

Thomas Hobbes y Sigmund Freud: pensadores del (des)orden

Ariana REANO

Manuscrito original recibido: 29 de mayo de 2008.

Manuscrito final recibido: 27 de febrero de 2009.

Aceptado: 2 de marzo de 2009.

RESUMEN

En este trabajo nos proponemos rastrear la manera en que dos teóricos provenientes de campos disciplinares en apariencia distintos, interpretan en términos comunes la tragedia de la modernidad. Se trata de la tragedia que viene a mostrarnos que el orden del mundo ya no está predeterminado por ninguna voluntad divina y que su construcción deviene objeto de la acción humana. Para ilustrar esto nos referiremos al modo en que Thomas Hobbes y Sigmund Freud indagan el carácter contingente de lo humano en las respectivas representaciones del estado de naturaleza y de la horda primitiva. Al mismo tiempo veremos cómo se articula en ambos planteos la idea de orden como producción social necesaria pero al mismo tiempo imposible. En el caso de Freud esta operación se asocia a la figura de la *Kultur* y en Hobbes a la del *Leviathan*. De este modo mostraremos que el Estado y la Cultura se constituyen en el artificio para dar un orden —institucional y simbólico— al desorden constitutivo de la sociedad.

PALABRAS CLAVE

Orden, desorden, tragedia, ley, *Leviathan*, *Kultur*.

ABSTRACT

This paper traces how two authors from seemingly different theoretical fields address the tragedy of Modernity in similar ways. The concept of tragedy indicates that the order of the world is no longer pre-determined by a divine will, but is instead the outcome of human action. To illustrate this point, Thomas Hobbes' natural condition and Sigmund Freud's primal horde will be revisited to examine the contingent

character of that which is human. Following these two perspectives this paper will account for the notion of order as required —though impossible— social production. In Freud's work this notion stems from the idea of *Kultur* whereas Hobbes connects it to the *Leviathan* itself. According to both theoretical perspectives the State and Culture constitute social artifacts intended to put in order the constitutive disorder of Society.

KEY WORDS

Order, disorder, tragedy, law, *Leviathan*, *Kultur*.

Es una apuesta casi indiscutible para la teoría política ubicar a Thomas Hobbes entre los primeros filósofos modernos —sino *el* primero— en pensar cómo se instituye el orden político. No es el propósito de este trabajo negar semejante afirmación, sino más bien sugerir que su estrategia para pensar el orden surge de una reflexión acerca del desorden constitutivo del mundo y sus relaciones. A partir de esto, podemos empezar a rastrear los puntos de contacto de Hobbes con la forma en que Sigmund Freud aborda la problemática de la indeterminación de los lazos sociales y la incidencia de la cultura en su regulación. Es decir, a consecuencia de pensar el conflicto y la violencia como constitutivos de los lazos humanos, tanto en Hobbes como en Freud se desprende la necesidad de encontrar un orden adecuado para la sociedad.

Creemos que el sentido de abordar a dos pensadores en apariencia tan distintos, tan distantes en el tiempo y con ambiciones teóricas y científicas supuestamente tan diferentes tiene sentido porque, a sabiendas o no, ambos recuperan la dimensión trágica de la vida humana, dimensiones que la sociedad y la política vienen a sopesar. La tragedia ha sido un modo histórico de pensar el conflicto, la contradicción y la indeterminación radical de las relaciones sociales; dimensión que ha sido negada por las formas dominantes del pensamiento occidental contra las que, cada uno a su modo, Freud y Hobbes se han enfrentado. El esfuerzo de establecer algunos vínculos teóricos entre las formas en que ambos autores pensaron el acontecer de lo humano y de lo político nos introduce en un universo en el que nos encontramos con más afinidades que diferencias. A su vez, este ejercicio supone uno mayor, que es el de poner en cuestión la existencia de barreras disciplinares entre teoría política y psicoanálisis.

Una vez aceptado el desorden radical de las relaciones humanas, el eje de nuestras consideraciones será indagar los *parecidos de familia* que existen entre la forma en que cada uno de estos lenguajes teóricos construye y argumenta en favor de volver a poner a la vida social y política bajo el amparo de una instancia universal, organizadora, obligatoria. Para Hobbes esta instancia adquiere la forma de una institución política formal: el Estado. Para Freud no es ya una, sino el conjunto de instituciones, normas y reglas de la vida social expresadas en la cultura —siendo el Estado parte de ella— las que cumplen esta instancia reguladora. Así, tanto el *Leviathan* como la *Kultur*, son el nombre de la Ley que como artificio del genio creador humano viene a poner orden al caos que la misma existencia de lo humano conlleva. Ambas instancias, en tanto que productos comunitarios, instituyen una autoridad que se externaliza, cobra vida propia, y es *subjetivada* como obediencia consensuada. La dimensión de lo normativo, lo obligatorio y lo irrecusable aparece en ambas miradas, no como modos de ocultar, sino de rescatar la dimensión trágica del mundo. Este es el conflicto fundante de *lo político*, producto de la relación nunca estable entre el Caos del goce sin ataduras y el Orden de la regla.

EL ESTADO DE NATURALEZA Y LA HORDA PRIMITIVA: FIGURAS DEL DESORDEN

En los planteamientos de los autores aquí considerados se marca, como forma de *progreso*¹ de la historia de la vida del hombre, el paso de un estado en el que el individuo es plenamente libre —la sociedad primitiva para Freud, el estado de naturaleza para Hobbes— a una sociedad sujeta a ciertas normas. Las preguntas que podrían formularse al respecto son: ¿por qué se plantea como necesario ese *pasaje*? ¿Qué consecuencias trae para el sujeto? ¿Qué cambios produce en su vida? ¿Cómo se configura la relación con los otros sujetos, es decir, qué rasgos adquiere el lazo social en este estado? ¿Qué importancia tiene la organización social para el desarrollo de la vida del sujeto?

Para intentar revisar estos interrogantes debemos comenzar por entender cómo se configura el estado natural. En su debate con Albert Einstein reproducido en el artículo *¿Por qué la guerra?*, Freud nos dice:

¹ Utilizamos la cursiva porque en los dos autores este *progreso* siempre es precario, es decir, el paso del estado natural a la sociedad reglada termina por no garantizar por completo la vida y la seguridad del hombre. En ambos se plantea como la posibilidad de superar un estado de amenaza permanente, pero en ninguno de ellos hay garantías absolutas para que el hombre sea plenamente libre.

Al comienzo, en una pequeña horda de seres humanos, era la fuerza muscular la que decidía a quien pertenecía algo o de quien debía hacerse la voluntad. La fuerza muscular se vio pronto aumentada y sustituida por el uso de instrumentos... Al introducirse las armas ya la superioridad mental empieza a ocupar el lugar de la fuerza muscular bruta².

No obstante, el propósito de la lucha sigue siendo el mismo: una de las partes será constreñida a deponer su reclamo o su antagonismo. Ello se conseguirá de la manera más radical cuando la violencia elimine al contrincante, es decir, cuando lo mate.

He aquí la representación del estado originario en el que se encuentra el hombre: el imperio de la violencia bruta y podríamos decir también, el de la *nada* política. Esto porque, según Hobbes:

Es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina de guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos... En esta guerra de todos contra todos se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe, donde no hay ley, no hay justicia³.

Aquí surgen diversas cuestiones: ¿por qué en estado de naturaleza los hombres se matarían unos con otros? ¿Se debe ello a una disposición natural inherente al individuo, del tipo de lo que Freud denomina “pulsión de agresión”? ¿O son las “causas principales de la discordia” señaladas por Hobbes —la competencia, la desconfianza y la gloria— las que la suscitan? En este último sentido hasta sería legítimo cuestionarnos si no son simples efectos de las relaciones sociales⁴. Sea por una cualidad natural o por una disposición construida, es claro que en el estado de naturaleza los hombres viven sin otra seguridad que la de su propia fuerza, y lo que hace especialmente peligroso a dicho estado es la plena conciencia por parte de los sujetos de la situación de igualdad que existe entre

² Sigmund FREUD, “¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)” (1932 [1933]), *Obras Completas*, Tomo XXII, Amorrortu, Buenos Aires, 2004, p. 188.

³ Thomas HOBBS, *Leviathan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (1651), FCE, Buenos Aires, 2005, pp. 102-104.

⁴ O como lo denomina Eduardo Rinesi, la “*forma general* de las relaciones entre los hombres” cuando alude a la desconfianza, y los “*contenidos sociológicos específicos* de esas relaciones” cuando se refiere al deseo de ganancia y reputación. Eduardo RINESI, *Política y Tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Colihue, Buenos Aires, 2003, p. 179.

ellos. La igualdad más importante es la capacidad de todos los hombres para matarse unos a otros, en virtud de preservar su principio de autoconservación. En el mismo sentido, la igualdad de capacidades conduce a una igualdad de expectativas y a la competencia entre todos los hombres que desean las mismas cosas. Ésta es la causa de que si dos hombres anhelan lo mismo, y en modo alguno puedan disfrutarlo ambos, se vuelven enemigos, por lo que en el camino que conduce al fin deseado tratan de aniquilarse o sojuzgarse unos a otros⁵.

El similar diagnóstico que realizan Hobbes y Freud acerca del estado pre-social como una situación en la que pelagra la vida de cada hombre, pero que al mismo tiempo es un estado de *plena subjetividad* —puesto que en él cada sujeto despliega su libertad porque puede utilizar libremente su razón para procurar sus propios fines— no debe impedirnos destacar las diferencias entre sus posturas, sobre todo en cuanto a la concepción del hombre en dicho estado natural que mantienen uno y otro. Es clara la interpretación freudiana acerca de que en el sujeto predomina una pulsión de muerte y que es *natural* que el ser vivo preserve la propia vida destruyendo la ajena⁶. Semejante tesis ya había sido sostenida por el psicoanalista vienés unos años antes, cuando en *El malestar de la cultura* nos decía:

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 es... 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, inflingirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. “*Homo homini lupus*”, ¿quién, en vista de la experiencia de la vida y de la historia, osaría poner en entredicho tal apotegma?⁷

Quisiéramos sugerir sin embargo, inspirados en el análisis de Eduardo Rinesi, que en el caso del planteo hobbesiano esta disposición a la violencia en el estado de naturaleza no es exactamente una prueba irrefutable de la naturaleza humana. Para promover la actitud de la prudencia o la desconfianza en un sujeto no es necesario considerar a éste como un asesino frío, deshumano y cruel. Sino que basta con que no pueda descartarse la hipótesis de que, *tal vez*, ese otro pueda pretender conseguir sus fines de un modo que amenace *mi* propia vida, o

⁵ HOBBS, *Leviathan*, p. 134.

⁶ FREUD, “¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)”, p. 194.

⁷ Sigmund FREUD, “El malestar en la cultura” (1929[1930]), *Obras Completas*, Tomo XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 2004, p. 108.

que sea yo quien tome la iniciativa, alertado por mi prudencia y mi razón, debido al peligro que potencialmente puedo correr⁸. Obsérvese que no hay aquí, como subraya a su vez Luiz Eduardo Soares, ningún imperio desordenado de las pasiones —o de las pulsiones— sino la “*realización racional* de previsión y de los actos que las confirman”⁹. En definitiva, el estado de naturaleza es el infierno de la guerra de todos contra todos porque la ausencia de garantías externas para la paz precipita la situación de violencia. Pero es la razón, y no la pasión o el deseo irracional, la que preside ese desbarrancamiento. Esto nos conduce a repensar, desde una estructura lógica, una situación trágica como la que representa el estado de naturaleza.

Sea una disposición natural o racional, tanto para Freud como para Hobbes el estado natural no aparece tan sólo como una situación previa a la sociedad civil, sino que se configura más bien como una situación atemporal. Por ello hablamos de *disposición*, y en este sentido es un fantasma que amenaza constantemente con reaparecer en escena, aun en la sociedad reglada¹⁰. De ahí que Freud entienda que la superación del estado de naturaleza no elimina el conflicto para siempre; la amenaza está latente aún en una situación de imperio del derecho. Ello se debe, en parte, a la desigualdad que le es inherente a toda comunidad e innata a los seres humanos. Veamos lo que nos dice el propio Freud al respecto:

En la realidad, la situación se complica por el hecho de que la comunidad incluye desde el comienzo elementos de poder desigual, varones y mujeres, padres e hijos, y pronto, a consecuencia de la guerra y el sometimiento, vencedores y vencidos, que se transforman en amos y esclavos. Entonces el derecho de la comunidad se convierte en la expresión de las desiguales relaciones de poder que imperan en su seno [por lo que] aun dentro de una unidad de derecho no es posible evitar la tramitación de la violencia de los conflictos de intereses¹¹.

⁸ RINESI, *Política y Tragedia*, p. 179.

⁹ Luiz Eduardo SOARES, *A invenção do sujeito universal. Hobbes e a política como experiência dramática do sentido*, UNICAMP, Campinas, 1995, p. 219. El énfasis es nuestro.

¹⁰ La posibilidad de “actualización” del estado de violencia irrestricta que ambos autores vislumbraban era la guerra: guerra civil en la Inglaterra del siglo diecisiete en Hobbes, y las dos guerras mundiales en Freud. Como lo entiende Sheldon Wolin, el estado de naturaleza no está desconectado de las causas históricamente operativas ya que es un sinónimo de guerra civil y destrucción de las instituciones soberanas. Pero, por su misma destructividad, el estado de naturaleza estaba separado de la historia. Una guerra civil era una especie de “ruptura” en la existencia social, un momento suspendido que amenazaba iniciar una inversión temporal. Sheldon S. WOLIN, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001, pp. 282-283.

¹¹ FREUD, “¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)”, pp. 189-190.

Llegados a este punto y una vez que entendimos que, por la razón que sea, la situación conflictiva propia del estado de naturaleza no se puede erradicar, sería legítimo preguntarnos entonces ¿qué sentido tiene para Hobbes plantear la necesidad de la construcción del Estado, o para Freud la instauración de la cultura? Quizá un intento de comenzar a entender este *porqué* sea plantear que, aunque el mundo esté *constitutivamente dislocado* y que por ello la instauración del orden social y político absoluto es *imposible*, Hobbes y Freud creen también que es necesario *construir* la posibilidad de la vida en común. Veamos a continuación como cada uno de ellos entiende esta construcción.

LA NECESIDAD DE LA REGLA COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DEL ORDEN

Retomemos la pregunta final del apartado anterior, ¿por qué se hace *necesaria* la construcción de un orden social que permita superar el estado de naturaleza? ¿Qué características tiene y qué función cumple este nuevo ordenamiento en cada uno de los lenguajes teóricos aquí considerados?

Freud retomará la hipótesis de Charles Darwin relativa al estado social primitivo de la humanidad, y recurrirá al mito originario de la cultura¹² con la figura del *asesinato del padre* como herramienta heurística para explicar el paso hacia la sociedad reglada. Esto es así porque en el acto criminal que se comete hacia el padre es donde reside la condición de posibilidad de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión¹³. Es con ese acto de violencia —acto

¹² Este mito supone que el hombre primitivo vivía en pequeñas hordas dominadas por un macho poderoso, dueño y señor de todas las hembras. La situación de los hijos machos era dura, si despertaban los celos del padre eran muertos o proscritos; estaban condenados a vivir en pequeñas comunidades y en lograr hembras raptándolas. Los impulsos sexuales de los hijos y hermanos se dirigían hacia su madre y hermanas pero el gran obstáculo que frenaba sus deseos era el padre. La situación despertó un sentimiento de odio y de muerte hacia él, un afán de eliminarlo y ocupar su lugar poniendo fin así a la horda paterna y al dominio absolutista del padre. Después del asesinato del padre se vivió una larga época de desorden social en la cual los hermanos se disputaban la sucesión paterna; pero el *principio de la realidad* se impuso y los hermanos comprendieron que para sobrevivir había que reprimir el principal móvil del parricidio: la posesión de las hembras. Por otra parte, surgió un fuerte *sentimiento de culpabilidad* como consecuencia de la ambivalencia de los sentimientos, el odio y el amor hacia el padre. El principio de la realidad y el sentimiento de culpa son lo que hicieron nacer las organizaciones sociales, normas morales y la religión. Así fue como se impuso la necesidad de renunciar al ideal de imitar al padre en la posesión de la madre y las hermanas, necesidad que dio lugar a las primeras normas morales. Para un mayor detalle acerca del mito de la horda primitiva y el asesinato del padre, revisar Sigmund FREUD, “Tótem y Tabú” (1913 [1912]), *Obras Completas*, Tomo XIII, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pp. 11-26.

¹³ Paul Laurent ASSOUN, *Freud y las ciencias sociales. Psicoanálisis y teoría de la cultura*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2003, pp. 72-73.

donde deseo y pulsión se muestran en su máxima expresión, donde se inicia la *Kultur*— cuando la sociedad comienza a funcionar y la norma a reglar.

En tal contexto, la posibilidad de superación de la violencia originaria se produce a través de la cesión del poderío personal de cada hombre a una unidad más amplia. El camino que condujo *de* la violencia *al* derecho se dio por el hecho de que la mayor fortaleza de uno podía ser compensada por la unión de varios débiles. La violencia es quebrantada por la unión, y ahora el poder de estos débiles unidos constituye el derecho de todos en oposición a la violencia del único. En palabras del propio Freud: “las leyes de la asociación determinan entonces la medida en que el individuo debe renunciar a la libertad personal de aplicar su fuerza como violencia, a fin de que sea posible una convivencia más segura”¹⁴. He aquí el modo en que se instituye el derecho que regulará las relaciones entre los individuos dentro de la sociedad.

En esta línea de análisis, el derecho se convierte en la huella principal de ese acto fundacional. La primera idea que surge de tal apreciación es que el origen del derecho es un “dar muerte”; nada más ni nada menos, que el asesinato del Padre. De ahí que la referencia “al Padre” se convierta en la ficción legal por excelencia. Pero este proceso se da a “destiempo” ya que, como desataca Paul Laurent Assoun, si el padre lleva a cabo su función fundadora del derecho es en calidad de “muerto”, por lo que el derecho nace de una “reacción” a una violencia original. Aquel acto de violencia primaria sirve a la posteridad como recuerdo y arrepentimiento, de manera que implica una función propiamente jurídica de “reconciliación”. Así, la norma jurídica supone una “reconciliación con el padre”, una reconciliación que permite, más allá de su muerte, y gracias a su asesinato, un contrato con el padre muerto y del mismo modo con la “Ley”¹⁵. Tenemos que pensar en la reconciliación de los hijos asesinos con su víctima, el Padre, como el hecho que constituye a la vez un pacto, dice Assoun, “que bien podría ser el modelo (inconsciente) del contrato social y el paradigma de todo ‘tratado de paz’”¹⁶.

Mediante un círculo revelador, la noción de “crimen original” nos devuelve al fundamento del derecho en tanto que “norma original”. En tanto norma primera es el ideal regulador de cualquier edificio jurídico. Lo que Freud describe es esta norma original que inscribe sus efectos estructurales en el devenir de las sociedades y de la cultura.

¹⁴ FREUD, “¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)”, p. 189.

¹⁵ ASSOUN, *Freud y las ciencias sociales*, pp. 128-129.

¹⁶ *Ibid*, p. 132.

¿Cómo funciona esta operación entre ley e instauración del orden social en Hobbes? Recurramos a la ayuda de un magnífico análisis sobre la teoría del estado de Hobbes. En *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Carl Schmitt expone:

El terror del estado de naturaleza empuja a los individuos, llenos de miedo, a juntarse; su angustia llega al extremo; fulge pronto la chispa de luz de la *ratio*¹⁷ y ante nosotros surge súbitamente el nuevo dios. ¿Quién es ese dios que a los hombres ganados por la angustia trae paz y seguridad, transforma a los lobos en ciudadanos y como Dios se revela en este milagro aunque solo sea como “Dios mortal”?¹⁸

La respuesta surge como una cuestión obvia para cualquier lector del filósofo de Malmesbury: el *Leviathan*. El orden que es necesario construir como alternativa al estado natural donde la vida es pobre e insegura es precisamente un *constructo*¹⁹, un artificio; su viabilidad no puede depender sino de la existencia de un poder político estatal que lo garantice y lo sostenga. Es el *Leviathan* la condición de posibilidad para la convivencia pacífica entre las personas, por lo que asegurar la obediencia a él se vuelve para Hobbes la posibilidad misma de asegurar la vida civil. La obediencia al poder político estará garantizada a través del contrato social como figura que expresa la voluntad de los sujetos de someterse a una autoridad común.

¹⁷ Esta metáfora utilizada por Schmitt tiene sentido cuando se entiende que el pacto al que alude Hobbes nos es presentado por el filósofo como un *artificio de la razón* que conduce a generar el orden político, y no como un estadio que forma parte de una secuencia lógica de la historia de la humanidad. Los debates en torno a las razones de esta interpretación pueden rastrearse en SOARES, *A invenção do sujeito universal*; RINESI, *Política y Tragedia*; Norberto BOBBIO, *Thomas Hobbes*, FCE, México, 1989; Renato Janine RIBEIRO, *Ao lector sem medo. Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, UFMG, Bello Horizonte, 1999.

¹⁸ Carl SCHMITT, *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes* (1938), Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 2002, p. 30.

¹⁹ Schmitt sostiene que “la lógica interna del producto artificial ‘Estado’, fabricado por el hombre, no lleva a la persona sino a la máquina. Lo que importa no es la representación por medio de una persona, sino la protección efectivamente presente del Estado”. *Ibid.*, p. 33. En este planteamiento, “el Estado como totalidad es, con su cuerpo y su alma, un *homo artificialis*, y como tal, máquina. Es una obra fabricada por hombres, en la que el material y los artífices, la máquina y su constructor, son los mismos, es decir, hombres”. *Ibid.*, p. 34. El Leviatán se convierte en una gran máquina, en un gigantesco mecanismo al servicio de la seguridad de la vida física terrena de los hombres dominados y protegidos por él.

El único camino para erigir semejante poder común:

Es elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás²⁰.

La multitud así unida en una sola persona se denomina Estado. Así se da la generación de aquel gran *Leviathan* al cual los hombres deben su paz, defensa y libertad. Es a partir de la cesión del derecho natural subjetivo que se construye el artificio de la sociedad política. Pero no se trata de un mero traspaso de derechos a una voluntad externa, sino de la institución de una voluntad común en la que representante y representados conforman una unidad inescindible, que sirve además para fundar la legitimidad del Estado.

Así establecida la cuestión, vemos que el contrato social no implica un simple consenso entre los hombres, se trata, repitámoslo, de una *unión*. Los hombres dejan de vivir como individuos independientes para formar una sola voluntad y de este modo, el contrato implica, por una parte, la unión de los individuos entre sí, y por la otra, la delegación del poder supremo, comprometiéndose a la sumisión a una autoridad común de manera absoluta e incondicional. Esa unidad común en la que se funda la autoridad tiene asimismo un carácter simbólico fundamental. Como afirma Wolin, “el acto contractual por el que cada hombre entregaba su derecho natural al soberano, representaba algo más que un método para establecer la paz; era un medio para crear un universo político de significado inequívoco”²¹.

La figura del *Leviathan* adquiere así una doble fuerza. No sólo instituye el orden social a través los parámetros desde los cuales se mediarán las acciones humanas —las normas y las respectivas sanciones—, sino que, en tanto autoridad legítimamente instituida y reconocida, instaura el *sentido* de esas normas. Aquello que debe ser tenido por justo e injusto, por igual o desigual, por legítimo o ilegítimo. Porque, además de la violencia, uno de los grandes problemas del estado de naturaleza era que ninguna palabra poseía una significación intrínseca; el lenguaje no tenía un carácter común y los significados no podían ser unifor-

²⁰ HOBBS, *Leviathan*, pp. 140-141.

²¹ WOLIN, *Política y perspectiva*, p. 277.

memente utilizados. Allí, cada miembro era libre de asignar a las palabras los significados que quisiera. Por eso es posible decir que la violencia también es consecuencia del desacuerdo constitutivo sobre el sentido de las palabras y, por tanto, de las acciones. Entonces el contrato social conduce también a que los individuos concuerden en aceptar las definiciones públicas del soberano. El *Leviathan* es el dueño incuestionable del sistema de reglas o definiciones fundamentales para la paz política. El elemento verdaderamente nuevo reside, según Wolin, en el intento de comprender la sociedad política como se comprendía cualquier tipo de sociedad gobernada mediante reglas. Así, si las reglas eran un rasgo central de la sociedad, los problemas relativos a la claridad del lenguaje merecen una gran consideración puesto que “todo sistema de reglas requiere de un organismo que interprete esas reglas, establezca nuevas regulaciones y castigue infracciones”²². Esta es la misión del gran soberano hobbesiano como intérprete supremo del significado de las reglas y dispensador final de justicia cuya legitimidad reside en el reemplazo del “raciocino peculiar y verdadero de cada hombre por la razón de lo supremo”²³. Se trata del mismo compromiso de obediencia a la ley a la que están sometidos los hombres que, habiendo asesinado al padre, se encuentran abrumados por el sentimiento de culpa. La posibilidad de mantener el orden se fundamenta en la actualización constante de esta culpabilidad. La culpa en el caso de Freud, y el miedo en el caso de Hobbes, funcionan como los dispositivos que actualizan la necesidad del Orden y la presencia de la Ley como elemento necesario para su institución.

Tanto Orden como Ley son artificios externos a la condición humana pero al mismo tiempo su constitución depende de los vínculos humanos. Tienen por tanto un carácter relacional; surgen condicionados porque el conflicto que vienen a aminorar es producto de la contingencia de las relaciones entre los hombres y de la imprevisibilidad de su conducta.

EL LEVIATHAN, LA *KULTUR* Y LA (IM)POSIBILIDAD REAL DEL ORDEN POLÍTICO

El pensamiento teórico político de Hobbes se levanta para conjurar el peligro de los usos retóricos del lenguaje y para sostener, en oposición a ellos, la legitimidad del discurso racional del Estado. Sin embargo, este rasgo de la obra de nuestro autor no se mantiene a lo largo de toda su producción. A partir de cierto

²² Ibid., p. 285.

²³ Ibid., pp. 277-278.

momento la confianza en el efecto racionalizador de la práctica política comienza a resquebrajarse. ¿Cuándo? ¿Cómo? Es a partir del reconocimiento de la existencia de individuos no racionales, no convencidos de su deber de obediencia hacia el Estado, aquellos sujetos denominados como “necios” (*fool*):

Es sólo la existencia de estos hombres “necios” que no pueden o no quieren entender su obligación de respetar los pactos más allá del provecho inmediato que puedan o crean sacar de ellos lo que obliga a esos pactos a procurarse la garantía adicional, complementaria (pero necesaria, y por eso, constitutiva de su propia validez) de un *poder civil coactivo*²⁴.

¿Es esta posibilidad de que el Estado pueda disponer de la fuerza para obligar a los hombres a obedecer lo que podríamos denominar un *estado de excepción*, o es la regla general de su funcionamiento efectivo? Que el recurso a la coacción sea un elemento a utilizar *en última instancia* es un argumento que cobra una importancia central en la interpretación de la obra hobbesiana²⁵, ya que, como señala Wolin, con la instauración del orden político “la sociedad no se enfrentaba a la abolición del temor, sino a un reemplazo de un temor difuso en general por uno determinado”²⁶. En primer lugar esto nos habla de que la última razón del poder es, paradójicamente, de naturaleza *no racional*. Y en segundo término, el hecho de admitir que el Estado no puede prescindir de la amenaza del uso de la fuerza sobre cualquiera que osara incumplir el pacto y desobedeciera la autoridad, nos da indicios para entender que “la violencia es constitutiva de la práctica política, porque es fundadora de la juridicidad estatal”²⁷.

Wolin parece estar en lo cierto cuando escribe que “la concepción [hobbesiana] de la sociedad política como un sistema de reglas era inadecuada. Se basaba en la falacia de creer posible reducir los problemas esenciales de la actividad política a los de interpretar reglas, determinar infracciones y establecer definiti-

²⁴ RINESI, *Política y Tragedia*, p. 203. El énfasis es nuestro.

²⁵ Comprender que cualquier obra de filosofía política puede leerse como un panfleto escrito en cierto contexto y con determinadas intenciones es una idea útil para mostrar las múltiples lecturas que pueden hacerse de una misma obra. De ahí que en todo texto sea posible ver distintos *momentos* relacionados con las circunstancias políticas en las que fue escrito, con las motivaciones que tenía el autor para escribirlo y con los efectos que buscaba producir con él. Un análisis acerca de los *momentos* que se han distinguido en la evolución teórica de la producción hobbesiana puede consultarse en: Quentin SKINNER, *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

²⁶ WOLIN, *Política y perspectiva*, p. 291.

²⁷ Eduardo GRÜNER, *Las formas de la espada*, Colihue, Buenos Aires, 1997, p. 31.

vamente juicios”²⁸. La elaboración política de decisiones se hace difícil porque debe resolver pretensiones en conflicto que son igualmente legítimas. Por eso, una vez que “se admite que la naturaleza de la actividad política no se agota en un sistema de reglas, corresponde preguntar si el poder del soberano sería efectivo para abordar los tipos de problemas que no se pueden resolver mediante la lógica de las reglas”²⁹. Pareciera entonces que la salida no es otra que la coacción. Y entonces, el argumento en favor del uso de la fuerza —una utilización que difiere de aquella que citábamos en el estado de naturaleza porque se trata de una violencia legítima y susceptible de ser utilizada sólo en *última instancia*, por supuesto—, ¿no se convertiría en el fundamento *primero, originario e inerradicable* de toda práctica humana?

Como es de suponer, en la línea de lo que venimos planteando, la visión freudiana no escapa a esta tensión. Sus consideraciones al respecto se ven reflejadas en ese *hecho* tan fundamental con el que titula un importante escrito: “El malestar en la cultura”. ¿En qué radica dicho malestar? ¿Tiene este proceso alguna vinculación con la paradoja del pensamiento hobbesiano a la que aludimos antes?

No cabe duda que existe en las obras de Freud un permanente interés por analizar los procesos que suceden a nivel colectivo estableciendo analogías con los fenómenos que acontecen al nivel de la vida individual. Sus consideraciones acerca del malestar de la cultura no escapan a este registro. El mismo está dado por el irremediable antagonismo que se produce entre las *exigencias pulsionales* de los individuos y las restricciones que la cultura les impone. El drama de la *Kultur* se fundamenta en la renuncia a las pulsiones, lo que implica, ya desde el principio, que la comunidad —¿podríamos decir, apelando al vocabulario hobbesiano, la sociedad civil?— se funda sobre la base de una carencia³⁰. Con lo cual el hombre civilizado está constituido, y al mismo tiempo dividido, por esa relación de indeterminación radical con el *ideal cultural*. No hay duda, en este

²⁸ WOLIN, *Política y perspectiva*, p. 291.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Incluso esta carencia está simbolizada en su escrito de 1921 a través de la ausencia de la figura del Padre como elemento de cohesión social, es decir, como lugar de colocación del ideal del yo. Aun cuando el elemento de unión entre los sujetos adquiera un doble carácter libidinoso —hacia el jefe y con los pares—, muerto el Padre el lugar del Eros sufre una transformación idealista. Ante la amenaza de la pérdida del objeto de identificación, se inicia un proceso de idealización que es el único que termina por garantizar la unión de la masa. Sigmund FREUD, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), *Obras Completas*, Tomo XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, 2004, pp. 118-119. Esta idealización tiene que ser construida de forma *ad hoc*, sigue siendo constitutiva de los vínculos sociales pero al mismo tiempo es lo que muestra su carácter precario.

sentido, de que la cultura adquiere un carácter tanto impositivo como restrictivo para el sujeto y es eso lo que genera cierta hostilidad en su relación con los otros. Sin embargo, como consecuencia de esto es que se hace necesario que la cultura funcione como reguladora de los vínculos sociales. De faltar esa regulación, nos dice Freud, “estos vínculos quedarían sometidos a la arbitrariedad del individuo, vale decir, el de mayor fuerza física los resolvería en el sentido de sus intereses y mociones pulsionales”³¹. El carácter paradójico de la cultura estaría dado en la visión freudiana por el hecho de que ella restringe el pleno desarrollo pulsional del hombre —aquello que lo hace plenamente libre, por decirlo de algún modo— a la vez que le garantiza su supervivencia a través del ejercicio de una libertad limitada por el derecho. Porque resulta claro que sin la existencia de la norma, rige *la ley del más fuerte* —tal como lo habíamos referido en el análisis del estado de naturaleza hobbesiano— y, por tanto, surge el caos, la imposibilidad de la convivencia.

La posibilidad de la vida en común vuelve estar garantizada por el pacto entre los individuos, cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados y el poder de la comunidad se contrapone, como derecho, al poder del individuo en soledad. En palabras del mismo Freud:

Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo. Su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción...el siguiente requisito cultural es, entonces, la justicia, o sea, la seguridad de que el orden jurídico ya establecido no se quebrantará para favorecer a un individuo³².

El derecho, ya no hay dudas, es una consecuencia del pacto, y las normas que instituyen ese derecho son externas y superiores a los sujetos individuales; en este sentido, poseen fuerza coactiva sobre ellos.

El Estado se configura en la teoría freudiana como correlato jurídico de la *Kultur* y, por lo tanto, en su seno también se refleja aquel drama central, constitutivo, que toma forma de tensión entre la agresividad mortífera y el esfuerzo que se lleva a cabo para reglamentar esa violencia. Es por ello que Freud no duda en presentar al Estado moderno como la “fuerza de una sabia y prudente clase superior, destinada a sofrenar una masa ávida de goce y destrucción”³³.

³¹ FREUD, “El malestar en la cultura”, p. 93.

³² *Ibid.*, p. 94.

³³ *Ibid.*, p. 134.

Sería legítimo que, llegados a esta instancia, pudiéramos preguntarnos —al igual que lo hicimos con Hobbes— si la *Kultur* es, definitivamente, el remedio de los males que aquejan a la vida del hombre pre-social. Lo primero que quisiéramos rescatar es que la tensión constitutiva de la cultura que señalábamos se convierte en la amenaza siempre latente, y posible de ser actualizada bajo las más diversas formas dentro de la sociedad. La arquitectura cultural se transforma en un edificio frágil que amenaza con revelar su andamiaje, ya que las fuerzas pulsionales³⁴ están sublimadas, es decir, desviadas de sus fines sexuales y dirigidas a fines sociales más elevados, exentos de todo carácter sexual. Esto es lo que convierte en demasiado inestable a la organización social, pues los impulsos quedan insuficientemente aquietados, y en cada uno de los individuos que han de coadyuvar a la obra civilizadora perdura el peligro de que las pulsiones sexuales resistan dicho trato.

Este peligro que está siempre latente al nivel de lo pulsional en el sujeto, se reproduce al nivel de lo colectivo con la figura del Estado. Veamos lo que afirma Freud —en un tono, no sabríamos decir si irónico o resignado— a propósito de sus consideraciones respecto de la Primera Guerra Mundial: “El Estado civilizado tenía estas normas éticas por base de su subsistencia; adoptaba serias medidas si alguien osaba infringirlas...Cabía suponer, pues, que él mismo las respetaría y no intentaría nada que contradijera ese basamento de su propia existencia”³⁵. En profundo contraste con las teorías que asocian el Estado a la realización colectiva del Espíritu o de un Bien común, comenta Assoun, “Freud insiste no sólo en la necesidad de un ‘contrato social’, sino también en la necesaria desconfianza hacia la instancia estatal, que tiende de un modo, por así decir, espontáneo a abusar de sus prerrogativas en perjuicio de la justicia debida a los individuos”³⁶. La razón de esto, insiste Assoun, es que Freud encuentra en el Estado una metáfora paterna, la autoridad política como algo que expresa la relación con el Padre. Lo cual nos conduce a una ambivalencia, ya que la noción de “pacto con el Padre” hace del Estado un sustituto totémico. Llevado al plano

³⁴ En *El malestar en la cultura* Freud expone dos versiones de la lucha pulsional a las que la *Kultur* se encarga de dar forma y rostro. En primer lugar, debemos entender que la vida de los hombres en común adquiere un doble fundamento: por un lado la obligación del trabajo impuesta por las necesidades exteriores, y por otro lado el poderío del amor. A esto Freud agregará como correlato la pulsión de destrucción y agresión inherente a todo ser humano. Con ello, quiere representar la idea de que la evolución cultural puede ser definida como la lucha de la especie humana por la vida, donde la tensión entre pulsión de vida y pulsión de destrucción se encuentran en una tensión que es insalvable, pero que al mismo tiempo es constitutiva de la cultura como tal.

³⁵ Sigmund FREUD, “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (1915), *Obras Completas*, Tomo XV, Amorrotu, Buenos Aires, 2003, p. 278.

³⁶ ASSOUN, *Freud y las ciencias sociales*, p. 133.

político, “este Tótem tiende al abuso al atribuirse, como un nuevo padre de la horda, *sus* derechos”³⁷. De nuevo aparece la operación que veíamos en Hobbes. La sustitución de una violencia en estado natural —en este caso pulsional— por una violencia legítima, disfrazada bajo la figura del derecho.

Así, Freud nos informa del impacto de la cultura en la domesticación de la naturaleza humana y en la moderación de nuestras pulsiones. Al convertirnos en sujetos de la cultura, aquellos impulsos propios del hombre en estado natural quedan suspendidos, pero a la vez están latentes. También la plena libertad de la que se gozaba en el estado de naturaleza queda restringida como consecuencia de haber trocado *un instante de placer por un trozo de seguridad*. Retomemos sus palabras: “la libertad individual no es un patrimonio de la cultura. Fue máxima antes de toda cultura...por obra del desarrollo cultural experimenta limitaciones y la justicia exige que nadie escape a ella”³⁸. Esta descripción no es ni más ni menos que aquello que, con Hobbes, significábamos con la imagen de *poner freno* a las constantes ansias de poder que constituyen la naturaleza humana y que convierten al *hombre en lobo del hombre*.

Resumiendo. Sería posible rastrear en el planteo de ambos autores la misma operación teórica. Tanto para Hobbes como para Freud, el estado de plena libertad e igualdad que supone el estado natural del hombre hacen que la naturaleza de este hombre se encuentre, desde el inicio, *fallada*. Esa falla acarrea el peligro de la *violencia* extrema —expresada a nivel individual en la posibilidad de dar o recibir la muerte—, del *desorden* radical —dada por la ausencia de normas que pongan límite a la acción— y del *desacuerdo* sin más —representado por la inexistencia de significados comunes que den sentido a nuestras prácticas como sujetos de derecho y a la legitimidad de la autoridad estatal. De ahí que se vuelva necesario plantear un suplemento para esa falla. El orden artificial del *Leviathan* y de la *Kultur* son las imágenes simbólicas que vienen a suplir una carencia constitutiva del sujeto: el no poder darse límites a sí mismo.

PALABRAS FINALES

No es nuestra intención forzar ni las categorías ni las conexiones posibles entre ellas. Sino más bien sugerir que los *parecidos de familia* que existen en los dos lenguajes aquí trabajados dan cuenta de una preocupación común entre Hobbes

³⁷ Ibidem.

³⁸ FREUD, “El malestar en la cultura”, p. 94.

y Freud a la hora de abordar problemáticas tales como el desorden radical de lo social y su consecuente necesidad de orden, la contingencia de los vínculos humanos y la necesidad de encontrar un fundamento a la autoridad política y a su legitimidad.

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*. Se produce en este sentido un dilema entre libertad y seguridad, ya que en ambas teorías la constitución de la sociedad reglada impone un límite a la naturaleza humana, a la vez que garantiza el resguardo de dicha naturaleza en la convivencia con otros sujetos. Para decirlo en otros términos, ese es el costo de vivir en sociedad: trocar la posibilidad de ejercer ilimitadamente la libertad y la igualdad por el logro de ver garantizada cierta seguridad. Una seguridad que, paradójicamente, nunca es del todo segura.

La cultura para Freud cumple la misma función: lleva a sustituir la satisfacción inmediata por una retardada; a sustituir la libertad y la ausencia de represión por la seguridad expresada a través de la idea de regulación. La cultura regula las relaciones sociales, establece códigos y protege al hombre de toda arbitrariedad incluso a pesar del carácter vulnerable de las instituciones, los bienes y las reglas que la constituyen.

En definitiva, la figura de la Ley —comprendida bajo la forma del *Leviathan* en Hobbes y de la *Kultur* en Freud— representa ese elemento externo necesario para el despliegue de la libertad humana. La Ley es el suplemento del miedo y de la culpa que inundan y perturban la naturaleza de lo humano, y es por tanto la regulación de esa violencia primigenia —extrema, impredecible e ilegítima— sin la cual ningún orden social podría ser posible. Por eso, en los dos planteamientos la norma tiene un efecto regulador, pero también represivo y, en última instancia, coactivo. Su mayor mérito a nivel simbólico es dar cuenta del carácter precario de la naturaleza humana en ausencia de un orden artificial que, aunque ponga límites a su realización *plena*, se nos revela como el único que puede garantizar su realización, al menos, en parte. Esa garantía es posible gracias a la operación que consiste en la interrupción del *estado natural*, desordenado, de lo social que se hace necesaria para volver a instaurar el orden de dicho estado social. Pero justamente en virtud de esa operación compleja el orden nunca se realiza plenamente. Lleva inscripto en sí un conflicto originario entre orden y caos del que no puede desligarse.

El ejercicio al que nos someten Hobbes y Freud no deja de ser sugerente. Ambos han encontrado la inspiración, materia y justificación para sus consideraciones en las situaciones de *desorden*, tanto al nivel de lo social como de lo

metapsicológico o individual. La fragmentación de los lazos sociales por ausencia de un elemento común de identificación es algo de lo que, a pesar del surgimiento del Estado, del Derecho o de la *Kultur*, no se puede escapar. En ello consiste la imposibilidad de que la sociedad exista plenamente, en virtud de que, aquello que la hace posible, es también lo que impide su constitución definitiva como orden: el fantasma de la fragmentación y del caos siempre amenaza con reaparecer en escena e interrumpir nuevamente el orden instaurado.

Por eso quisiéramos finalizar estas líneas insistiendo, una vez más, que el complejo de argumentaciones teóricas a las que Freud y Hobbes acuden para mostrarnos el carácter *necesario* del orden artificial para la convivencia humana va unido a su continua advertencia acerca de la fragilidad de ese orden y de la latente posibilidad de su resquebrajamiento. Así, las dimensiones del orden y la contingencia se entrelazan de modo tal que ambas están siempre presentes en la imagen que cada uno de nuestros autores construye de la sociedad. Lo que queremos insinuar es que los dispositivos *orden-contingencia* y *Leviathan/Kultur-estado de naturaleza* no funcionan como simples opuestos. Entre ellos se entreteje una relación compleja en la que cada uno de los polos representa los límites a la realización plena del otro. Esta es la tragedia de la que Hobbes y Freud dan cuenta haciendo hincapié en que sólo en esa tensión es posible pensar la constitución del orden siempre precario de lo social.