesar de no habernos ido nunca de allí— Althusser, se pregunta “¿cuál es la materia propia de la representación teatral, de qué está hecha la materia que permite que la representación teatral tenga lugar a la vez del lado del público y a la vez del lado de los actores?” (Althusser en Montag, 2003:146) ¿Cuál es el hecho que hay en la existencia del teatro y que hace que pase algo entre el público y la escena, eso que se denomina “suspensión voluntaria de la incredulidad”? ¿Qué es lo que permite la comunicación teatral sobre la que se ejerce la propia práctica teatral?

Brecht lo dice muy bien: son *las opiniones y los comportamientos de los hombres*. En nuestro lenguaje teórico marxista nosotros diremos: la materia del teatro es *lo ideológico*. Lo ideológico, lo que no es solamente las ideas, o los sistemas de ideas, sino, como muy bien lo ha visto Gramsci, lo que son a la vez las ideas y los comportamientos, las ideas *en* los comportamientos, que forman un todo. Cuando los espectadores vienen al teatro ellos llevan en la cabeza y en el cuerpo ideas y comportamientos. Sobre la escena tienen su conjunto de ideas y comportamientos, de ideas en sus comportamientos, tienen su conjunto de lo ideológico. Lo que permite la existencia del teatro es que el público viene a ver sobre la escena lo que llevan en la cabeza y en el cuerpo, en el teatro lo que el público viene a ver es a él mismo. El teatro es como un espejo, donde los espectadores vienen para ver lo que ellos llevan en su cabeza y en su cuerpo, donde vienen para *reconocerse*.⁵⁸ (Althusser en Montag, 2003:146)

⁵⁸ En relación a la ideología, “Althusser acusó el impacto de uno de los conceptos más conocidos de Lacan: la idea de un «estadio del espejo» crucial para la formación del yo durante la infancia. Se trata de una teoría que retoma a su manera el tema de la identificación, que [...] para Freud implicaba que el yo es un precipitado de fijaciones de la libido a objetos determinados. Lacan le dio a esto su propio sello, mostrando que, antes de las identificaciones edípicas, y a veces a edad tan temprana como los seis meses, se puede notar un regocijo de los niños con sus reflejos. Su teoría es que la imagen de algo organizado y unificado es placentera para el niño puesto que dota de un sentido de unidad e identidad en un cuerpo que aún no puede encontrar organización y estabilidad. La imagen, entonces, es crucial para darle al sujeto la forma de un yo. Al mismo tiempo, en la relación especular ese yo se forma como imagen exteriorizada, es decir, como otro, constituyendo entonces la imagen de sí mismo bajo la forma de la percepción de un otro.” (Pasqualini, 2016:189) Del uso que Althusser hizo de esto para pensar el funcionamiento de la ideología, se debe subrayar la dinámica de *desconocimiento-reconocimiento*, es decir: cómo mediante la relación especular, “el yo aparece a través de un efecto retroactivo, como ya constituido, como una

En *Eichmann en Jerusalén* (1963), Hanna Arendt realiza una descripción de la disposición escénica de la sala en la que se desarrolló el juicio que el Estado de Israel llevó contra Adolf Eichmann. Allí, la filósofa advierte algo de especial interés para nosotros:

el juicio se celebró en una sala dispuesta como la de un teatro, y ante un público, de manera que el impresionante grito del ujier, al anunciar el inicio de cada sesión, producía un efecto parecido al que causa ver alzar el telón. Quien diseñó esta sala de la recientemente construida *Beth Ha'am*, Casa del Pueblo, [...] lo hizo siguiendo el modelo de una sala de teatro, con platea, foso para la orquesta, proscenio y escenario, así como las puertas laterales para que los actores entraran e hicieran mutis. (Arendt, 2016:15)

Este teatro fue, en términos de Arendt, idóneo para la realización del juicio planeado por quien fue denominado como “el arquitecto del Estado de Israel”: el primer ministro israelí David Ben Gurión, “el invisible director de escena en el juicio a Eichmann”, (Arendt, 2016:16) quien dio la orden para que éste fuera raptado de Argentina y llevado a Israel para ser enjuiciado por su *papel* en “la Solución Final del problema judío”. Ben Gurión no asistió a ninguna sesión pero habló todo el tiempo por boca del fiscal general Gideon Hausner, *que actuó con obediencia la letra de su jefe político*. Afortunadamente, sostiene Arendt, no se alcanzaron los resultados deseados por el fiscal y su jefe, porque quien presidía el tribunal era tan leal a la justicia como Gideon Hausner a Ben Gurión. En este sentido:

La justicia exigía que el procesado fuera acusado, defendido y juzgado, y que todas las interrogantes ajenas a estos fines, aunque parecieran de mayor trascendencia, fuesen mantenidas al margen del proceso. [...] El objeto del juicio fue la actuación de Eichmann, no los sufrimientos de los judíos, no el pueblo alemán, ni tampoco el género humano, ni siquiera el antisemitismo o el racismo. (Arendt, 2016:16/17)

evidencia irrefutable, incluso cuando en realidad se está constituyendo en ese preciso momento. Allí donde se reconoce como siendo «siempre-ya» un sujeto [que es producto de la interpelación ideológica], desconoce la instancia de su constitución.” (Pasqualini, 2016:190).

A diferencia del fiscal Hausner, cuya vanidad superior a lo normal podía adivinarse en las actitudes teatrales a las que recurría, la justicia —término con el que Arendt se refiere al tribunal— “no se permitía nada semejante, exigía discreción, toleraba el dolor pero no la ira, y prohibía estrictamente el abandono a los dulces placeres de la publicidad.” (Arendt, 2016:17) A pesar de esto y por mucho que los jueces se esforzaran en no exponerse, “allí estaban, sentados en lo alto del estrado, de cara al público, como los actores en el escenario.” (Arendt, 2016:18) Y el público de este teatro, público que debía ser una representación de todas las naciones del mundo, acudió a presenciar un espectáculo judicial cuyo tema principal sería —de acuerdo con las intenciones del fiscal Hausner y el primer ministro Ben Gurión— la tragedia del pueblo judío en la que el público, y también la audiencia televisiva, debían reconocerse en materia ideológica.

Arendt sostiene que es preciso reconocer que la pretensión de escenificar la opinión mundial con el cuerpo representativo del público asistente, y el uso del procedimiento jurídico como un panorama de lo sufrido por el pueblo judío, no pudo efectivizarse como una realidad. Entre los motivos que señala, creemos de particular interés, una idea que menciona casi al pasar: el *efecto de anulación del aspecto teatral* del juicio como consecuencia del relato, por parte de las víctimas, de las atrocidades escalofriantes cometidas contra ellos. Esta idea es análoga a la expuesta por el cineasta y teórico francés Jean Louis Comolli en relación a la representación de la violencia y la violencia de la representación.⁵⁹ Comolli explica que todo espectador deviene tal porque entre el individuo y —para el caso que Comolli relata— la pantalla cinematográfica se establece una suerte de contrato, a partir del cual el individuo deviene sujeto-espectador porque acepta, como si de un juego de interpelación se tratara, el hecho de que lo que va a contemplar es una ficción, que experimentará como una verdad en sus efectos. Así, por ejemplo, el espectador sabe que si alguien en la película muere, no muere en la realidad, pero hace *como si* la muerte fuera real a efectos del sentido de la ficción. Esta “suspensión voluntaria de la incredulidad” es la razón por la cual a pesar de la “mentira”, la ficción es, en sus efectos, experimentada como verdadera. Es la razón, sostiene Comolli, por la cual el espectador es siempre-ya espectador. La subversión de

⁵⁹ Nos referimos a una tesis expuesta por Comolli en una clase magistral titulada *Representación de la violencia, violencia de la representación*, en torno a los videos de ISIS. La clase se llevó a cabo el miércoles 26 de octubre de 2016 en la Universidad Nacional de General Sarmiento.

este contrato se produce, según el cineasta francés, con la irrupción de las producciones fílmicas del Estado Islámico (ISIS). El ISIS hace uso de un lenguaje cinematográfico técnicamente desarrollado, no amateur, que tiene como objetivo el despliegue de una estética terrorista. Allí, el espectador es asesinado en tanto espectador porque las muertes que el ISIS “representa” en sus películas, son muertes reales. De manera similar a Arendt, para quien el relato de atrocidades tuvo el efecto anular el aspecto teatral del juicio, Comolli establece que la violencia de la representación (reverso de la representación de la violencia), anula el contrato entre espectador y ficción, anulando definitivamente al espectador, porque la violencia de la representación supone una forma de terrorismo cinematográfico que resulta, finalmente, en la muerte del espectador.

En línea con esto, Freud entiende que la desilusión provocada por la guerra está vinculada a la desilusión provocada por nuestra actitud hacia la muerte. En “la perturbación en la actitud que hasta ahora habíamos adoptado hacia la muerte.” (Freud, 2016:49) Allí nos habla de un sentimiento de incredulidad —podríamos decir de renegación (*Verleugnung*) — en la actitud hacia la muerte propia: ésta no se puede concebir, nos dice el vienés, ya que “tan pronto intentamos hacerlo podemos notar que en verdad sobrevivimos como observadores. [...] En el fondo, nadie cree en su propia muerte, o, lo que viene a ser lo mismo, *en el inconsciente cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad.*” (Freud, 2016:49. Subrayado nuestro) En relación a la muerte, el hombre culto elabora una diversidad de respuestas, de formas de racionalizar, que se hacen a partir de la contingencia y la necesidad de la muerte, y de la distancia o la cercanía del fallecido. La actitud hacia la muerte es tal porque ésta tiene un fuerte efecto sobre nuestra vida, ya que la posibilidad de morir condiciona lo que hacemos o dejamos de hacer mientras estamos vivos.

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 un 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 conciliarnos con la muerte: que tras todas las vicisitudes de la vida nos reste una vida intocable. Es por cierto demasiado triste que en la vida haya de suceder lo que en el ajedrez, donde una movida en falso puede forzarnos a dar por perdida

la partida; y encima con esta diferencia: no podemos iniciar una segunda partida, una revancha. En el ámbito de la ficción hallamos esa multitud de vidas que necesitamos. Morimos identificados con el héroe, pero le sobrevivimos y estamos prontos a morir una segunda vez con otro, igualmente incólumes. (Freud, 2016:52)

No sucede lo mismo con la irrupción de la atrocidad o con el asesinato del espectador. Siguiendo a Freud en su razonamiento respecto a la guerra, las atrocidades relatadas en el juicio a Eichmann y el terrorismo cinematográfico del ISIS, barren con el tratamiento convencional de la muerte que encontramos en la ficción. Como en la guerra, no se deja posibilidad a desmentir (*verleugnen*) la muerte y se vuelve preciso *creer* en ella. Esto, nos sugiere Freud en su texto, nos vuelve la mirada a la relación entre el hombre primordial y la muerte, relación “que todavía se conserva en cada uno de nosotros pero permanece oculta en estratos más profundos, invisible a nuestra conciencia.” (Freud, 2016:53) De aquí, que el comportamiento agresivo del hombre primordial no deba ser entendido de forma aislada, explicado por un instinto, ya que su razón se comprende en relación a la experiencia con la muerte. Ésta relación, para Freud, se presenta como una contradicción de la dimensión afectiva, a la que ya hemos hecho referencia en apartados anteriores, y que es propia de “la ley de sentimiento de ambivalencia, que todavía hoy preside nuestros vínculos afectivos con las personas a quienes más amamos, [y que] reinaba por cierto aún más incontrovertible en épocas primordiales.” (Freud, 2016:55)

14. La inexistencia del fútbol: medios y creencia

La suspensión voluntaria de la incredulidad (*willing suspension of disbelief*) es el término que describe y explica el “contrato” que se establece entre un espectador y un montaje ficticio, que como vimos en el apartado anterior está subordinada a los efectos de lo ideológico teatral. Un espectador deviene siempre-ya (sujeto) espectador porque sabe que la obra o el montaje que acude a ver desde su butaca no es real, pero sin embargo, hace *como si* fuera real: se emociona, ríe, teme, etc. Cree. Así, el contrato que se establece es necesario para que la ficción sea, en sus efectos, realidad. Ferrari cuenta cómo Borges, en una diatriba escrita contra Perón en 1955, denuncia la ambigüedad de las ficciones peronistas que “no podían ser creídas y eran creídas.” (Ferrari, 2016:114) Para Borges, en el peronismo, como en el teatro, se produjo una suspensión voluntaria

de la incredulidad que volvió difusa la frontera entre realidad y ficción, y que fue usada para “hacer creer” alguna cosa que, por supuesto, era una mera fantasía, *un relato*. Sin embargo, Ferrari señala que en la suspensión voluntaria de la incredulidad, el espectador entra al juego de la ficción sabiendo que no es verdad y no siendo engañado. Eso establece una distinción entre la suspensión voluntaria de la incredulidad de la fe poética y su uso político:

En el caso de la fe poética no hay engaño ni mentira sino un artificio que convoca a la ilusión del lector o espectador que se entrega a sabiendas de lo que se trata. En la construcción de un discurso engañoso en política, sin embargo, se trata de hacer creer algo que es una mentira, lo que significa una voluntad de engaño. Es cierto que los mecanismos psíquicos son similares, en tanto el sujeto siempre se aferra a “algo que no engañe”, a lo verosímil, a la credulidad general, más allá de los innumerables engaños a los que está expuesto en su vida cotidiana. Es por esta vocación hacia la credulidad que hay eficacia en el engaño pues, como dirá De Certeau, mientras haya muchos que creen, habrá creencia. (Ferrari, 2016:115)⁶⁰

En el cuento “*Esse est percipi*” (el ser es el ser percibido) de Borges y Bioy Casares se relata que la realidad es inventada por los medios de comunicación. Se trata de los medios de comunicación en tanto dispositivos que saben hacer-creer —como el relato fabulístico que, según Derrida, sabe hacer-saber—, a los radioescuchas que los partidos de fútbol *existen*. La realidad es que los partidos *no existen*, que el fútbol no existe más, que es hace años un invento de los relatores y que no se juega un partido desde 1936. A pesar de ello, y de la desaparición de los estadios como desmentida de la construcción mediática, la gente cree que el fútbol es real. Uno de los personajes del cuento, el Presidente de un Club (Abasto Juniors) lo digita todo: crea nombres, decide quién gana, quién pierde, etc., y los relatores lo comunican por la radio. Y la gente cree, así, que los partidos son reales. El protagonista del cuento se entera del engaño pero promete de manera cómplice no decir nada. El Presidente del Club le responde despreocupadamente, con conciencia de que la *Verleugnung* freudiana está del lado de la construcción mediática de la realidad: “Diga lo que quiera, nadie le va a creer”. El cuento muestra, para Ferrari, no solamente la idea de que “sólo existe lo que se ve”,

⁶⁰ Ver vínculo entre la creencia y el goce según Žižek, pág. 29 del presente trabajo.

derivada de la fórmula de Berkeley *esse est percipi* de la que Borges y Bioy Casares se valen para titular y orientar su ficción sobre el “hacer creer”, sino además:

[...] el fenómeno de la creencia. No se trata sólo de ver, sino que se trata de creer en lo que se ve pues no se cree en todo lo que se ve. Al modo de la *Verleugnung* freudiana, se cree en lo que se escucha del relato de la radio, pero si alguien lo desmiente, no se afectaría esa creencia primera. Aquí se afirma que cuando una creencia está arraigada la desmentida no se acepta fácilmente. (Ferrari, 2016:113)

Edward Bernays, teórico de la propaganda y las relaciones públicas tenía muy presente cuestiones como esta. En su libro *Propaganda. Cómo manipular la opinión pública en democracia* (1928) explica que los hombres rara vez se percatan de las “razones” reales de sus motivaciones. Así, alguien puede creer que compra un automóvil porque ha sopesado marcas y características técnicas llegando a la conclusión de que el coche elegido es el mejor, y que además la adquisición del vehículo responde a la necesidad de transportarse de manera práctica a su lugar de trabajo. Pero para Bernays esto supone una mera apariencia en la que el comprador del coche se engaña a sí mismo, *reniega* de sus verdaderas motivaciones. “Lo compra, quizá, porque un amigo cuya perspicacia para las finanzas respeta se compró uno igual la semana pasada, o porque sus vecinos creían que no podía permitirse un coche de esa categoría, [etc.]” (Bernays, 2016:107) La gran mayoría de los pensamientos y acciones, nos cuenta Bernays a partir de la teoría freudiana, son sustitutos compensatorios de deseos reprimidos. Es decir, que se desea algo no por su valor intrínseco o por su utilidad, “sino porque hemos llegado a ver inconscientemente en ese objeto el símbolo de otra cosa, cuyo mero deseo nos avergonzaría confesarnos.” (Bernays, 2016:107) Para Bernays, este mecanismo oculto ubica a quienes lo manipulen —en tanto es una manipulación consciente e inteligente de los hábitos y opiniones— en el “gobierno invisible que detenta el verdadero poder que rige el destino de nuestro país.” (Bernays, 2016:49) Es decir: el poder de la propaganda a través de los medios masivos de comunicación.⁶¹ La idea de un gobierno invisible y del uso de la propaganda es, para Bernays, la forma que

⁶¹ En este sentido, Bernays, en 1928, afirmaba: “A medida que la civilización ganaba en complejidad y que la necesidad de un gobierno invisible era cada vez más patente, se inventaron y desarrollaron los medios técnicos indispensables para poder disciplinar a la opinión pública.

La imprenta y el periódico, los ferrocarriles, el teléfono y el telégrafo, la radio y los aviones permiten extender las ideas velozmente, o incluso en un instante, a lo largo y ancho de Estados Unidos.” (Bernays, 2016:53).

ha descubierto la minoría para influir a la mayoría, en el sentido de los intereses de esta minoría. Así, es posible que la opinión de las masas sea moldeada en la dirección deseada y para ello la propaganda deviene “el brazo ejecutor del gobierno invisible.” (Bernays, 2016:64) Porque “la propaganda es el mecanismo por el cual se diseminan las ideas a gran escala, en el sentido amplio de un proyecto organizado para extender una creencia o una doctrina en particular.” (Bernays, 2017:65)

Nora Merlin (2017) explica que los medios de comunicación construyen y manipulan significaciones, producen e imponen sentidos y saberes que forman opinión pública. En línea con lo que venimos desarrollando en este trabajo, la psicoanalista sostiene: “Las facultades cognitivas, la argumentación racional, resultan insuficientes para justificar el dispositivo de instalación de creencias que se imponen como certezas.” (Merlin, 2017:54) Merlin retoma en forma de pregunta, para pensar los medios de comunicación, la afirmación hecha por Milgram respecto a la obediencia a la autoridad: “¿Por qué las personas cumplen órdenes y se subordinan a distintos mandatos, independientemente de sus contenidos?” (Merlin, 2017:54) A ello responde:

La problemática freudiana de la libido o el concepto de goce en Lacan —que articula libido y pulsión de muerte— explican el apego o la subordinación y la obediencia. Estos dos conceptos, libido y goce, permiten echar alguna luz sobre los efectos de los medios en la subjetividad. [...] Basta con que muchas personas invistan libidinalmente un mismo objeto, lo ubiquen en el lugar del ideal del yo y se identifiquen entre sí, para que se sometan, obedezcan a ese ideal y formen una masa de autómatas que actúan cumpliendo órdenes. Al percibir que el mensaje es transmitido por una fuente investida de autoridad, las personas aceptan y obedecen de forma incondicional. (Merlin, 2017:55)

Noam Chomsky afirmó, en relación a Bernays y su libro *Propaganda*, que la propaganda es a la democracia lo que la violencia es al totalitarismo. De allí, que en torno a la ambigüedad del concepto de ideología, en un diálogo-entrevista con Terry Eagleton, Pierre Bordieu prefiera hablar de “violencia simbólica” en lugar de hablar de “ideología”. Luego de decir esto, explica con un ejemplo cómo se produce la manipulación a través de lo que Giovanni Sartori (*Homo videns*, 1998) denominó "sondeo dirigido" (una de las tantas fuentes investidas de autoridad que nos brinda la

televisión) en su descripción de la ingeniería de la vídeo-política. Sostiene Bordieu en toda su extensión:

... un ejemplo son las encuestas de opinión, al menos en Francia. [...] una nueva forma de violencia simbólica sobre la que nadie es completamente responsable. Me tomaría dos horas explicarles cómo funciona, tan compleja es la manipulación. Creo que no más de diez personas entienden lo que pasa, y ni siquiera lo entienden las personas que organizan las encuestas. Por ejemplo, los políticos, las personas que gobiernan, no entienden cómo funciona el proceso, y por lo tanto los gobierna a ellos. Es una estructura compleja con una cantidad de distintos agentes: periodistas, realizadores de encuestas de opinión, intelectuales que comentan encuestas, intelectuales televisivos (que son muy importantes en términos de efecto político), políticos y otros. Todas estas personas están en una red de interconexiones y cada una engaña a las demás y se engaña a sí misma al engañar a los demás. Nadie es consciente del proceso, y funciona de modo tal que Francia es simplemente gobernada por las encuestas de opinión. Para comprender eso, se necesitan instrumentos mucho más sofisticados que los métodos utilizados tradicionalmente. Yo se los digo a todos los líderes sindicales. Les digo: están atrasados; estamos tres guerras adelante, ustedes están tres guerras de clase atrasados; ustedes luchan con instrumentos adecuados para la lucha de clases del siglo XIX, pero tienen enfrente formas de poder que son muy sofisticadas. (Eagleton y Bordieu en Žižek, 2004:305)

15. La construcción mediática del agresionismo innato

En un apartado anterior vimos, siguiendo a Lidia Ferrari, el recorrido histórico del dispositivo de la diversión en la crueldad a través de la broma pesada. Se trataba, para la autora, del modo en el que la elite afirmaba a través del goce sádico su posición de dominio respecto a los dominados, en una relación de sometimiento de la víctima. La broma pesada era el vehículo por el cual la elite de cierta época afirmaba su identidad y su poder, y encontraba la coartada necesaria para eludir las sanciones. En la Argentina de fines del siglo XX, durante la década del 90 la broma pesada encontró a través de la escena televisiva su forma de expandirse a toda la sociedad. Y esta expansión, nos

cuenta Ferrari, tuvo como consecuencia una progresiva aceptación de la crueldad, porque la existencia de las bromas pesadas en la televisión abrió el paso a la ejecución de este tipo de diversión en los lugares más impensados de la vida cotidiana. Por lo cual, los reparos se relajaron, los cuestionamientos se aminoraron y se logró una aprobación generalizada de éstas prácticas.

Como vimos antes, la televisión produjo una “democratización de la broma pesada”, que pasó de ser una práctica exclusiva de la élite a ser ¿en apariencia? patrimonio de toda la comunidad. Como consecuencia, el dispositivo de la diversión en la crueldad, además de ser la forma en la que las élites afirman mediante el goce sádico su posición de dominio, se transforma en la manera en la que el humillado se posiciona en la comunidad a través del hecho de ser gozado. Es la manera de incluirse desde el mismo dispositivo que lo excluye, porque el goce sádico no le deja otra opción. Así, quien es humillado, torturado o privado de sus derechos acaba siendo cómplice del crimen que contra él se comete.⁶² En la escena televisiva de las bromas pesadas del programa de Marcelo Tinelli, la víctima, luego de ser humillada y torturada a partir de una situación hostil y agresiva que le niega su mundo de referencias, y por lo tanto su identidad, es informada de que todo es una broma. Esto evita la retaliación y la víctima, nos dice Ferrari, “emite un más o menos convincente «Gracias, Marcelo»” (Ferrari, 2016:90) que lo lleva a una posición masoquista en la que parece agradecer haber sido gozada.

⁶² Alejandra Adela González en su libro *Simone Weil y Étienne de La Boétie. Ensayos sobre el deseo de libertad y la voluntad de servidumbre* (2011), echa algo de luz sobre este mecanismo. En torno a la sujeción y el sometimiento, sostiene “La sujeción es al mismo tiempo subordinación y devenir del sujeto, en una lógica temporal paradójica. Dado que el poder parece ser anterior al sujeto y le prescribe sus formas (sujeto como súbdito del poder) pero luego ese mismo poder potencia al sujeto que asume su actuación y eclipsa las condiciones haciéndolas propias (sujeto de poder), lo que se articula es una temporalidad lógica (anterioridad/posterioridad) que no puede ser pensada en términos cronológicos. Los mecanismos regulatorios del poder ejercidos sobre el sujeto son internalizados como condición de posibilidad de existencia de ese mismo sujeto. *Esa es la erotización del vínculo subjetivante: se quiere lo que se es, ya que no hay, en apariencia, otro modo de ser por fuera de los lazos en los que fuimos engendrados/nombrados. Pero esto significa también que se naturalizan esos vínculos fundantes como si no pudieran ser otros. Ese es el punto nodal para comprender la servidumbre «voluntaria».* Sólo es obvio para quien no está en esa relación que hay otras formas de subjetivarse. Los sujetos sometidos son configurados en una estructura bivalente: únicamente hay lugar para el amo y para el esclavo. Por lo tanto cuando llegan al punto de odiar su posición de siervo, es nada más que para añorar la posición que les fue negada pero en relación a la que se constituyó: la del amo. Lo que resulta difícil advertir es cómo esos mecanismos regulatorios, que se manifiestan en la red simbólica, son investidos de tal modo que funcionan como una fuente de satisfacción y por lo tanto dificultan su modificación. El goce del esclavo, equivalente a su dolor, puede explicar lo «perpetuo» de la servidumbre.” (González, 2011:162/163. Subrayado nuestro).

En su dimensión política, la complicidad que en ciertos momentos la ciudadanía expresa con los autores de su sufrimiento, puede ser explicada en relación al pasaje que la víctima hace desde la humillación sádica al masoquismo. No se trataría de una violencia que tiende a anular la política, sino de una forma de sometimiento que por vía de la crueldad lleva adelante un proceso de des-politización del sujeto. Y aquí, el marketing político tiene un papel preponderante como herramienta para la identificación en la crueldad. Además de la posición “aparentemente” masoquista del sujeto-víctima, se deben poner en acción un conjunto de formas de goce comunal sólo posibles a través del relato televisivo. Así, marketing mediante, el espectador “hará comunidad alrededor de sus pares” (Ferrari, 2016:91) compartiendo un mismo goce por el cual pueda constituirse un público general. El poder de los medios de comunicación se consolida en el encuentro cotidiano y avasallante que opera sobre el sujeto, quien no puede sustraerse a la oferta de goce. De allí surge la tolerancia social y la identificación en la diversión en la crueldad, donde la violencia puede ser comprendida como elemento que surge de la imitación de pautas propuestas socialmente a las que el sujeto se encuentra sometido. “Esto permite pensar que un sujeto sometido o victimizado pueda ocupar el lugar del sádico o el violento, pese a la aparente contradicción” (Ferrari, 2016:92) Esta contradicción es una repetición, en términos psicoanalíticos, de la señalada en términos políticos por Étienne de La Boétie. Por un lado, los hombres entregan la libertad y son sometidos sin recibir nada a cambio. Se trata de una muestra histórica del sinsentido del sometimiento: son asesinados, humillados, desposeídos y ofendidos sin retribución. Por otro lado, tampoco el sometimiento y el sufrimiento tienen que ver con la bondad, porque ésta no es natural. Lo que es propio del hombre, según La Boétie, es su libertad, no su nobleza de espíritu. Al contrario, y tal como señalábamos anteriormente, la víctima puede identificarse con el violento o el sádico y ocupar su lugar. Si “alguien de ese pueblo sometido y sufriente tiene la posibilidad de salir de su condición miserable, repite lo que le fue hecho pero desde el lugar de pequeño tirano al que ha sido ascendido.” (González, 2011:LXXIII) Esa aparente contradicción que implica que se odie al tirano y a la vez se quiera ser como él, nos lleva, según González, al mito de la horda primitiva de Freud y a la ambivalencia que sienten los hermanos hacia el padre de la horda, al que odian porque —como hemos visto— les prohíbe a las hembras pero que al mismo tiempo aman porque les gustaría ser como él. Y aquí, teniendo en cuenta la distinción entre instinto y pulsión, volvemos a las puertas de la problemática de la

agresión innata en el ser humano, por medio de una reducción ideológica operada a favor y desde la teoría del marketing político. En un *post scriptum*, de su libro *El arte de ganar* (2017), titulado “La violencia en la lucha por el poder”, Jaime Durán Barba y Santiago Nieto elaboran una breve historia de la agresión humana. Con un lenguaje plagado de pseudo-freudismo y darwinismo social dicen cosas como: “En la horda primitiva el más fuerte tuvo el poder” o “la lucha por el liderazgo adquirió nuevas formas, que evolucionaron desde las peleas a mordiscos, propias de las bandas de homínidos, hasta proceso electorales contemporáneos.” (Durán Barba y Nieto, 2017:383) Para los autores, la explicación de las actitudes de muchos de nuestros líderes contemporáneos, que a la hora del enfrentamiento por el poder se muestran agresivos, se reduce a lo instintivo, a “instintos agresivos y temores atávicos” (Durán Barba y Nieto, 2017:384). Llegan incluso, en pos de sostener la verdad de sus palabras, a recomendar los libros de Desmond Morris (como *El mono desnudo* y *La naturaleza de la felicidad*), a quien Ashley Montagu señala entre los que adhieren a la teoría de la agresión innata.⁶³ El sueño de muchos políticos, sostienen Durán Barba y Nieto, es la aniquilación de sus adversarios, “remembranza del gusto de luchas por el poder, propio de nuestros antepasados simios.” (2017:305). Será por eso que en sus consejos sobre el uso del ataque en campañas electorales, concluyen con:

Pero si usted es víctima del ataque injusto, recuerde que en muchos casos la mejor defensa es el silencio. Su revancha llegará al ganar la elección. En caso de mantener muchos rezagos de nuestros antepasados simios, y sentir la necesidad inevitable de responder de manera violenta a su atacante, siga el consejo que alguna vez le dimos a un importante político: espere a ganar las elecciones, y si le es tan difícil controlar su carga genética, al día siguiente de la elección dele una buena golpiza. (Duran Barba y Nieto, 2017:379)

“En broma, como es sabido, puede decirse hasta la verdad” (Freud, 2016:83) Por ello, la idea del político como asesino por naturaleza en tanto elaboración teórica para fundamentar la acción política, no tiene otro objetivo que el de constituir el pretexto que

⁶³ “Desmond Morris, un etólogo de talento, —nos dice Montagu— es otro autor ampliamente leído cuyos libros *El mono desnudo* y *El Zoo humano* apoyan también la idea de la agresión humana innata, como también sucede con los escritos de su maestro, Niko Tinbergen.” (Montagu, 2017:32)

dote de razonabilidad una estrategia política que, con un ropaje comunicacional amable y emotivo, implica un despliegue de la crueldad, que entre sus posibilidades baraja la aniquilación de un adversario que devino enemigo. El razonamiento contenido en el libro de Jaime Durán Barba y Santiago Nieto, se ubica en el centro del blanco de la tesis crítica de Montagu en torno a los agresionistas innatos y muestra la profundidad con la que ha calado la matriz hobbesiana de la cultura. Las aseveraciones del asesor político ecuatoriano y su secuaz no son inocentes ni neutrales, ni a-valorativas, pues toda práctica “teórica” involucra una práctica ideológica que en definitiva sostiene un interés político específico.

16. Ideología, teoría e interés político

La psicoanalista Nora Merlin, en su libro *Colonización de la subjetividad. Los medios masivos en la época del biomercado* (2017), incluye un texto titulado “Las neurociencias y la colonización de la subjetividad”. Allí, la autora sostiene que la subjetividad neoliberal “se configura siguiendo el modelo empresarial en el que lo humano se plantea como una serie uniformada y se reduce a su mínima expresión: todo debe estar calculado, disciplinado y controlado.” (Merlin, 2017:77) Para lograr este tipo humano, se introduce un conjunto de disciplinas funcionales al neoliberalismo que convergen en lo que se ha dado a conocer como neurociencias.

Las neurociencias son un conjunto de disciplinas que estudian la estructura, la función y las patologías del sistema nervioso, a fin de establecer las bases biológicas que explican la conducta y el padecimiento mental. [...] estas disciplinas se proponen fabricar la construcción *biopolítica* de un sujeto adaptado al circuito neuronal, portador de amores calculados y angustias medicadas, a título de una supuesta salud mental equilibrada que comprende recetas y protocolos. (Merlin, 2017:78)

Uno de sus exponentes teóricos de las neurociencias es el Dr. Facundo Manes quien, por ejemplo, reduce una pasión como el amor a un proceso mental basado en conexiones neuronales específicas que se activan cuando alguien se... enamora.

Lo que nos interesa en relación a nuestra indagación, es que se presenta a las neurociencias como algo muy moderno cuando en realidad la concepción que propone

retrotrae la teoría a un reduccionismo pre-freudiano, es decir, “aquel que homologaba lo psíquico a lo biológico y afirmaba que los procesos mentales eran cerebrales.” (Merlin, 2017:79) La reducción del sujeto y sus relaciones sociales a la actividad espontánea de la corteza cerebral, o la conectividad neuronal, es un anacronismo análogo al que reduce la agresión al cableado natural que comprende el instinto. El reduccionismo del sujeto y de los fenómenos sociales en tanto efectos de un soporte biológico determinado, tiene por objeto, además de sustentar el orden de la ideología dominante, presentar la ilusión de una posible armonía en una existencia humana que es sexuada y mortal. Esta ilusión de armonía significa ausencia de conflictos y, por lo tanto, de política. Para lograr la armonía,

El proyecto de las neurociencias no es inocente, pues apunta a la medicalización de la sociedad, engrosando el mercado de consumo de medicamentos, lo que satisface las pretensiones de las corporaciones de laboratorios. Además para nada menor, ese proyecto busca disciplinar y adaptar a los sujetos a la moral y la norma del dispositivo capitalista. (Merlin, 2017:80)

En un sentido análogo a lo señalado por Merlin sobre las neurociencias, en tanto éstas nos retrotraen a una teoría pre-freudiana, encontramos un estudio de Warren Montag. En su libro *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War* (2013), Montag señala lecturas de Althusser que se mueven en torno a distinguir y evitar la reducción del psicoanálisis a la psicología. Esta reducción postula la separación entre naturaleza y cultura, de la cual deriva la existencia en tanto precedencia de un sujeto biológico que luego deviene cultural.

El «gran descubrimiento» de Lacan, sostiene Althusser, es que no hay pasaje de lo natural a lo cultural, sino a la inversa: no hay movimiento de un sujeto biológico dotado de necesidades que entra en la sociedad de la forma más indicada para satisfacer esas necesidades; más bien, la cultura recluta seres biológicos, a los cuales precede y hace posibles. No hay exterior a la cultura, porque «la cultura siempre se precede a sí misma» y es entonces la «ley de cultura» (que Althusser declara sinónima al orden simbólico de Lacan) la «que determina el pasaje a la cultura en sí.» (Montag, 2013:123)

En este punto, explica Montag, Althusser muestra que el argumento de Lacan contra la psicología del sujeto biológico es una repetición del argumento de un ámbito diferente: la crítica filosófica política que hace Rousseau a Hobbes sobre el estado de naturaleza. En este sentido, lo que se debe destacar es que la importancia de una genealogía no se reduce sólo a la procedencia de conceptos clave, sino a *los intereses políticos detrás de los conceptos*. Es decir, lo que aquí podemos observar es que la argumentación teórica contra la reducción del psicoanálisis a la psicología del sujeto biológico —análoga al argumento contra la reducción de la teoría freudiana a un “esencialismo” del *Instinkt* que deriva en el agresionismo innato del que habla Montagu— al ser una repetición de la crítica filosófica política de Rousseau a Hobbes, está entonces vinculada a un interés político concreto: la construcción de la práctica “teórica” que fundamenta la práctica ideológica de la matriz hobbesiana. Por ello, Althusser recupera esta crítica preguntándose por su significado. “¿Cuál es el significado de la crítica de Rousseau a Hobbes?” (Althusser citado por Montag, 2013:124) Rousseau dijo que Hobbes había pretendido imaginar un ser puramente natural cuando en realidad había simplemente proyectado las estructuras de lo social al estado de naturaleza. El estado de naturaleza hobbesiano no es otra cosa que la sociedad civil, cuyo origen Rousseau escenifica en la segunda parte del *Discurso sobre el origen de la desigualdad...* Por lo tanto, Hobbes había pretendido representar como un ser no cultural a un ser que, de hecho, había sido dotado previamente con todas las propiedades culturales necesarias de la sociedad civil, de la que finalmente sería abstraído. Este movimiento deja al descubierto cómo desde la práctica ideológica se construye un exterior que tiene como objetivo fundamentar las prácticas que dicha ideología reproduce a su interior. En este sentido, se expone el vínculo entre el interés político y el debate teórico en torno a la reducción del psicoanálisis a la psicología del sujeto biológico, análogo a la reducción de la teoría freudiana al agresionismo innato, que es consecuencia de la no distinción entre *Trieb* e *Instinkt*, que deja de lado la perspectiva de la ambivalencia, y posiciona como necesaria una agresividad natural que justifica en la violencia del mundo, el sometimiento del hombre por el hombre.

17. Consideraciones finales

Si bien existen vínculos conceptuales, “ecos” o “parecidos de familia” entre la teoría hobbesiana y la freudiana, creemos que es posible señalar una serie de

distinciones, que se sitúan en la tensión que se constituye en los límites de los campos disciplinares de ambos pensadores. En relación a esto, retomamos la tesis de Montagu sobre el agresionismo innato. Allí, como hemos visto, el antropólogo británico critica acertadamente a los teóricos que postulan la existencia de un instinto agresivo que nos predetermina naturalmente a la violencia. La teoría de Darwin, nos explica, fue inválidamente trasladada a la cultura, tergiversada incluso en cuanto al ámbito de la naturaleza, y funcionó así como una ideología: el “darwinismo social”. También sostiene Montagu que Freud fue otro de los que colaboró con la idea de que el hombre es naturalmente un asesino. Como hemos dicho, es cierto que hay expresiones en los textos de Freud que permiten esta interpretación, pero quedarse sólo en la “literalidad” de éstas, nos llevaría a perder de vista la riqueza conceptual que brinda el psicoanálisis. Por ello, enfocamos nuestra mirada sobre dos cuestiones: en primer lugar, la relación entre Hobbes y Freud. En segundo lugar, la idea de “instinto” en la que se edifica el agresionismo innato que denuncia y critica Montagu.

Estas dos cuestiones nos permitieron trazar dos distinciones: en la primera, encontramos una diferencia básica entre Hobbes y Freud en relación a la dimensión afectiva. Para Hobbes, la dimensión afectiva se establece a partir de una pasión esencial, determinada y racionalizable: el miedo. Mientras que en Freud hallamos que lo afectivo implica una opacidad conceptual. Lo afectivo, para el vienés, está signado por la ambivalencia. Es decir, por una oposición afectiva del tipo sí/no, en la que una pasión “x” convive con su opuesta. Esta opacidad conceptual dota, paradójicamente, a la ambivalencia de su mayor potencial, en tanto permite brindar “inteligibilidad” a fenómenos poco claros y complejos. Para el caso, el fenómeno político que La Boétie denominó como “servidumbre voluntaria”. Aquí, siguiendo a Alejandra Adela González, mostramos la analogía entre ambivalencia afectiva (Freud) y servidumbre voluntaria (La Boétie). Dicho vínculo nos permitió exponer un contrapunto entre Hobbes y Freud, distanciándonos de la posibilidad de una asimilación esquemática, en la que se puede incurrir a partir de los vínculos conceptuales existentes, entre uno y otro. Más allá de los parecidos de familia, haciendo la lectura de Freud con La Boétie, pudimos observar que lo que también separa a Hobbes de Freud es que, para el primero, la racionalidad política, la razón por la cual los hombres deberían obedecer al *Leviathan*, gira en torno a un intercambio: el de la libertad del estado de naturaleza por el de la seguridad del Estado *Leviathan*. Pasar, en términos de Esposito, de un miedo

indeterminado a un miedo *determinado*. De allí que, como vimos con Montag, la teoría de la representación deviene en teoría de la identificación ideológica. Mientras que, para Freud (con La Boétie), la ambivalencia (análoga a la servidumbre voluntaria), no estaría signada por una “racionalidad” que dicta lo conveniente de la obediencia, sino por algo que se le oculta al mismo sujeto y que permanece en él como un enigma (Abensour, 2014).

La otra cuestión a la que nos referimos está en relación a la idea de un instinto agresivo que explicaría las razones de la violencia en los seres humanos. Como hemos visto, se trata de la construcción (en tanto práctica teórica) de los agresionistas innatos de Montagu. Si bien estamos de acuerdo con la crítica elaborada por el antropólogo británico, creemos que en el caso de Freud hay un sesgo interpretativo, que conlleva a una mirada reduccionista por la que se puede perder de vista la riqueza teórica que, por ejemplo, el psicoanálisis ha desarrollado a partir de los textos freudianos. Señalamos, por ello, la asimilación que usualmente se hace entre los conceptos instinto (*Instinkt*) y pulsión (*Trieb*), que puede encontrarse en la *Standard Edition* inglesa, según sostienen Laplanche y Pontalis. Esta asimilación conceptual lleva al equívoco de postular que en Freud hay un instinto, que por ejemplo, explicaría la naturaleza criminal del hombre. La pulsión, a diferencia de la fijeza de lo instintivo, está en relación con la experiencia de la cultura, y por ello, con el prójimo y con la posibilidad de la crueldad. En esta línea, recogimos la valiosa tesis de Lidia Ferrari sobre un modo de goce sádico, que la autora denomina “diversión en la crueldad”. Esto último nos permitió hilvanar el rastro del agresionismo innato en relación a la creencia, la obediencia, la servidumbre voluntaria y (en el campo de la comunicación) el marketing político, que intentamos comprender dentro de los límites del concepto de ideología en Althusser. Finalmente, pudimos ver que el núcleo del debate teórico aquí contenido, encuentra su antecedente en la crítica rousseauiana al concepto de estado de naturaleza hobbesiano. Esta crítica, que puede aparentar limitarse a ser una mera abstracción teórica sobre la genealogía de los conceptos, está vinculada a un interés político concreto. Por ello, a través del encadenamiento de una serie de analogías, pudimos exponer que la práctica teórica, responde también al interés político que se inscribe en el marco de la matriz hobbesiana de la cultura (Flax, 2013), y que llega a nosotros a través de una fábula, cuyo objetivo, como vimos, es hacer-saber para hacer creer que debemos obedecer —en tanto actores que gozan y se someten— al teatro sin autor de la ideología del agresionismo innato.

Listado de referencias

- Althusser, L. (2002), *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros.
- Althusser, L. (2011), *La filosofía como arma de la revolución*, México: Siglo XXI.
- Althusser, L. y Balibar, E. (2012), *Para leer El Capital*, México D. F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2015), *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2015a), *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2016), *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona: Debolsillo.
- Assoun, P-L. (2003), *Freud y las ciencias sociales*, Barcelona: Serbal.
- Bernays, E. (2016), *Propaganda. Cómo manipular la opinión pública en democracia*, Buenos Aires: Zorzal.
- Bernstein, R. (2013), *El mal radical. Una indagación filosófica*, Buenos Aires: Prometeo.
- Bodei, R. (1995), *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México: FCE.
- Braunstein, N. (2011), *El goce. Un concepto lacaniano*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Canetti, E. (2016), *Masa y poder*, Barcelona: Alianza.
- De Ípola, E. (1997), *Las cosas del creer. Creencia, lazo social y comunidad política*, Buenos Aires: Ariel.
- De Ípola, E. (2007), *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Derrida, J. (2010), *Seminario La bestia y el soberano I y II*, Buenos Aires: Manantial.
- Durán Barba, J. y Nieto, S. (2017), *El arte de ganar. Cómo usar el ataque en campañas electorales exitosas*, Buenos Aires: Debate.
- Duso, G. (2016), *La representación política*, Buenos Aires: UNSAM.

- Eagleton, T. (2005), *Ideología. Una introducción*, Barcelona: Paidós.
- Esposito, R. (2009), *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2012), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Ferrari, L. (2016), *La diversión en la crueldad. Psicoanálisis de una pasión argentina*, Buenos Aires: Letra Viva.
- Flax, J. (2013), *Ética, política y mercado. En torno a las ficciones neoliberales*, Los Polvorines: UNGS.
- Flax, J. (2016), *Política científica e interdisciplina: entre los derechos humanos y el darwinismo social*, Buenos Aires: Biblos.
- Freud, S. (1991), *Obras completas XIII*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2013), *Obras completas XXI*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2015), *Obras completas XXII*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2016), *De guerra y muerte. Temas de actualidad y otros textos*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Gillot, P. (2010), *Althusser y el psicoanálisis*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- González, A. A. (2011), *Simone Weil y Étienne de La Boétie. Ensayos sobre el deseo de libertad y la voluntad de servidumbre*, Buenos Aires: Signo.
- Grüner, E. (2005), *La Cosa política o el acecho de lo Real*, Buenos Aires: Paidós.
- Herrero, M. (2012), *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, Buenos Aires: Katz.
- Hobbes, T. (2014), *Leviatán*, Buenos Aires: FCE.
- Klein, N. (2010), *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Barcelona: Paidós.

- La Boétie, E. (2014), *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires: Colihue.
- Laplanche, J. y Pontalis, J-B. (2006), *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.
- Macpherson, C. B. (2005), *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid: Trotta.
- Mannoni, O. (1997), *La otra escena. Claves de lo imaginario*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Merlin, N. (2017), *Colonización de la subjetividad. Los medios masivos en la época del biomercado*, Buenos Aires: Letra Viva.
- Miller, J-A., “Más interior que lo más íntimo”, *Diario Página/12*, 8 de abril de 2010, disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/subnotas/143452-46125-2010-04-08.html>
- Miller, J-A., “Extimité”, Paris, 27 de noviembre de 1985 (conferencia inédita), citado por Žižek, (2013:48)
- Milgram, S. (2016), *Obediencia a la autoridad*, Madrid: Capitán Swing.
- Montag, W. (2003), *Louis Althusser*, New York: Pelgrave Macmillan.
- Montag, W. (2005), *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Madrid: Tierradenadie.
- Montag, W. (2013), *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*, Durham: Duke University Press.
- Montag, W. (2017), “*Lire le Capital: el teatro sin autor de Louis Althusser*”, en: *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital* (433-444), La Plata: Universidad Nacional de La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Trabajos, comunicaciones y conferencias; 29). Recuperado de <http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/84>
- Montagu, A. (1976), *La naturaleza de la agresividad humana*, Madrid: Alianza.

- Pasqualini, M. (2016), *Psicoanálisis y teoría social. Inconsciente y sociedad de Freud a Žižek*, Buenos Aires: FCE.
- Pitkin, H. (1985), *El concepto de representación*, Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Reano, A. (2009), “Thomas Hobbes y Sigmund Freud: pensadores del (des)orden”, en: *Foro interno*, 9, 111-128.
- Rinesi, E. (2011) *Política y tragedia. Hamlet, entre Maquiavelo y Hobbes*, Buenos Aires: Colihue.
- Rousseau, J-J. (2008), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires: Prometeo.
- Rosen, M. (1996), *On voluntary servitude. False consciousness and the theory of ideology*, Cambridge: Harvard University Press.
- Sartori, G. (1998), *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid: Taurus.
- Stavrakakis, Y. (2010), *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, Buenos Aires: FCE.
- Stavrakakis, Y. (2014), *Lacan y lo político*, Buenos Aires: Prometeo.
- Strauss, L. (2011), *La filosofía política de Hobbes*, Buenos Aires: FCE.
- Therborn, G. (2008), *¿Cómo domina la clase dominante?*, México D.F.: Siglo XXI.
- Therborn, G. (2010), *La ideología del poder y el poder de la ideología*, México D.F.: Siglo XXI.
- Wolin, S. S. (1974), *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Zaffaroni, E. R. (2012), *La cuestión criminal*, Buenos Aires: Planeta.
- Žižek, S. (comp.), (2004), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires: FCE.
- Žižek, S. (2013), *El acoso de las fantasías*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Žižek, S. (2014), *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires: Siglo XXI.