



## De la irreductible presencia del salvaje hobbesiano en la obra de Sigmund Freud

*On the irreducible presence of the Hobbesian savage in Sigmund Freud's work*

**Rodrigo De La Fabián**

Doctor en Psicopatología Fundamental y Psicoanálisis por la Université Paris - Diderot (París VII), profesor de Clínica Psicoanalítica de pre y postgrado en la Facultad de Psicología de la Universidad Diego Portales, Santiago, Chile, e-mail: rodrigo.delafabian@udp.cl

### Resumen

Este artículo tiene por objetivo realizar una crítica inmanente a la obra de Freud. Su principal hipótesis es que el concepto antropológico hobbesiano del estado de naturaleza, como la guerra de todos contra todos, influencia Freud y produce algunos *impasses* mayores en su obra: la imposibilidad de fundar una clínica que no dependa de la sugestión y la imposibilidad de pensar un lazo social ateo, es decir, no regulado por la culpa. Para llevar adelante este encuentro entre Freud y Hobbes, este artículo recurre al concepto de "paradigma inmunitario" de Roberto Esposito. En este sentido el artículo muestra, junto a la lectura que René Girard hace de Totem y Tabú, que el concepto freudiano de sacrificio, lejos de apaciguar la ley totémica, la produce retroactivamente. La consecuencia de esta relación invertida entre ley y sacrificio ha sido caracterizada como la inevitable deriva *tanatopolítica* del liberalismo moderno: para conservar la vida,

hay que sacrificarla; para conservar la ley, hay que fundarla y refundarla con violencia ilegítima. Es decir, una vez que la obra de Freud asume los presupuestos antropológicos hobbesianos, queda atrapada entre el fantasma del retorno destructivo del salvaje pre-social y la ley superyoica que, si bien parece ser la única capaz de controlar al salvaje, no hace sino que perpetuar su violencia y la necesidad de repetir el sacrificio.

**Palabras-clave:** Freud. Hobbes. Paradigma inmunitario.

### **Abstract**

*This paper aims to make an immanent critique of Freud's work. Its main hypothesis is that the anthropological Hobbesian concept of the state of nature, as the war of all against all, influences Freud and produces some critical impasses in his work: the impossibility to create a clinical practice beyond suggestion and the impossibility to think an atheist social bond, i.e., not regulated by guilt. To carry out this encounter between Freud and Hobbes, this paper resorts to Roberto Esposito's concept of "paradigm of immunization". In this sense the paper shows, with René Girard's reading of Totem and Taboo, that the Freudian concept of sacrifice, far from appeasing the totemic law, produces it retroactively. The consequence of this inverted relationship between law and sacrifice has been characterized, by Esposito, as the inevitable thanatopolitical drift of modern liberalism: to preserve life, one has to sacrifice it; to preserve the law, one must found and re-found it with illegitimate violence. Therefore, once the work of Freud assumes the Hobbesian anthropological presuppositions, it remains trapped between the specter of the destructive return of the pre-social savage, and the super-ego law, which, although seems to be the only way to control the savage, in fact it perpetuates its violence and the need to repeat the sacrifice.*

**Keywords:** Freud. Hobbes. Paradigm of immunization.

---

### **Introducción**

En 1912, a propósito de la noción de transferencia positiva, Freud (1991, v. 12, p. 103) escribe:

---

[...] confesamos [...] que los resultados del psicoanálisis se basaron en una sugestión [...]. Velamos por la autonomía última del enfermo aprovechando la sugestión para hacerle cumplir un trabajo psíquico que tiene por consecuencia necesaria una mejoría duradera de su situación psíquica.

En este párrafo Freud está confesando que la clínica psicoanalítica habría llegado a un impasse. La transferencia positiva, es decir la sugestión, seguía siendo, en último término, el resorte de la cura. En efecto, si el paciente sólo era accesible desde la transferencia positiva, entonces el análisis de la transferencia positiva suponía la transferencia positiva. Por lo tanto, la transferencia se había vuelto inanalizable y el psicoanálisis debía admitir que sus esfuerzos por alejarse de las prácticas hipnóticas, habían encontrado un límite.

¿Por qué? ¿Qué fue lo que condujo a Freud a este impasse clínico? En 1933, en su carta a Einstein llamada “¿Por qué la guerra?”, Freud (1989, v. 22, p. 196) escribe:

Lo ideal sería, desde luego, una comunidad de hombres que hubieran sometido su vida pulsional a la dictadura de la razón. Ninguna otra cosa sería capaz de producir una unión más perfecta y resistente entre los hombres, aun renunciando a las ligazones de sentimiento entre ellos.

Así como Freud pensó crear una clínica no sugestiva, a nivel cultural intentó pensar las condiciones de posibilidad de un vínculo social ateo, es decir, no mediado por la culpa. En este sentido, el psicoanálisis, como una rama de las ciencias positivas, debía contribuir a desenmascarar la ilusión infantil que implicaba la creencia en un padre todo poderoso, gesto que Freud (1990a, v. 21, p. 48) llamó “educación para la realidad”.

Sin embargo, Freud también llegará a un impasse en esta apuesta. En 1930 escribe: “Puesto que la cultura obedece a una impulsión erótica interior, que ordena a los seres humanos unirse en una masa estrechamente atada, sólo puede alcanzar esta meta por la vía siempre creciente del sentimiento de culpa” (FREUD, 1990b, v. 21, p. 128).

Es decir, la cuestión del malestar en la cultura, lleva a Freud a admitir que, para que el lazo social no sea totalmente destructivo, era

necesario tolerar la ilusión de un padre castigador que revierta la hetero-agresividad en auto-agresividad culposa.

¿Por qué? ¿Qué fue lo que condujo a Freud a este segundo impasse mayor en su obra?

La hipótesis que se despliega en este artículo, es que ambos atoladeros tendrían una causa en común: el fantasma de la irreductible presencia del salvaje hobbesiano.

En 1930, reflexionando sobre la máxima judeo-cristiana que llama a amar al prójimo como a ti mismo, Freud (1990b, v. 21, p. 108) escribe:

[...] 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, infringirle dolores, martirizarlo, asesinarlo. *Homo homini lupus*.

Esta referencia indirecta a Hobbes, pues no lo cita, es una de las muy pocas que encontramos en su obra. Sin embargo, siguiendo la lectura que Roberto Esposito hace de Hobbes, en la cual lo sitúa como un pensador fundacional de la racionalidad liberal moderna, intentaremos mostrar las huellas y las consecuencias del fantasma de la irreductibilidad del salvaje hobbesiano en Freud. En particular, respecto a las preguntas aquí formuladas, la hipótesis es que este fantasma antropológico obliga a Freud a concluir que el deseo humano, en último término, sólo es gobernable desde el superyó. Dicho de otro modo, el salvaje hobbesiano no se contenta con objetos sublimatorios, por lo tanto, si el analista espera influir en su deseo, necesita vestirse con el yo ideal del paciente y si esperamos que la sociedad no se autodestruya, es imprescindible que la culpa regule el lazo social.

## Hobbes y el paradigma inmunitario

Tal como lo dijimos, para Esposito, la obra de Hobbes, sería fundacional de nuestra modernidad y de la racionalidad liberal, puesto que ella da lugar a pensar una forma de sociedad inmunitaria, es decir, que se constituye en base a la destrucción de lo común.

En primer lugar el filósofo italiano destaca el lugar central del miedo en la obra de Hobbes (1999, p. 17): “[...] el origen de las sociedades grandes y duraderas no se ha debido a la mutua benevolencia de los hombres sino al miedo mutuo”.

La antropología hobbesiana supone que “[...] los hombres son por naturaleza iguales entre sí” (HOBBS, 1999, p. 17). Sin embargo esta igualdad radica en que cada individuo, por débil que sea, puede matar a otro. “En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte [...]” (HOBBS, 1980, p. 100).

De esta igualdad, deriva el derecho natural de todos los hombres sobre todos los bienes, lo que se traduce, en un estado de naturaleza donde reina la guerra de todos contra todos.

Sin embargo, Hobbes habría sido el primero en conferirle al miedo no sólo un valor negativo, sino un valor constructivo. Ya que es el mismo miedo que, por una parte, genera la discordia permanente en el estado de naturaleza, el que, por otra parte, estará a la base del pacto social y de la fundación del Estado pacificador.

Carl Schmitt (2008, p. 31, traducción nuestra) describe este pasaje del estado de naturaleza al civilizado, a través del miedo, del modo siguiente: “El terror del estado de naturaleza lleva a los individuos angustiados a reunirse; su temor aumenta hasta el extremo; una chispa de razón (*ratio*) relampaguea, y de pronto allí frente a ellos se levanta un nuevo dios”.

Es decir, el temor que sienten de ellos mismos y en definitiva a la muerte que pueden producirse los unos a los otros, los lleva a renunciar

al derecho natural a la libertad y al dominio, para transferirlo a lo que Hobbes identifica como un dios mortal, el *Leviathan*.

Al respecto Hobbes (1980, p. 137) escribe:

La causa final, fin o designio de los hombres [...] al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza. [...] Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno.

De modo que el estado hobbesiano sería la consecuencia de una renuncia y, al mismo, tiempo de lo que él denomina como una “transferencia de derechos” (HOBBS, 1980, p. 108). En particular, tal como lo demuestra la cita, el derecho que se cede es al del uso de la fuerza, la cual podrá ser destinada a obligar a los ciudadanos a respetar el pacto. Es decir, se pasa de un estado de naturaleza, donde el miedo es generalizado y la violencia desorganizada, a un estado civilizado, donde el miedo y la violencia son estabilizados e institucionalizados. Por lo tanto, “[...] el Estado no tiene el deber de eliminar el miedo, sino de hacerlo seguro” (ESPOSITO, 2007, p. 61)

Es a partir de este punto que Esposito va a construir su argumento. Para él hay algo en la obra hobbesiana que la teoría liberal “en todas sus vertientes” (ESPOSITO, 2007, p. 61) no sería capaz de ver: que el Estado político-civil no nace de una ruptura radical con la violencia del estado de naturaleza, es decir, no nace en contra o después de dicha violencia, sino “a través de su aceptación invertida” (ESPOSITO, 2007, p. 61). La misma violencia que en el estado de naturaleza operaba como una fuerza entrópica y disolutiva, ahora es monopolizada por el *Leviathan* para hacer cumplir el pacto. Dicho en términos de Freud: “Se yerra en la cuenta si no se considera que el derecho fue en su origen

violencia bruta y todavía no puede prescindir de apoyarse en la violencia" (FREUD, 1989, v. 21, p. 192).

En efecto, el pacto entre los ciudadanos y el estado civil supone un intercambio que nos hace recordar la famosa elección forzada de la que habla Lacan (1992, p. 220): "¡La bolsa o la vida!". Si se escoge retener la bolsa, se pierde la vida y por lo tanto también la bolsa. Si se entrega la bolsa, se conserva la vida bajo la nostalgia de recuperar algún día la bolsa. Pero, ¿qué tipo de vida es la conservada? Vida fundada en la pérdida y la renuncia, vida castrada como un pálido reflejo de una vida perdida más plena. Del mismo modo, el temeroso salvaje hobbesiano, entiende que debe renunciar a ciertos bienes para poder conservar el bien mayor: la vida. El argumento bipolar desarrollado por Esposito es que el paradigma inmunitario impone renunciar a la vida, inyectándose pequeñas dosis de veneno sacrificial, para poder, paradójicamente, conservarla. "De modo que el paradigma inmunitario sería "[...] estructuralmente aporético [...] puede prolongar la vida sólo si le hace probar continuamente la muerte" (ESPOSITO, 2005, p. 18-19)

Siguiendo a Esposito, este pacto hobbesiano tendría al menos dos consecuencias decisivas.

En primer lugar, implicaría la creación de un tipo de comunidad que se funda, precisamente, en la destrucción de todo lo que es común entre sus integrantes.

Puesto que, ¿qué tienen en común los individuos antes y después de la fundación del Estado? Antes, ya lo dijimos, el miedo recíproco, la igual posibilidad de darse muerte los unos a los otros. Y entonces, ¿en qué se transforma esta fuerza disolutiva una vez que se constituyen como una comunidad al alero del *Leviathan*? Lo único que puede unir y generar comunidad entre los individuos en estado de naturaleza es su profundo odio a pactar y a hacer comunidad. De este modo, dice Esposito (2007, p. 65) que la comunidad se forma destruyendo la comunidad:

[...] si la relación entre los hombres es de por sí destructiva, la única salida de este insostenible estado de cosas es la destrucción de la relación misma. Si la única comunidad humanamente experimentable es la del

delito, no queda sino el delito contra la comunidad: la drástica eliminación de todo vínculo social.

Por lo tanto, Hobbes, antes que Locke, Smith o Mandeville, nos propone la posibilidad de fundar un vínculo social entre unidades individuales no reductibles, que persiguen exclusivamente su propio beneficio.

En segundo lugar, la concepción hobbesiana del pasaje de la naturaleza al Estado, tendría como consecuencia, según Esposito, el hecho de que el malestar producido por esta renuncia, exige, para el mantenimiento del pacto, de una lógica sacrificial.

Al respecto Esposito escribe:

[A los hombres] paradójicamente se los sacrifica a su propia supervivencia. Viven *en y dé* la renuncia a convivir. Imposible no reconocer el residuo de irracionalidad que se insinúa en los pliegues del más racional de los sistemas: la vida es conservada presuponiendo su sacrificio; la suma de renunciamientos de que se compone la autorización soberana. La vida es sacrificada a su conservación. En esta coincidencia de conservación y sacrificialidad de la vida, la inmunización moderna alcanza el ápice de su propia potencia destructiva (ESPOSITO, 2007, p. 43).

Esposito está haciendo, en esta cita, un sutil pero muy crucial desplazamiento. Se trata de reemplazar la idea hobbesiana de renuncia o transferencia de derecho — de los individuos proto-civilizados al Estado — por la noción, mucho más violenta, de sacrificio. Si el Estado debe monopolizar “la espada”, es porque la aporética comunidad liberal hobbesiana vive asediada por el temor de que el salvaje vuelva a violentamente a disolver el pacto. Es decir, la espada del Estado es el mudo testimonio de que el supuesto pacto no fue tan racional ni tan mutuamente consentido. La espada del soberano es el vestigio del crimen sacrificial al cual habría sido sometido el salvaje. O si se quiere, la espada sería el vestigio del exceso de violencia que ningún pacto puede contener y que impone la necesidad de su repetición performativa. Crimen del salvaje que, por lo tanto, nunca termina de ocurrir y que los ritos sacrificiales deben reproducir para calmar la sed de venganza del

salvaje irreductible y aminorar el peligro de disolución que amenaza a la comunidad de manera permanente.

### **El salvaje liberal-hobbesiano**

Estas materialidades positivas aparecen *fuera* del discurso y del poder, como sus referentes incontestables, sus significados trascendentales. Pero este aparecer es precisamente el momento en que el régimen de discurso/poder está más disimulado y es más insidiosamente efectivo (BUTLER, 1993, p. 35, traducción nuestra).

El significante “salvaje” puede ocultar una larga historia occidental que divide al mundo entre civilidad y animalidad. Es necesario, por lo tanto, dar algunas claves que distingan al salvaje hobbesiano del resto.

En este sentido, quizá el rasgo más notorio del salvaje hobbesiano es su individualidad irreductible, o si se prefiere, su radical asocialidad. Esto lo distingue de otras concepciones clásicas respecto al estado de naturaleza. Por ejemplo, en *La República* de Platón (LA BARBERA, 2012, p. 44), lo social surge como consecuencia de un natural espíritu gregario en el hombre que lo hace reconocer que nadie es autosuficiente; o bien en Aristóteles habría una natural inclinación hacia la vida en común (LA BARBERA, 2012, p. 51).

Precisamente Hobbes (1980, p. 139-140) va a criticar esta hipótesis de Aristóteles. Sintéticamente él sostiene que, a diferencia de las sociedades naturales — como las hormigas o las abejas —, en el caso del hombre, el bien común nunca coincide con el bien individual. Esto hace que la vida humana gregaria no se dé en continuidad con su naturaleza, sino en una ruptura radical con ella, quiebre que se materializa en el pacto artificial que funda la vida en sociedad. Y así como nunca antes de Hobbes una sociedad pudo tomar conciencia de su artificialidad de manera tan radical, por oposición, nunca antes de Hobbes pudo haber una naturaleza tan naturalmente pre-social.

De modo general, el pensamiento liberal, desde Hobbes en adelante, se estructura bajo la culpa ideológica que supone que la decisión más racional posible — el pacto que determina el pasaje del estado

de naturaleza a la vida cívica — tiene como consecuencia necesaria el haber maltratado la irreductible singularidad del salvaje. Este es el costo fantasmático de una forma de racionalidad históricamente creada, costo que a la vez le entrega su legitimidad. Por lo tanto, una crítica a este modelo capitalista-liberal implica necesariamente una revisión de estos supuestos antropológicos naturalizados. O, dicho inversamente, asumidos estos supuestos antropológicos, inmediatamente somos capturados por la máquina de producción de sentido liberal, la cual impone el hecho de que esta individualidad irreductible del salvaje, que la razón excluye necesariamente, retornará una y otra vez amenazando con disolver el pacto.

Este interés particular, salvajemente irreductible al bien común, no escucha la voz de la razón, ya que sólo habla la arcaica lengua de la violencia, de la espada que conserva el soberano. Retornando a Esposito, la aporética comunidad liberal se sostiene en el sacrificio permanente de aquello que encarna esta singularidad irreductible. Pero, a diferencia de Esposito, diría que esta fuerza entrópica no es simplemente la nada, no es una fuerza abstracta y neutra, sino el retorno de una alteridad interna al fantasma liberal. Es decir, no es que Hobbes nombre, o le dé un rostro particular, a una “natural” fuerza disolutiva que habita toda comunidad, por el contrario, la teoría hobbesiana produce una animalidad que le es propia y coherente con el edificio ideológico del liberalismo. Por eso es posible precisar, calificar la nada que amenaza con disolver a la comunidad liberal: la potencia disolutiva del salvaje hobbesiano radica en la suposición ideológica de la irreductibilidad del interés individual a la razón del pacto.

Foucault (2004, p. 276-278), leyendo a Hume, dice que a la base del liberalismo estaría la producción de un sujeto de elecciones individuales *irreductibles e intransferible*.

En primer lugar, para explicar lo *irreductible* del interés, Foucault recurre al tradicional argumento moral de Hume: si uno le pregunta a una persona: “¿Por qué hace deporte”, ella responde: “Para conservar la salud.”; pero: “¿Por qué quiere conservar la salud?”, “Porque la enfermedad es dolorosa.”; pero, “¿Por qué quiere evitar el dolor?” ... Pues bien, esta pregunta, dice Hume, ya no tiene respuesta. Dicho de

otro modo, es irreductible a la razón: “Parece evidente que nunca se puede dar cuenta mediante la *razón* de los fines últimos de las acciones humanas [...]” (HUME, 1991, p. 167).

En segundo lugar, para explicar por qué este interés individual es *intransferible*, Foucault (2004) recurre al argumento de Hume que muestra que hasta el máximo gesto de altruismo se puede hacer ateniéndose plenamente al interés personal<sup>1</sup>. Esto implica que la cesión de derechos al Estado se hace siempre en estricto apego al interés personal. Sin embargo, es justo decir que en este punto Hume va un poco más lejos que Hobbes. Este último es contractualista y, por lo tanto, supone que una vez que se ha hecho el pacto, de acuerdo al interés de cada quien, éste adquiere un carácter “intangible”, es decir, el pacto se vuelve trascendente y, por lo tanto, ya no está más en manos de los ciudadanos revocarlo. Hume, por el contrario, extrema el argumento hobbesiano más que Hobbes, puesto que para él, la legitimidad del pacto siempre recae en que cumpla con los intereses de los individuos. Si los deja de cumplir, no hay ninguna razón para que los individuos se sometan a él<sup>2</sup>.

Este hecho, en el mismo sentido de la lectura de Esposito sobre Hobbes y el liberalismo en general, revela que finalmente la espada del soberano, que hace valer el pacto más allá del interés individual de los ciudadanos, es nada más que una espada, es decir, violencia ilegítima. No hay pacto previo que justifique el uso de la fuerza de estado; es la fuerza de estado la que finalmente puede legitimarse al “convencer” a los ciudadanos que el costo alternativo al pacto es peor que respetarlo.

Por lo tanto, el salvaje liberal-hobbesiano presentifica un fuerza entrópica muy específica. Se trata de una racionalidad doblemente asediada por el interés individual excluido del pacto social. Al ser el interés individual irreductible a la razón, el bien común necesariamente

<sup>1</sup> “Cuando la pasión ni se halla fundada en falsos supuestos ni escoge medios insuficientes para su fin, el entendimiento no puede ni justificarla ni condenarla. No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero al arañazo de mi dedo. No es contrario a la razón, [...] preferir mi total ruina para evitar el menor sufrimiento a un indio o a un hombre totalmente desconocido” (HUME, 2012, p. 348).

<sup>2</sup> “[...] la obligación de la obediencia debe cesar cuando el interés cesa en un grado alto y en un número considerable de casos” (HUME, 2012, p. 462).

falla en leerlo. Dicho de otro modo, el bien común es siempre una transcripción errada del interés individual, ya que razón y pasión no hablan la misma lengua. En segundo lugar, al ser intransmisible, el pacto está siempre amenazado en su legitimidad, lo que implica una inversión imprevista: la violencia del *Leviathan* no es la manera legítima de preservar un pacto, sino el uso de una violencia ilegítima que debe refundar permanentemente el pacto.

Tal como nos lo rebela Esposito, por medio de su paradigma inmunitario, el liberalismo-hobbesiano en realidad no implica una ruptura radical con el estado de naturaleza. La espada del soberano sigue golpeando con la misma violencia arcaica e ilegítima. Sólo que ahora esta violencia opera en un segundo grado: violencia entrópica, docificada como una verdadera vacuna, contra la violencia entrópica.

### **El impasse freudiano y la irreductibilidad del salvaje hobbesiano**

En *El Porvenir de una Ilusión*, Freud (1990a, v. 21, p. 15) escribe:

Pero, ¡cuán impensable, cuán miope en todo caso aspirar a una cancelación de la cultura! Sólo quedaría el estado de naturaleza, que es mucho más difícil de soportar. Es verdad que la naturaleza no nos exigía limitar en nada nuestras pulsiones, las consentía; pero tiene su modo, particularmente eficaz, de limitarnos: nos mata, a nuestro parecer de una manera fría, cruel y despiadada, y acaso a raíz de las mismas ocasiones de nuestra satisfacción. Justamente por esos peligros con que la naturaleza nos amenaza nos hemos aliado y creado la cultura, que, entre otras cosas, también debe posibilitarnos la convivencia. Y por cierto la principal tarea de la cultura, su genuina razón de existir, es protegernos de la naturaleza.

Tal como lo muestra el sociólogo Howard Kaye (1991), la aproximación realizada por algunos autores del ámbito de la sociología, la teoría crítica y el psicoanálisis, entre Freud y Hobbes, ha producido muchísimos malos entendidos. En efecto, no cabe duda de que en el propio Freud encontramos conceptos claves — como el del Ideal del Yo o el de represión, entre otros — que permiten criticar esta relación de

exterioridad entre el salvaje hobbesiano y la ley civil. Sin embargo, la hipótesis de este artículo es que, de todas formas, un “fantasma liberal-hobbesiano” circula de manera acrítica por la obra de Freud, el cual termina por boicotearla.

Para precisar a lo que nos referimos, compararemos el pasaje de la naturaleza a la cultura en Freud y Hobbes, a propósito de la construcción mítico-científica de la horda primitiva.

En este sentido, lo primero que salta a la vista es que esta escena freudiana representa un momento lógicamente anterior al pacto hobbesiano. En efecto, Freud en este punto se aparta de Hobbes, ya que en el asesinato del padre primordial – *Urwater* – él está intentando dar cuenta de la prehistoria del contrato social. En principio, para Freud, el simple cálculo racional que Hobbes sitúa a la base del pacto social, no bastaría para dar cuenta de la renuncia pulsional. Es decir, Freud necesita explicar las condiciones libidinales que hacen posible el pacto social. Sin embargo, tal como lo nota el antropólogo René Girard (1972), en realidad en Freud hay dos líneas argumentativas para explicar este pasaje de la violencia a la ley, y la del asesinato del padre es tan solo una de ellas.

Recordemos brevemente el argumento freudiano y, luego, mostraremos cómo podemos distinguir estas dos líneas argumentativas.

Influido por Darwin y Atkinson, en *Tótem y Tambú*, Freud va a desplegar este mito-científico de la horda primitiva. Dicha horda estaba compuesta por un padre, violento y omnipotente, que acaparaba las mujeres para sí y expulsaba a los hombres prohibiéndoles, violentamente, el comercio sexual con ellas, pero “Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible” (FREUD, 1988, v. 13, p. 143). Sin embargo, la relación con el padre primordial era ambivalente, se lo odiaba, pero también se lo amaba y admiraba. Pues bien, una vez muerto, la moción amorosa hacia el padre se les hace presente a los hermanos y experimentan culpa por el asesinato. De modo que:

El muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida [...]. Lo que antes él había impedido con su existencia, ellos mismos se lo prohibieron ahora en

la situación psíquica de la “obediencia de efecto retardado [*nachträglich*]” que tan familiar nos resulta por los psicoanálisis” (FREUD, 1988, v. 13, p. 145).

Es decir, la presencia de la ley, a diferencia de la violencia, supone la renuncia “voluntaria” a un objeto disponible. Las mujeres cuyo acceso el padre primordial les impedía por medio de la violencia, luego del asesinato devienen disponibles. Sin embargo, ahora la culpa, que los sentimientos amorosos hacia el padre primordial provocan en los hermanos, se muda en la auto-prohibición propia del tabú del incesto.

Pero Freud, entre el asesinato del padre y la instauración de los primeros tabúes, va a instalar otra pequeña escena.

En *Tótem y Tabú*, en relación a la prohibición del incesto, Freud agrega que ella tenía, además de la culpa, otro fundamento práctico. Una vez que el padre murió, dejando a todas las mujeres disponibles, aparece la amenaza de una lucha fratricida por acceder a ellas.

Por eso a los hermanos, si querían vivir juntos, no les quedó otra alternativa que erigir -acaso tras superar graves querellas- la prohibición del incesto, con la cual todos al mismo tiempo renunciaban a las mujeres por ellos anheladas y por causa de las cuales, sobre todo, habían eliminado al padre (FREUD, 1988, v. 13, p. 146).

Lo que René Girard (1972) detecta, es que entre el crimen, como motivo psicológico para la renuncia, y el pacto entre los hermanos huérfanos de padre que avizoran la posibilidad de la guerra total, hay una discontinuidad argumentativa. De hecho, el aporte propiamente freudiano en esta mitología-científica del origen de la ley, es la idea de suponer que ella es la consecuencia de un crimen. El propio Freud (1988, v. 13, p. 128-129) reconoce que, tanto Atkinson como Lang, habrían concebido, a partir de la horda primitiva darwiniana, el origen del tabú del incesto, sin necesidad de crimen alguno. Pero Freud, no está de acuerdo con ellos, puesto que no encuentra en sus argumentos los incentivos libidinales que puedan explicar una renuncia pulsional de la envergadura del tabú del incesto. Por eso su aporte tiene que ver con la ecuación: ambivalencia-crimen-culpa-renuncia.

Sin embargo, retornando al argumento de Girard (1972), este momento intermedio entre el asesinato y la prohibición del incesto, parece responder a otra lógica. En efecto, los hermanos luchando en igualdad de condiciones por obtener a las mujeres, es un escenario propiamente hobbessiano.

La reconstrucción mítica-científica del pasaje de la naturaleza al Estado en Hobbes coincide con la producción de un *Leviathan* que en el estado de naturaleza no existía. Recordémoslo, el estado de naturaleza se caracteriza en Hobbes porque nadie tiene una potencia superior que le garantice diferenciarse del resto. Es decir, en este estado de naturaleza no hay padre primordial, por el contrario, el padre es la consecuencia del pacto. Por esta misma razón, este pequeño "suplemento" freudiano, entre el asesinato y el tabú del incesto, no parece requerir del crimen para legitimar el contrato social.

Además hay otra dificultad del argumento freudiano que Girard (1972) detecta. Se trata de una circularidad que la noción de ambivalencia no alcanza a erradicar. Respecto a *Tótem y Tabú*, Girard (1972, p. 263) escribe:

Freud se concede de antemano todo aquello que el libro tiene por objeto dar cuenta. La horda primitiva de Darwin es una caricatura de la familia. El monopolio sexual del macho dominador ya coincide con las futuras prohibiciones del incesto. Aparece ahí, explica Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco* un "círculo vicioso que hace nacer el estado social de las gestiones que lo suponen".

Llegamos al punto siguiente: cuando Freud se aleja de la construcción hobbessiana e introduce el crimen del padre primordial como origen del tabú, encuentra los motivos psicológicos que justifican la renuncia libidinal que da lugar al pacto. Sin embargo, tal como lo muestra Girard, este aporte tiene un alto costo, cual es, el de no poder explicar el origen del padre, es decir, de una primera diferencia que instaura el orden social. Por el contrario, cuando Freud se acerca a Hobbes y liga el origen del tabú del incesto con el contrato entre los hermanos huérfanos, logra explicar el origen del padre, pero pierde los motivos psicológicos que pueden explicar la renuncia pulsional.

Frente a este impasse freudiano, Girard (1972) nos propone una solución. Tal como Freud, Girard (1972) concuerda con la necesidad de pensar que en el origen del pacto social habría un crimen. Pero, a diferencia de Freud, Girard (1972) supone que este crimen no es contra el padre, sino más bien que el padre sería su consecuencia. Tenemos, pues, un perfecto equilibrio entre Freud y Hobbes. Del primero Girard (1972) toma la importancia de la culpa por el asesinato como fundador de la comunidad. De Hobbes, en cambio, él toma el estado de naturaleza como una fratria indiferenciada, puesto que la diferencia es introducida por el crimen.

Al respecto Girard (1972, p. 293) escribe:

El padre no explica nada: para conseguir explicarlo todo, hay que sacarse de encima al padre, mostrar que la formidable impresión ocasionada sobre la comunidad por el homicidio colectivo no depende de la identidad de la víctima sino del hecho que esta víctima es unificadora, de la unanimidad recuperada contra y en torno a ella.

La hipótesis de Girard (1972) nos conduce a la misma inversión que establecimos cuando leímos a Hobbes desde Hume, inversión que según Esposito, el pensamiento liberal no termina de percibir. Nos referimos al hecho de que el pacto social, lejos de terminar con la violencia fratricida del estado de naturaleza, la conserva y perpetúa. Girard (1972) dice que, para hacer del crimen un momento constituyente, es necesario que sea éste el que produzca a la víctima. Es decir, elimina al padre primordial que tenía todas las características para ser asesinado *ex-antes* del hecho. Por el contrario, la única característica que tiene la víctima, según Girard (1972), es que concita el deseo de matarla en todos los integrantes de la comunidad por igual. De este modo, la violencia es siempre y al mismo tiempo, constituida y constituyente<sup>3</sup>. Constituida porque la víctima presenta algo que produce la unión en el odio; constituyente, porque antes de ser asesinada no hay propiamente

<sup>3</sup> Esta doble relación entre violencia y ley, nos hace recordar el concepto de "violencia mítica" acuñado por Walter Benjamin (1991, 40): "La función de la violencia en el proceso de fundación del derecho es doble. Por una parte, la fundación de derecho tiene como fin ese derecho que, con la violencia como medio, aspira a implantar. No obstante, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia. Lejos de ello, sólo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en el sentido más estricto y directo [...]"

una víctima. De modo que, dice Girard (1972), el sacrificio, por simbólico que sea, siempre guarda en sí una dosis de violencia constituyente, una dosis de violencia que no es consecuencia de un pacto que quiere perpetuarse, sino de un orden que quiere imponerse. Dicho de otro modo, la ley comunitaria que justifica y distingue el sacrificio de un crimen cualquiera, pre-existe sólo parcialmente al asesinato. La comunidad es más bien la consecuencia del crimen, no su antesala. Por lo tanto, la violencia sacrificial siempre conserva una dosis de ilegitimidad fundadora, la cual perpetúa la necesidad del sacrificio como una repetición infructuosa.

Por su parte, Esposito, en su lectura de Hobbes desde *Tótem y Tabú*, sostiene que Freud, al reemplazar la noción de renuncia racional, por un crimen sacrificial, aportaría un elemento central para explicar el famoso miedo hobbesiano. Al respecto Esposito (2007, p. 77) escribe que el miedo que:

[...] induciría a todos a renunciar a todo a favor de uno solo: se trata del 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.

No la muerte abstracta, sino *un* muerto que retorna a vengarse, dice Esposito. ¿No podemos conjeturar que esta unidad del muerto, tiene que ver justamente con el fantasma del salvaje contra y a través del cual la razón liberal se constituye? El asesinado ya no es el padre, sino un hermano cuya única característica era cualquier diferencia que lo hiciera reconocible para el odio colectivo. Y, ¿qué puede ser este rasgo diferenciador sino que aquello que lo hace irreductible a la comunidad? En efecto, Girard (1972, p. 26-27) insiste en un hecho que parece ser bastante general a la hora de elegir a la víctima sacrificial: ella debe tener algún parecido con los sacrificadores, pero, al mismo tiempo, conservar una diferencia que la haga reconocible. ¿Y si el parecido fuese el odio mutuo, la alergia a la comunidad? Es decir, el mismo rasgo que la diferencia la hace parecida, ¿no podría ser ésta

una relectura de la cuestión de la ambivalencia freudiana desde el paradigma inmunitario?<sup>4</sup>

Sin embargo, no es necesario recurrir a otros autores para dar cuenta de este “vórtice obscuro y feroz”<sup>5</sup> que se produce entre sacrificio y ley y que Esposito (2008, p. 46) identificó como la deriva *tanatopolítica* inherente al liberalismo moderno. Puesto que el propio Freud lo detecta, cuando en *El Malestar en La Cultura* afirma que las renunciaciones pulsionales de los hombres virtuosos, lejos de atenuar al superyó, lo tornan más severo y exigente (FREUD, 1990b, v. 21, p. 121-122). Estamos pues en presencia de la inversión que implica que el sacrificio es constituyente de la ley que lo comanda.

Pero, en Freud, ¿qué es lo que justifica este recurso al sacrificio? ¿Por qué la sociedad humana estaría “condenada” a soportar esta particular forma de violencia?

Al respecto Freud (FREUD, 1990b, v. 21, p. 93-94) escribe:

La convivencia humana sólo se vuelve posible cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a estos. Ahora el poder de esta comunidad se contrapone, como “derecho”, al poder del individuo, que es condenado como “violencia bruta”. Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el

<sup>4</sup> La ecuación básica del paradigma inmunitario la podríamos resumir del modo siguiente: “sacrificar ‘x’, para conservar ‘x’”. Por ejemplo: sacrificar lo que tenemos en común – el odio y el miedo mutuo –, para conservar la comunidad; o bien, según el ethos capitalista, sacrificar el “hambre sagrada de oro” – auri sacra fames – para legitimar la acumulación desmedida de capital (WEBER, 2011, p. 108). Por su parte, en Freud podemos encontrar esta ecuación inmunitaria-liberal en el corazón de su concepción acerca de la economía libidinal. Dos ejemplos: desde el Proyecto de Psicología en adelante Freud va a sostener que, el aparato psíquico, debe renunciar a su originaria tendencia a la descarga total – inercia – con el fin de mantener constante un quantum de energía disponible que le permita realizar la acción específica (FREUD, 1992a, v. 1, p. 341). La paradoja es evidente: la acción adecuada a la satisfacción del deseo supone la acumulación de un capital energético y, la acumulación de este capital, es la consecuencia de la renuncia del sujeto al auri sacra fames. Dicho de otro modo, es necesario renunciar a la satisfacción para obtenerla. El segundo ejemplo tiene que ver con Eros y Tánatos. Según Freud, ambos principios buscarían el mismo fin: la muerte. Lo que cambia es tan sólo la manera de ir tras ella. Mientras Tánatos la busca por cortocircuito, es decir, de manera directa, Eros persigue la muerte por rodeo. Es este diferimiento lo que, en términos de Freud, caracteriza una trayectoria inteligente de una meramente pulsional (FREUD, 1992c, v. 18, p. 39). Lo inteligente sería, pues, en estricto apego al ethos capitalista y el paradigma inmunitario, diferir para llegar, sacrificar para conservar.

<sup>5</sup> Este vórtice que implica que el sacrificio no aplaca la ley que lo ordena, sino que la funda y alimenta retroactivamente, es descrito de una manera particularmente elocuente por Elías Canetti (2009): “El padre come a sus hijos, y los mismos hijos se lo comen a él, ya cuando está digiriéndolos. El canibalismo es doble y recíproco”.

paso cultural decisivo. Su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo no conocía tal limitación. [...] El resultado último debe ser un derecho al que todos -al menos todos los capaces de vida comunitaria- hayan contribuido con el sacrificio de sus pulsiones y en el cual nadie -con la excepción ya mencionada- pueda resultar víctima de la violencia bruta.

El argumento no puede ser más hobbesiano. El individuo renuncia a la violencia bruta, con el fin de que el Estado lo proteja de la violencia de otros individuos. Sin embargo, la lectura que aquí estamos haciendo, pone el acento en la construcción fantasmática de ese individuo, salvaje e irreductible en su deseo. Lo que el fantasma sacrificial sacrifica, es *lo* individual, el punto, también ideológicamente producido, en que el deseo individual se torna irreductible e intransferible. En efecto, Freud llega a ser bastante preciso a la hora de mostrar los límites del pacto social respecto al interés individual. Al respecto escribe:

[La pulsión] pone a disposición del trabajo cultural unos volúmenes de fuerza enormemente grandes, y esto sin ninguna duda se debe a la peculiaridad, que ella presenta con particular relieve, de poder desplazar su meta sin sufrir un menoscabo esencial en cuanto a intensidad. A esta facultad de permutar la meta sexual originaria por otra, ya no sexual, pero psíquicamente emparentada con ella, se le llama la facultad para la *sublimación*. [...] Ahora bien, no cabe duda alguna de que este proceso de desplazamiento no puede continuarse indefinidamente [...]. Una cierta medida de satisfacción sexual directa parece indispensable [...] (FREUD, 1992b, v. 9, p. 168-169).

Desde este punto de vista, la ideología liberal sería una estrategia que intenta resarcir el sacrificio pulsional que implica la vida en comunidad. Dado que la sublimación nunca alcanza para hacer olvidar el estado de naturaleza, el liberalismo sería el despliegue político, económico y social, de la culpa por el sacrificio del fragmento de pulsión no sublimable, es decir, irreductible al bien común e intransferible a otros fines. Sea generando todas las libertades, para que el viejo salvaje se sienta lo más a gusto posible, sea recurriendo a la violencia sacrificial,

cuando la libertad del salvaje amenaza el vínculo social, el liberalismo se sostiene en este fantasma de la pérdida del paraíso individual.

### **Conclusión**

¿Hasta qué punto podríamos reducir la noción de malestar en la cultura freudiana a este fantasma liberal? ¿Hasta qué punto la clínica freudiana se posiciona como una forma de gestión del malestar liberal interna a su fantasma o como una alternativa crítica?

Sin lugar a dudas, sería injusto con Freud reducir su clínica a una tecnología más de reproducción de la ideología liberal. Sin embargo, sería también injusto y poco estratégico no describir y medir las consecuencias de la influencia del paradigma inmunitario-liberal en Freud. En particular esto resulta relevante a la hora de hacer una crítica inmanente a su obra. Puesto que el fantasma liberal-hobbesiano tiende a boicotear el propio proyecto freudiano en dos puntos clave: su noción de cura y de vínculo social. Es decir, es la propia obra de Freud la exige una revisión crítica de sus fundamentos antropológicos.

En este sentido, quisiéramos dejar delineadas dos estrategias que, sirviéndose de conceptos freudianos, podrían sentar las bases para una crítica a la inmunización hobbesiana-liberal. En primer lugar, la ya mencionada noción de Ideal del Yo permitiría entender hasta qué punto no existe un tal individuo pre-social, sino que lo más propio del deseo individual es ser desde siempre una construcción social. Y, en segundo lugar, la noción de sublimación, no sólo como un desplazamiento de un "originario" encuentro con la satisfacción directa, sino como la forma de satisfacción del deseo por excelencia. Es decir, se trataría de un deseo no fundado en la pérdida y la nostalgia, sino de una concepción de deseo productiva y afirmativa.

## Referencias

- BENJAMIN, W. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1991.
- BUTLER, J. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge, 1993.
- CANETTI, E. *Masa y poder*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- ESPOSITO, R. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2007.
- ESPOSITO, R. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2005.
- FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard, 2004.
- FREUD, S. Proyecto de psicología. In: FREUD, S. *Obras completas: publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992a. v. 1. Publicado originalmente en 1895.
- FREUD, S. La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna. In: FREUD, S. *Obras completas: El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen y otras obras (1906-1908)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992b. v. 9. Publicado originalmente en 1908.
- FREUD, S. Sobre la dinámica de la transferencia. In: FREUD, S. *Obras completas: Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente, Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911-1913)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991. v. 12. Publicado originalmente en 1912.
- FREUD, S. Tótem y tabú. In: FREUD, S. *Obras completas: Tótem y tabú y otras obras (1913-1914)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988. v. 13. Publicado originalmente en 1913.

FREUD, S. Más allá del principio del placer. In: FREUD, S. *Obras completas: Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992c. v. 18. Publicado originalmente en 1920.

FREUD, S. El porvenir de una ilusión. In: FREUD, S. *Obras completas: El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1990a. v. 21. Publicado originalmente en 1927.

FREUD, S. El malestar en la cultura. In: *Obras completas: El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1990b. v. 21. Publicado originalmente en 1930.

FREUD, S. ¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud). In: FREUD, S. *Obras completas: Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989. v. 22. Publicado originalmente en 1933.

GIRARD, R. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1972.

HOBBS, T. *Tratado sobre el ciudadano*. Valladolid: Editorial Trotta, 1999.

HOBBS, T. *Leviatán*. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

HUME, D. *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Espasa Calpe, 1991.

HUME, D. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Ensayo para Introducir el Método del razonamiento Humano en los Asuntos Morales. Ciudad de México: Editorial Porrúa, 2012.

KAYE, H. L. A false convergence: Freud and the hobbesian problem of order. *Sociological Theory*, v. 9, n. 1, p. 87-105, 1991.

LA BARBERA, C. *States of nature: Animality and the polis*. New York: Peter Lang, 2012.

LACAN, J. *El seminario de Jacques Lacan: libro 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1992.

SCHMITT, C. *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

Recibido: 09/12/2013

*Received:* 12/09/2013

Aprobado: 10/03/2014

*Approved:* 03/10/2014