

Política inc



Yves Klein. *Leap into the void (Saltar al vacío)*. 1960. Brasil, 2016. Foto Harry Shunk

Saltar al vacío tal vez sea actualmente el único gesto realmente necesario. Con la calma de quien se preparó lentamente vistiendo traje y corbata, saltar al vacío con la certeza irónica de quien sabía que algún día esa hora llegaría en su necesidad bruta, que ahora no hay otra cosa que hacer. El arte intentó durante décadas forzar los límites de lo posible de varias formas, pero debió haber intentado saltar más al vacío. Pues, como decía Yves Klein: en el corazón del vacío, así como en el corazón del hombre, hay fuegos que queman. No se trata de caminar en su dirección como quien nos invita al amparo tranquilo de una sesión de ataraxia. Se trata de recordar que el vacío nunca fue ni será inerte. Solo una mala metafísica cree que de la nada, nada puede ser creado y se atemoriza ante el silencio eterno de los espacios infinitos. De la misma forma que el silencio es solo una abstracción conceptual inefectiva, el vacío es solo el lugar en el que no encontramos nada. No obstante, una nada determinada, corregiría Hegel. Quizás el mejor cuestionamiento no sea dónde está lo que no encontramos, sino parar de buscar lo que nunca se entregará a quien se deja afectar solo de forma paralítica. Para los policías que buscaban la carta robada, la casa del ministro estaba siempre vacía, aunque la carta estuviera allí. Como todos están cansados de saber, saltar al vacío no es para policías. Desafortunadamente, hay demasiados policías hoy en día, incluso en la filosofía.

Hay algo del deseo de volar en la foto de Klein. De brazos abiertos, de pecho abierto, mirando al cielo como quien cree ser capaz de volar. Pero se sabe desde siempre que volar es imposible. Desde niños intentamos y desde niños descubrimos nuestra impotencia. Sin embargo, no todo el mundo sabe que tal vez la única función real del arte es hacernos pasar de la impotencia a lo imposible. Se debe recordar que lo imposible es solo el régimen de existencia de lo que no puede presentarse dentro de la situación en la que estamos, aunque no deje de producir efectos como cualquier otra cosa existente. Lo imposible es el lugar donde dejamos de marchar en más de una oportunidad, cuando queremos cambiar de situación. Todo lo que realmente amamos fue un día imposible.

Pero, como dice el enemigo, no hay almuerzo de gracia. Quien toca lo imposible paga un precio. Existe un terreno a la espera del accidente, de la quiebra

segura; tan segura como la dureza del asfalto. Incluso se puede imaginar la risa sardónica de Klein después de escuchar tal objeción. Como quien dice: pero es para eso que el arte existe en su fuerza política, para dejar que los cuerpos se rompan. Si amáramos tanto nuestros cuerpos como son, con sus afecciones definidas, con su integridad inviolable y con su salud que pugna por ser preservada compulsivamente, no habría arte. Hay momentos en que los cuerpos necesitan romperse, descomponerse, ser desposeídos para que aparezcan nuevos circuitos de afectos. Fijados en la integridad de nuestro propio cuerpo, no permitimos que se rompa o se desampare de su forma actual para que a veces sea recompuesto de manera inesperada.

Saltar en el vacío era la manera, tan propia a la conciencia histórico-política singular de Yves Klein, de colocarse en el umbral de un tiempo bloqueado por la repetición compulsiva de una sensibilidad atrofiada. Si la atrofia alcanzó nuestro lenguaje de forma tan completa, hasta el punto de que nos impida imaginar figuras alternativas; si hicimos la experiencia –tan bien descrita por Nietzsche– de no desvincularnos de Dios mientras creemos en la gramática, entonces es hora de ir hacia el fundamento y golpear contra el suelo (si habláramos alemán, yo hablaría un conocido dialecto dialéctico sobre ir al fundamento). Era un poco lo que Schoenberg decía a Cage: “Usted compone como quien golpea la cabeza contra la pared”. Para que la única respuesta posible fuera: “Entonces mejor golpear la cabeza hasta que la pared se rompa”.

Así, con estos gestos imposibles y necesarios, se producirá la apertura a lo no percibido, de lo que un día Klein llamó, de forma precisa, como “sensibilidad inmaterial”. Sensibilidad que nos hace ser afectados por lo que no parece tener materialidad posible, simplemente por desarticular la gramática del campo de determinación de la existencia material. Una lentitud veloz, un tiempo sin duración ni instante, un sujeto que se transmuta en objeto de pintura, antropometrías que no sirven para medir nada, repeticiones monocromáticas exactamente iguales, industrialmente iguales, pero con valores diferentes. Como quien dice: ¿qué es lo que realmente determina el valor y lo singulariza? Como quien dice: “franceses, solo un esfuerzo para llegar al punto de indistinción generalizada del valor, a esa zona de indiscernibilidad que hace que los mundos colapsen y muestra que no necesitamos más del amparo de un mundo”. Solo un esfuerzo para librarnos de lo que atrofia nuestra capacidad de pensar. Solo un gratuito e imposible salto al vacío en una calle de un suburbio.

Miedo, desamparo y poder sin cuerpo

*Mi madre parió gemelos,
yo y el miedo.*

THOMAS HOBBES

Normalmente, creemos que una teoría de los afectos no contribuye al esclarecimiento de la naturaleza de los callejones sin salida de los vínculos sociopolíticos, pues aceptamos que la dimensión de los afectos se refiere a la vida individual de los sujetos, mientras que la comprensión de los problemas vinculados a los lazos sociales requiere una perspectiva diferente capaz de describir el funcionamiento estructural de la sociedad y de sus esferas de valores. Los afectos nos remiten a sistemas individuales de fantasías y creencias, lo que imposibilita la comprensión de la vida social como sistema de reglas y normas.⁷ Tal distinción no sería solo una realidad de hecho, sino una necesidad de derecho. Pues, cuando los afectos entran en la escena política, solo pueden involucrar la imposibilidad de orientar la conducta a partir de juicios racionales, universalizables por ser basados en la búsqueda del mejor argumento.⁸

7. Sobre la crítica de esa posición ver, por ejemplo: Kingston y Ferry (2008, p. 11).

8. El argumento estándar de esta necesidad de derecho fue críticamente bien descrito por Marcus (2008): “Desde el punto de vista de la imparcialidad y de la universalidad de la aplicación, el ciudadano emotivo no es capaz de hacer un uso racional de su inteligencia, uso que le permitiría, siendo el error siempre posible, un juicio justo y equitativo” (p. 41).

Sin embargo, uno de los puntos más ricos de la experiencia intelectual de Sigmund Freud es la insistencia en la posibilidad de superar esta dicotomía. Freud no se cansa de mostrarnos cuán fundamental es una reflexión sobre los afectos, en el sentido de una consideración sistemática sobre la manera como la vida social y la experiencia política producen y movilizan afectos que funcionan como base de sustentación general para la adhesión social. Es una forma de recordar la necesidad de desarrollar una reflexión social que parta desde la perspectiva de los individuos, que no se contenta con la acusación de “psicologismo” o con descripciones sistémico-funcionales de la vida social. Lo que no puede ser diferente para alguien que insiste en afirmar que “incluso la sociología, que trata del comportamiento de los hombres en sociedad, no puede ser nada más que psicología aplicada. En última instancia, solo hay dos ciencias, la psicología, pura y aplicada, y la ciencia de la naturaleza” (Freud, 1999, p. 194). Pero en vez de ver sujetos como agentes maximizadores de utilidad o como expresión calculadora de deliberaciones racionales, Freud prefiere comprender la forma como los individuos producen creencias, deseos e intereses a partir de ciertos circuitos de afectos cuando justifican para sí mismos la necesidad de acogerse a la norma, adoptando tipos de comportamientos y rechazando otros.

La perspectiva freudiana no es, sin embargo, solo la expresión de un deseo de describir fenómenos sociales a partir de la intelección de sus afectos. Freud quiere también comprender cómo afectan los hechos y se movilizan para bloquear lo que normalmente llamamos “expectativas emancipatorias”. Porque la vida psíquica que conocemos, con sus modalidades de conflictos, sufrimientos y deseos, es una producción de modos de circuito de afectos.

Por otro lado, la noción propia de “afecto” es indisociable de una dinámica de imbricación que describe la alteración producida por algo que parece venir del exterior y que no siempre es constituido como objeto de la conciencia representacional. Por eso, ella es la base para la comprensión tanto de las formas de instauración sensible de la vida psíquica y de la naturaleza social de tal instauración. Hecho que nos muestra que desde el origen: “el *socius* está presente en el Yo” (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2013, p. 24).⁹ Ser afectado es instaurar la vida psíquica a través de la forma más elemental de sociabilidad, esa sociabilidad que pasa por la *aisthesis* y que, en su dimensión más importante,

9. De ahí se sigue que: “(...) para individualistas metodológicos, la idea de que un sentimiento como la angustia o la culpa pueda ser propiedad de un grupo es casi incomprensible. Al ver al individuo como unidad básica de la sociedad, están dispuestos a asumir que sentimientos, así como significados e intenciones, son en cierto modo la ‘propiedad’ de individuos. Este concepto de sujeto humano subsocializado, compartido por algunas tradiciones en el interior de la psicología hegemónica, es incapaz de comprender cómo los sentimientos sedimentan a los grupos, contribuyendo sustancialmente a su coherencia” (Hoggett y Thompson, 2012, p. 3).

construye vínculos inconscientes. Tal capacidad instauradora de la afección tiene consecuencias políticas mayores. Porque tanto la superación de los conflictos psíquicos como la posibilidad de experiencias políticas de emancipación piden la consolidación de un impulso hacia la mutación de los afectos, impulso hacia la capacidad de ser afectado de otra forma. Nuestra sujeción es afectivamente construida, es afectivamente perpetuada y solo puede ser superada afectivamente, a partir de la producción de otra *aisthesis*. Lo que nos lleva a decir que la política es, en su determinación esencial, un modo de producción de circuito de afectos,¹⁰ de la misma forma como la clínica, en especial en su matriz freudiana, busca ser dispositivo de desactivación de modos de afección que sostienen la perpetuación de configuraciones determinadas de vínculos sociales. En este sentido, el interés freudiano por la teoría social no es fruto de un deseo de construir teorías altamente especulativas sobre antropogénesis, teoría de las religiones, origen social de los sentimientos morales y violencia. En realidad, Freud es movido, a su manera, por un cuestionamiento sobre las condiciones psíquicas para la emancipación social y por una fuerte teorización acerca de la naturaleza sensible de sus bloqueos. Por otro lado, al intentar comprender las modalidades de circulación social de los afectos, Freud privilegia las relaciones verticales propias a los vínculos relativos a las figuras de autoridad, en especial a las figuras paternas. Son básicamente estos tipos de afectos que instauran la vida psíquica a través de procesos de identificación. Cuestión que no puede ser diferente para alguien que ve en esta forma muy peculiar de empatía (*Empföhlung*) llamada “identificación” el fundamento de la vida social.¹¹

Tal privilegio dado por Freud a esas relaciones verticales fue motivo de críticas de las más diversas tradiciones.¹²

-
10. Recordemos, a este respecto, las analogías entre modos de gobierno y carácter de los individuos que aparecen ya en el libro VIII de *La república* de Platón. A preguntarse sobre el carácter y la persona propia al “hombre democrático” que vive en una democracia, al “hombre oligárquico” que vive en una oligarquía, al “hombre tiránico” que vive en una tiranía, Platón no está haciendo solo una analogía ingeniosa. Se trata, a su manera, recordar cómo los circuitos de afectos fundamentan la racionalidad interna a modalidades específicas de gobierno. De ahí afirmaciones como: “Usted sabe que necesariamente existen tantas especies de caracteres de hombres como formas de gobierno, o cree por casualidad que tales formas salen de robles y de rocas, en lugar de salir del carácter (*ethos*) de los ciudadanos, que lo lleva todo para el lado al cual él tiende?” (Platão, 2005, 544d). Como si un *ethos* común, con sus cualidades emocionales, fuera la verdadera base de una identidad política colectiva.
 11. Porque: “La identificación es, para Freud, el sentimiento social y es, pues, el dominio del afecto como tal [implicado por la identificación] que debe ser interrogado” (P. Lacoue-Labarthe e J.-L. Nancy, op. cit., p. 67).
 12. Por ejemplo: Mikkel Borch-Jacobsen, *Le Lien affectif*. Paris: Aubier, 1992; Jean-Claude Monod, *Qu’est-ce qu’un chef en démocratie?* Politiques du charisme. Paris: Seuil, 2012.

En lugar de dar cuenta del impacto de la autonomización de las esferas de valores en la modernidad y de sus modos de legitimación, Freud prefirió describir procesos de interacción social que nunca se refieren, por ejemplo, a los vínculos entre miembros de la sociedad en relaciones horizontales, pero solo a la relación de estos con la instancia superior de una figura de liderazgo o a las relaciones entre miembros mediados por la instancia superior del poder. Como si los sujetos siempre se reportaran, de manera directa, a instancias personalizadas del poder, como si las relaciones sociopolíticas deberían ser comprendidas a partir de las categorías de relaciones individuales entre dos sujetos en situación tendencial de dominación y servidumbre. Estrategia que implica un extraño resquicio de las categorías de la filosofía de la conciencia transpuestas para el cuadro del análisis de la lógica del poder. Lo que nos lleva a creer, por ejemplo, que la expresión institucional del Estado tiene la tendencia a someterse a la figura de una persona singular en la posición de líder.

Sin embargo, podemos decir que Freud actúa como quien afirma que la relación con el liderazgo es el verdadero punto oscuro de la reflexión política contemporánea. Hay una demanda continua de expresión del poder en el liderazgo, una lógica de la incorporación que viene de la naturaleza constitutiva del poder en la determinación de las identidades colectivas. Esto está presente tanto en sociedades llamadas democráticas como autoritarias. De hecho, en Freud no se da una esfera política en la que la relación con la autoridad no sea poder constituyente de las identidades colectivas debido a la fuerza de las identificaciones, de ahí la tendencia a fenómenos de incorporación.¹³ A primera vista, como veremos más adelante, este parece ser el resultado necesario, pero no por ello menos problemático, de la tendencia freudiana de no librar la figura del dirigente político de analogías político-familiares o teológico-políticas.¹⁴

Esta centralidad de la discusión sobre la naturaleza del liderazgo dentro de la reflexión sobre lo político no debe comprenderse, sin embargo, como la expresión natural de la pretendida necesidad de los hombres que en cuanto animales políticos se someten a figuras de autoridad, como si el hombre fuera un hombre animal que busca necesariamente un maestro, aunque Freud en algunos momentos haga afirmaciones en ese sentido. En realidad, Freud intuitivamente percibe como la soberanía, actual o virtualmente presente como demanda latente, es el problema constitutivo de la experiencia política, al

13. Fue Ernesto Laclau quien mejor desarrolló las consecuencias de ese papel constituyente del liderazgo a partir de la psicología de las masas en Freud (ver Laclau, 2011).

14. Lo que llevó a algunos comentaristas a afirmar que: “el análisis freudiano pertenece, sin duda, bajo ciertos aspectos, a un momento de reafirmación polémica de la metáfora pastoral que participa de una desilusión histórica en cuanto al ‘progreso moral de la humanidad’, de una decepción cara a las tendencias regresivas de dicha civilización ‘racional’ y de una problematización de las esperanzas de las Luces” (Monod, 1970, p. 237).

menos de esa experiencia política que marca la especificidad de la modernidad occidental. Contrariamente a teóricos como Michel Foucault, Freud no cree en alguna forma de ocaso del poder soberano en pro del advenimiento de una era de constitución de individualidades a partir de dinámicas disciplinares y de control social. Freud simplemente cree que el poder soberano, aun cuando no se encuentra efectivamente constituido en la institucionalidad política, continúa en latencia como demanda fantasmática de los individuos. La recurrencia continua, incluso en nuestra contemporaneidad, de superposiciones entre las representaciones del dirigente político, del jefe de Estado, del padre de familia, del líder religioso, del fundador de la empresa, debería indicarnos que estamos ante un fenómeno más complejo que regresiones de individuos inaptos a la “madurez democrática”. Comprender la naturaleza de esa demanda por el lugar soberano del poder, así como la fuerza libidinal responsable de su resiliencia, es una tarea a la que Freud, a su manera, se atribuyó.

Sin embargo, no se trata solo de comprenderla, sino también de pensar caminos posibles para desactivarla, caminos para –si queremos usar un sintagma analítico– atravesar tal fantasma. “Pero, como en el trabajo analítico, no solo se trata de creer que, una vez develada la trampa libidinal de lo político, debemos abandonarla a la historia caduca de su delirio occidental, sustituyéndola por una estética o una moral” (Lacoue y Nancy, 2013, p. 10). Porque tal creencia transformaría el psicoanálisis de ser un modelo de crítica que cree poder contentarse con los desvelamientos de los mecanismos de producción de las ilusiones sociales, en la esperanza de un desvelamiento de esa naturaleza para tener la fuerza perlocucionaria capaz de modificar conductas. Seríamos más fieles a Freud si comprendiéramos el proceso de travesía como inducción a la mutación interna en el sentido y en el circuito de los afectos que producen las fantasías. Freud actúa como quien explora las ambigüedades de nuestras fantasías sociales, como quien desconstruye (y la palabra no está aquí por casualidad) la aparente homogeneidad de su funcionamiento, permitiendo así que otras historias aparezcan allí donde creíamos encontrar solo las mismas historias. No se trata de una crítica por la cual las ilusiones sociales son denunciadas a partir de normatividades posibles, todavía latentes, que servirían de fundamento para otra forma de vida en sociedad. Como si fuera el caso descalificar una normatividad actual desde la perspectiva de una normatividad virtual respecto de la cual Freud sería el enunciador electo. La crítica freudiana es una especie de apertura a la posibilidad de transformación de las normas a través de la explotación de su ambivalencia interna, en nuestro caso, transformación de la soberanía a través de la explotación de efectos aún inauditos del poder. Hay algo en la hipótesis del poder soberano que no puede ser completamente descartado como figura regresiva de dominación; existe algo en su lugar que parece pulsar más allá de los efectos de sujeción que el implica el poder mismo, basta con recordar las discusiones sobre la soberanía popular en cuanto a la constitución de la soberanía

como lugar de la subjetividad emancipada (Bataille, 2013). Eso tal vez explique por qué hubo en Freud dos paradigmas distintos de figuras de autoridad. Una deriva de las fantasías ligadas al padre, enunciada por primera vez en *Totem y tabú*, y desarrollada en *Psicología de las masas y análisis del yo*. La segunda, una cuasi negación interna de la primera, nos abre el espacio para una reevaluación de la dimensión política del pensamiento freudiano, apareció como tensión en la obra palimpsesto y testamentaria *Moisés y la religión monoteísta*. Me gustaría en el próximo capítulo dedicarme a tales elaboraciones para intentar pensar el tipo de mutación de los afectos que permite el advenimiento de la política como práctica de transformación.

El verdadero escultor de la vida social

Partamos de algunas consideraciones iniciales sobre un presupuesto freudiano central, a saber, el afecto que nos inscribe en el lazo social es el desamparo. En principio, esta idea puede parecer una versión actualizada de la modernidad. Por ejemplo, Thomas Hobbes define el miedo como el afecto político central, porque es el afecto más fuerte que nos lleva a acoger la norma. Constituye la posibilidad de una vida en sociedad y que en últimas nos permite abandonar el estado de naturaleza. Recordemos, en este contexto algunas características importantes de la idea hobbesiana.

“Durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común capaz que los atemorice a todos –dice Hobbes en un pasaje célebre– los hombres se encuentran en aquella condición que se llama guerra; es una guerra de todos los hombres contra todos los hombres.”¹⁵ La salida del estado de naturaleza y de la guerra de todos contra todos, es producto de una igualdad natural que no implica necesariamente la consolidación de la experiencia del bien común, sino el conflicto perpetuo entre intereses en competencia, por las vías de la internalización de un “temor respetuoso” constantemente afirmado y producido por la fuerza de ley de un poder soberano. En esa medida, “si los bienes son comunes a todos, necesariamente brotarán controversias sobre quién gozará más de tales bienes, y de tales controversias inevitablemente se seguirá el tipo de calamidades, las cuales, por el instinto natural, todo hombre está enseñado a esquivar” (Hobbes, 2003, p. 7). Proposición que ilustra cómo las individualidades están animadas por algo como una fuerza de impulso dirigida al exceso. No pueden existir bienes comunes porque hay un deseo excesivo en el seno de los individuos, deseo resultante de que la “naturaleza dio a cada uno el derecho

15. De ahí que “(...) el origen de todas las sociedades grandes y duraderas no provienen de la buena voluntad recíproca que los hombres tienen unos con otros, sino del miedo recíproco que unos tienen de los otros” (Hobbes, 2003, p. 109).

a todo” (p. 30)¹⁶ sin que nadie permanezca en alguna forma de lugar natural. Tal exceso aparece, necesariamente para Hobbes, no solo a través del egoísmo ilimitado, sino también de la codicia en relación a lo que hace gozar al otro, de la ambición por ocupar lugares que desalojen al que es visto preferentemente como competidor. Porque el exceso, como rasgo común de los hombres, solo puede terminar como deseo por él mismo. “Muchos, al mismo tiempo, tienen el apetito por las mismas cosas” (p. 30). De este modo, Hobbes describe cómo la aparición histórica de una sociedad de individuos liberados de toda forma de lugar natural o de regulación colectiva determinada, solo puede ser comprendida como el advenimiento de una “sociedad de la inseguridad total”, no muy distante de la que podemos encontrar en las sociedades neoliberales contemporáneas.

Contra la destructiva amedrentadora de ese exceso que pone a los individuos en perpetuo movimiento, haciéndolos desear el objeto de deseo del otro, llevándolos fácilmente a la muerte violenta, se hace necesario el gobierno. Lo que demuestra cómo la posibilidad misma de la existencia del gobierno y, por consiguiente, al menos en ese contexto, la posibilidad de establecer relaciones mediante contratos que determinen lugares, obligaciones y previsiones de comportamiento, están vinculadas a la circulación del miedo como afecto instaurador y conservador de relaciones de autoridad.¹⁷ Este miedo tiene la fuerza de estabilizar la sociedad, paralizar el movimiento y bloquear el exceso de las pasiones. Esto lleva a comentaristas como Remo Bodei, a insistir en una “complicidad entre razón y miedo”, no solo porque la razón sería impotente sin el miedo, sino sobre todo porque el miedo sería para Hobbes, una especie de “pasión universal calculadora” capaz del cálculo de las consecuencias posibles a partir de la memoria de los daños, fundamento para la deliberación racional y la previsibilidad de la acción (Bodei, 2013).¹⁸ Por eso, el miedo ligado a la fuerza coercitiva de la soberanía debe ser visto apenas como cierta astucia para defender la vida social del miedo mayor:

16. Como recordó Leo Strauss, al respecto de Hobbes: “el hombre espontáneamente desea infinitamente” (Strauss, 1963, p. 10).

17. Nadie mejor que Carl Schmitt describe los presupuestos de ese pasaje hobbesiano del estado de naturaleza al contrato fundador de la vida en sociedad: “Este contrato está concebido de manera perfectamente individualista. Todos los vínculos y todas las comunidades se disuelven. Los individuos atomizados se encuentran en el miedo, hasta que brille la luz del entendimiento creando un consenso dirigido a la sumisión general e incondicional a la potencia suprema” (Schmitt, 2002, p. 95).

18. Como dirá Esposito, en Hobbes. El miedo “(...) no determina solo fuga y aislamiento, sino también relación y unión. No se limita a bloquear e inmovilizar, sino que, por el contrario, lleva a reflejar y neutralizar el peligro: no tiene parte con lo irracional, sino con la razón. Es una potencia productiva. Políticamente productiva: productiva de política” (Esposito, 1998, p. 6).

Porque los vínculos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición, la naturaleza, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres, si no hay miedo de algún poder coercitivo, cosa imposible de suponer en la condición de simple naturaleza en que los hombres son todos iguales, y jueces del acierto de sus propios temores (Hobbes, 2003, p. 119).

Es verdad que Hobbes también afirma: “Las pasiones que hacen a los hombres tender hacia la paz son el miedo a la muerte, el deseo de aquellas cosas necesarias para una vida confortable y la esperanza de conseguirlas por medio del trabajo” (p. 111). De la misma forma, recuerda que, siendo la fuerza de la palabra demasiado débil para llevar a los hombres a respetar sus pactos, habría dos maneras de reforzarla: el miedo o aun el orgullo y la gloria. Tales consideraciones abren el espacio a la circulación de otros afectos sociales, como la esperanza y un tipo específico de amor propio ligado al reconocimiento de sí como sujeto moral¹⁹ Sin embargo, la antropología hobbesiana hace que tales afectos circulen solo en el régimen de la excepcionalidad, lo que queda claro en afirmaciones como: “de todas las pasiones, la que menos hace a los hombres tender a violar las leyes es el miedo. Con excepción de algunas naturalezas generosas, es la única cosa que lleva a los hombres a respetarlas” (p. 253). Les hace falta a la mayoría de los hombres la capacidad de alejarse de la fuerza incendiaria de las pasiones y alcanzar esa situación de enfriamiento en la que el vínculo político no necesite hacer apelación ni al temor ni siquiera al amor (que, como modelo para la relación con el Estado, acaba por construir la imagen de la soberanía a la imagen paterna, modelando la política en la familia) (Ribeiro, 2004). Es decir, el enfriamiento de las pasiones, aparece como función de la autoridad soberana y condición para la perpetuación del campo político, aunque tal enfriamiento se pague con la moneda de la circulación perpetua de otras pasiones que parecen sujetarnos a la continua dependencia.

Por eso, más que expresión de una comprensión antropológica precisa, que daría a Hobbes la virtud del realismo político resultante de la observación desencantada de la naturaleza humana, su pensamiento posee como horizonte una lógica del poder pensada a partir de una limitación política, en el caso, de una imposibilidad de pensar la política más allá de los dispositivos que transforman el amparo producido por la seguridad y la estabilidad en afecto movilizador del vínculo social.²⁰

19. Renato Janine Ribeiro, por ejemplo, insistirá que “Se puede reducir a pares la multiplicidad de las pasiones: miedo y esperanza, aversión y deseo o, en términos físicos, repulsión y atracción. Pero no es posible escuchar la filosofía hobbesiana por la nota solo del miedo, que no existe sin el contrapunto de la esperanza” (R. J. Ribeiro, *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004, p. 23).

20. Interesante subrayar la diferencia entre Hobbes y Hegel en este punto. Para Hegel, la función del poder soberano no puede ser la garantía de la seguridad, sino la imposición del movimiento. De ahí por qué “(...) para no dejar que los individuos se arraiguen y endurezcan en el aislamiento y que, de esta forma, el todo se desague y el espíritu se evapore,

Política en la cual “el *protego ergo oblige* es el *cogito ergo sum* del Estado” (Schmitt, 2008, p. 86). Difícil no llegar a una situación en la que esperamos finalmente por “un marco jurídico en el que no exista realmente más conflictos; solo reglas a poner en funcionamiento” (Balibar, 2010, p. 56). El Estado hobbesiano es, ante todo, un Estado de protección social que se sirve de todo poder posible, instaurando un dominio de legalidad propia, neutro en relación a valores y verdad, para realizar su tarea sin constreñimiento externo alguno, o sea, como una máquina administrativa que desconoce las coerciones en su función de asegurar la existencia física de aquellos que domina y protege. Un Estado construido a partir del distanciamiento de todo vínculo comunitario, se constituye como el espacio de una “relación de no relaciones” (Esposito, 1998, p. 12).

El hecho fundamental en el interior de esa relación de no relaciones es la necesidad que tal legitimación de la soberanía por la capacidad de amparo y seguridad tiene de la perpetuación continua de la imagen de la violencia desagregadora al acecho de la muerte violenta inminente en caso de que el espacio social deje de ser controlado por una voluntad soberana de amplios poderes.²¹ Al ser el Estado nada más que “la guerra civil constantemente impedida a través de una fuerza insuperable” (Schmitt, 2002, p. 86), es necesario provocar continuamente el sentimiento de desamparo, de la inminencia del estado de guerra, transformándolo inmediatamente en miedo a la vulnerabilidad extre-

el gobierno debe, de vez en cuando, sacudirlos en su interior por las guerras y con ello herirles y perturbarles el orden rutinario y el derecho a la independencia. En cuanto a los individuos, que hundidos en esa rutina y derecho se desprenden del todo aspirando al ser para sí inviolable es a la seguridad de la persona, el gobierno, en el trabajo que les impone, debe darles a sentir su señor: la muerte. Por esa disolución de la forma de la subsistencia, el espíritu impide el resorte del *dasein* ético en lo natural, preserva el sí de su conciencia y lo eleva a la libertad y a la fuerza. La esencia negativa se muestra como la potencia peculiar de la comunidad y como la fuerza de su autoconservación” (Hegel, 1992, p. 455). Notemos que esta guerra de la que habla Hegel no es la explosión de odio resultante de la lesión de la propiedad particular o del daño a sí mismo como individuo particular. La guerra es campo de “(...) sacrificio de lo singular al universal como riesgo aceptado”. Si en Grecia tal guerra era, de hecho, movimiento presente en la vida ética del pueblo, ya que hacer la guerra era condición exigida de todo ciudadano, no deja de ser cierto que Hegel concibe aquí el Estado como el que disuelve la seguridad y la fijación de las determinaciones finitas. La guerra es el nombre del proceso que demuestra cómo la aniquilación de lo finito es el modo de manifestación de su esencia. Esta es la consecuencia necesaria de un pensamiento, como el de Hegel, para el cual toda violencia es convertible, no en coerción justificada, sino en procesualidad inmanente de la razón. Lo que no podría ser diferente para alguien que afirmó que las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatrices. Perspectiva antihobbesiana por excelencia.

21. De ahí una conclusión importante de Agamben: “La fundación no es un acontecimiento que se cumpla una vez por todas en el tiempo, sino que es continuamente operante en el estado civil en la forma de la decisión soberana” (Agamben, 2001, p. 115). Este mecanismo de fundación que necesita ser continuamente reiterado dice mucho acerca de la continuidad del miedo como fuerza de reiteración de la relación del Estado a su fundamento.

ma para así legitimarse como fuerza de amparo fundada en la perpetuación de nuestra dependencia. En realidad, debemos ser más precisos y recordar que la autoridad soberana tiene su legitimidad asegurada, no solo por instaurar una relación basada en el miedo hacia el propio soberano, sino, principalmente, por proporcionar la imagen del distanciamiento posible en relación con una fantasía social de desagregación inminente en el lazo social y de riesgo constante de la muerte violenta. Una fantasía social que Hobbes llama de “guerra de todos contra todos”. Es a través de la perpetuación de la inminencia de su presencia que la autoridad soberana encuentra su fundamento. Es alimentando tal fantasía social que se justifica la necesidad del “poder pacificador” de la representación política, o sea, de renunciar a mi derecho natural en favor de la constitución de un representante cuyas acciones soberanas serán la forma verdadera de mi voluntad. Solo así el miedo podrá “conformar las voluntades de todos” a los individuos como si fuera el verdadero escultor de la vida social.

Es importante subrayar que esta fantasía pide una doble fundamentación. Por un lado, ella apela a la condición presente de los hombres. No siendo una hipótesis histórica, el estado de naturaleza es una inferencia hecha a partir del análisis de las pasiones actuales.²²

Hobbes pide que recordemos cómo “todos los países, aunque estén en paz con sus vecinos, aún guardan sus fronteras con hombres armados, sus ciudades con muros y puertas, y mantienen una constante vigilancia”. Recuerda también cómo los “particulares no viajan sin llevar su espada a su lado, para defenderse, ni duermen sin cerrar no solo las puertas para la protección de sus conciudadanos, sino hasta sus cofres y baúles por temor a los domésticos” (Hobbes, 2002, p. 14). Pero debemos señalar un punto central. La espada que llevo, las cerraduras en mi puerta y en mi baúl y los muros de la ciudad en la que habito, son índices no solo del deseo excesivo que viene del otro. Son índices indirectos del exceso de mi propio deseo, como afirma Hobbes: “Mire sus cerraduras y verá no solo su miedo en relación al otro, sino el exceso de su propio deseo que lo desampara por querer llevarlo a situaciones en las que imperan la violencia y el descontrol de la fuerza”. La retórica apela aquí a una universalidad implicativa.

De todas formas, como no se trata de permitir que configuraciones actuales sean, de manera indebida, elevadas a la condición de invariante ontológica, se hace absolutamente necesaria también la producción continua de construcciones antropológicas del exterior caótico y del pasado sin ley. Es decir, aun sin ser una hipótesis histórica, no hay manera de dejar de recurrir a la antropología para pensar el estado de naturaleza. Así, aparecen construcciones como la que

22. Esto lleva a Macpherson a afirmar que lejos de ser una descripción del ser humano primitivo, o del ser humano a parte de toda característica social adquirida, el estado de naturaleza sería “(...) la abstracción lógica esbozada del comportamiento de los hombres en la sociedad civilizada” (Macpherson, 1962, p. 26).

lleva a Hobbes a creer que “los pueblos salvajes de muchos lugares de América, con excepción del gobierno de pequeñas familias, cuya paz depende de la concupiscencia natural, no poseen ninguna especie de gobierno y viven en nuestros días de manera brutal, tal como se mencionó anteriormente” (Hobbes, 2002, p. 110).²³ En realidad, siempre debe haber un “pueblo salvaje de América” a la mano. El Estado siempre deberá crear un riesgo de contaminación de la vida social por la violencia exterior, independientemente de donde se encuentre dicho exterior, esté geográficamente localizado en el Nuevo Mundo o en el Oriente Medio, o históricamente en una escena originaria de la violencia. Al menos en ese punto, Carl Schmitt es el más consecuente de los hobbesianos cuando afirma: “Palabras como Estado, república, sociedad, clase, soberanía, Estado de derecho, absolutismo, dictadura, plano, Estado neutro o total, etc., son incomprensibles cuando no se sabe quién debe ser, en concreto, alcanzado, combatido, negado y refutado con tal palabra” (Schmitt, 2008, p. 32).

Política del desamparo

Se trata de un tópico clásico del comentario de los textos freudianos insistir en ciertas cercanías posibles entre Freud y proposiciones como las de Hobbes.²⁴ Normalmente, se comienza por afirmar que la antropología freudiana se encuentra muy marcada por una matriz competitiva-individualista como la hobbesiana, al punto de aceptar una figuración belicista de las relaciones sociales en su expresión inmediata. Habría alguna forma de coincidir con los dos autores en cuanto se refieren a lo que convenimos llamar la esfera de las reflexiones sobre la naturaleza humana. Recordemos una afirmación como esta:

El ser humano no es una criatura blanda, ávida de amor, que como máximo puede defenderse cuando es atacado, sino que debe incluir, entre sus dotes instintivas, también un fuerte quid de agresividad. En consecuencia, para él el prójimo no constituye solo un posible colaborador y objeto sexual, sino también una tentación para satisfacer la tendencia a la agresión, para explotar su trabajo sin recompensarlo, para que se utilice sexualmente en contra de su voluntad, para usurparlo de su patrimonio, para humillarlo, para infligirle dolor, para torturarlo y matarlo. *Homo homini lupus* (El hombre es un lobo del hombre) (Freud, 2010b, pp. 76-77).²⁵

23. Mejor aún: “Lo sabemos también por la experiencia de las naciones salvajes que existen hoy, como por las historias de nuestros antepasados, los antiguos habitantes de Alemania y de otros países hoy civilizados, dónde encontramos un pueblo reducido y de vida breve, sin adornos e instalaciones, usualmente inventadas y proporcionadas por la paz y la sociedad” (Hobbes, 2010, p. 70).

24. Para la discusión sobre Freud y Hobbes ver Abraham (2003); Birman (1983).

25. Recordemos también el tono claramente hobbesiano de la descripción de la violencia del “estado de naturaleza” que lleva a Freud a afirmar: “La principal tarea de la cultura, su

La metáfora hobbesiana utilizada por Freud, que aleja del horizonte toda presuposición de una tendencia inmediata a la cooperación, deja claro cómo el vínculo social solo puede constituirse a partir de la restricción a esa crueldad innata, a esa agresividad pulsional que parece ontológicamente inscrita en el ser del sujeto. De esa forma, una “hostilidad primaria entre los hombres” es el factor permanente de amenaza a la integración social.²⁶ Tal crueldad no parece ser completamente maleable de acuerdo con las transformaciones sociales. De ahí que “(...) continuamente es posible conectar un gran número de personas por el amor siempre que queden otras para que se exteriorice la agresividad” (Derrida, 2001, p. 81). Es decir, los vínculos cooperativos basados en el amor o en alguna forma de intersubjetividad primaria solo son realmente capaces de sostener relaciones sociales ampliadas con la condición de dar lugar a la constitución de diferencias intolerables alojadas en un exterior que será objeto continuo de violencia. Tales vínculos de amor permiten la producción de espacios de afirmación identitaria a partir de relaciones libidinales de identificación e investimento. Pero la constitución identitaria es indisociable de una regulación narcisista de la cohesión social, lo que explica por qué Freud recordó que, “después que el apóstol Pablo hizo del amor universal a los hombres el fundamento de su congregación, la intolerancia extrema del cristianismo ante los que permanecieron fuera se convirtió en una consecuencia inevitable” (Freud, 2010b, p. 81). No es difícil comprender cómo tal exteriorización de la agresividad, así como toda aceptación de restricciones pulsionales, solo podrá ser realizada a partir del miedo como afecto político central. Miedo del exterior, del poder soberano, de la desposesión producida por el otro o de la destrucción producida por sí mismo.

Recordemos también cómo, en Freud, el amor no aparece como fundamento para la seguridad emocional derivada del saber amparado por el deseo del Otro, antes, él está marcado por una conciencia de vulnerabilidad expresada en el sentimiento constante de “angustia de la pérdida del amor” (Derrida, 2001, p. 94). En este sentido, tales relaciones no pueden servir de fundamento para la construcción de alguna forma de seguridad afectiva supuestamente fundamental para la consolidación de vínculos sociales estables y capaces de asegurar el desarrollo no problemático de las identidades.

Sin embargo, si hasta aquí la posición freudiana parece protohobbesiana, hay que recordar una distinción decisiva. Falta en Freud la aceptación hobbesiana

razón propia de existencia, consiste en defendernos contra la naturaleza” (Freud, 1999, p. 336).

26. Lo que habría llevado a alguien como Derrida a afirmar: “Si la pulsión de poder o la pulsión de crueldad es irreductible, a la más vieja, más antigua que los principios (de placer o de realidad, que son en el fondo lo mismo, como me gustaría yo de decir, lo mismo en la diferencia), entonces ninguna política podrá erradicarla” (Derrida, 2001, p. 34).

de la necesidad de la soberanía como una especie de contraviolencia estatal legítima, dado que es instauradora del derecho y de la asociación contractual y en consecuencia limitadora de la violencia disgregadora de los individuos. Por el contrario, si Freud se encuentra atento al malestar en la civilización es porque sabe que la crueldad entre los individuos tiende a ser repetida por la crueldad de la pretendida contraviolencia soberana. La limitación de la violencia disgregadora de los individuos no es, en su caso, legitimada como condición necesaria para la aparición de algo semejante a un espacio político que no se disolverá en la guerra de todos contra todos en la medida en que garantice la sumisión integral a un poder soberano común. La sumisión a tal poder es una tarea imposible debido al exceso irreductible de violencia que la vida pulsional representa a todo orden social que intente integrarla.²⁷

En ese punto, Freud puede parecer prisionero de un cierto núcleo metafísico de la política, presente en esa forma de radicalizar la irreductibilidad de la violencia como constante antropológica. Podemos hablar de un “núcleo metafísico” porque la violencia irreductible de las relaciones interpersonales, además de ser elevada al paradigma infranqueable de lo político, tal como en Hobbes, parece obligado a realizarse solo de una forma, a saber, como experiencia de la vulnerabilidad ante la agresividad del otro. Tal invariabilidad de las figuras de la violencia parece expresión de una cierta creencia metafísica en la esencia insuperable de las relaciones humanas. Sin embargo, esta apariencia de encarcelamiento es un error. Sin desacreditar los vínculos entre antropología y política, Freud acaba por deconstruir la superposición metafísica entre violencia y agresividad con su base afectiva soldada en el fuego del miedo. Hay una gramática amplia de la violencia desde Freud que no se conjuga solo como agresividad contra el otro, también puede aparecer de formas más productivas como la disociación del Yo, como unidad rígida, como despersonalización, como modo de destitución subjetiva, como desposesión en las relaciones intersubjetivas entre otros. Como el ser en Aristóteles, la violencia se expone de varias formas, tiene varias determinaciones afectivas y se inscribe socialmente de varios modos. De cierta forma, es del desdoblamiento posible de tal gramática que trata la tercera parte de este libro.

Quizá tal variabilidad gramatical de la violencia, la contraviolencia represiva soberana no solo es imposible, sino que es ilegítima por aparecer como puro proceso productor de sufrimiento psíquico neurótico, a través de la constitución de figuras de autoridad que pierden su legitimidad como consecuencia de la perpetuación de la alienación bajo la máscara de ser condición necesaria para

27. De ahí una afirmación importante de Dólar (2008): “La pulsión no es solo lo que preserva un cierto orden social. Al mismo tiempo, es la razón por la cual tal orden no puede estabilizarse y cerrarse sobre sí mismo; por la cual no puede reducirse al mejor arreglo entre sujetos existentes e instituciones, pero siempre presente un exceso que lo subvierte” (pp. 15-29).

la conservación del vínculo social. Perpetuación de la sujeción cuyas estrategias Freud describe al comentar sobre la forma como las figuras modernas de la soberanía son construcciones narrativas que tienden a repetir estructuras cercanas a las que encontramos en la paranoia (Safatle, 2011).

Por tal razón, es difícil aceptar cierta lectura corriente que concluye que es simplemente imposible una política emancipatoria a partir de Freud, así como es, en realidad, imposible toda política que no se redujera a la simple gestión del miedo social. Tal conclusión no es del todo inevitable. Para calificar mejor el debate necesitamos preguntarnos si es posible, para Freud, desarrollar formas de vínculos sociales no basados en el miedo como afecto central. Es en este punto que debemos introducir reflexiones sobre el desamparo como modo específico de vulnerabilidad. Me gustaría mostrar cómo hay una experiencia política que se constituye a partir de la circulación del desamparo y cómo tal circulación proporciona una vía renovada para pensar lo político. Freud puede mostrarnos cómo una política realmente emancipatoria, de cierta forma, se funda en la capacidad de hacer circular socialmente la experiencia de desamparo y su violencia específica, y no de construir fantasías que nos defiendan de ella. Porque la política puede ser pensada en cuanto práctica que permite al desamparo aparecer como fundamento de productividad de nuevas formas sociales en la medida en que impide su conversión en miedo social y que nos abre para acontecimientos que no sabemos aún cómo experimentar. Esta es una manera posible de recordar que la política no puede ser reducida a una mera gestión del servicio de los bienes, o incluso de reiteración de teleologías históricas asentadas en el necesitarismo de lo que está previamente asegurado, pero es, en su determinación esencial, práctica de confrontación con acontecimientos que desorientan la *aisthesis* del tiempo y del espacio, así como el carácter regular de las normas y de los lugares que van a ser ocupados. Por eso, ello necesariamente nos confronta con acontecimientos que nos desamparan con la violencia de lo que aparece para nuestra forma de pensar como imposible, radicalmente fuera de lugar, contingente. *Toda acción política es inicialmente una acción de derrumbamiento y solo las personas desamparadas son capaces de actuar políticamente.* Quiero mostrar en la última parte de este libro, sujetos políticos que se constituyen a partir de la internalización de tales derrumbes. En cuanto a la comprensión freudiana del desamparo, recordemos inicialmente cómo no se confunde con el miedo. Desde Aristóteles, el miedo implica preparación y reacción ante un peligro real, inminente o imaginado.²⁸ Freud tiene, por ejemplo, una distinción clásica respecto de la diferencia entre miedo y angustia: “La angustia tiene una inconfundible relación con la expectativa: es angustia delante de algo. En ella hay

28. Como afirma Aristóteles: “El miedo consiste en una situación aflictiva o en una perturbación causada por la representación de un mal inminente ruinoso o penoso” (Aristóteles, 1966a, 1382a).

una característica de indeterminación y ausencia de objeto; el lenguaje correcto llega a cambiarle el nombre, cuando ella encuentra un objeto y lo sustituye por miedo (*Furcht*)” (Freud, 2014b, p. 114). Con esto podemos decir que el miedo es esa forma de angustia que encuentra un objeto, en el sentido de reacción al peligro producido por un objeto posible de ser representado. Pensando en una clave no muy lejana, Hobbes ve, en el miedo, la “expectativa de un mal”; es decir, la proyección futura de una representación capaz de provocar formas de displacer y violencia. Esta idea de la posibilidad de representación del objeto del afecto es central. Es la posibilidad de tal representación la que provoca la reacción de los pelos que se erizan como señal de defensa, de la atención que es redoblada y de la respiración que se acelera como quien espera un ataque.

En cambio, el desamparo (*hilflosigkeit*) conlleva el derrumbamiento de las reacciones posibles, de parálisis sin reacción (como en el caso de la hipnosis de terror de los animales) o incluso de la extrema vulnerabilidad venida del hecho de estar fuera de sí y totalmente dependiente de un Otro que no se sabe cómo responderá. De ahí que la situación típica de desamparo en la literatura psicoanalítica se refiera a los desdoblamientos del estado de prematuración del bebé al nacer (con su incompletud funcional y su insuficiencia motora). Por nacer y permanecer durante mucho tiempo en la incapacidad de proveer sus propias exigencias de satisfacción, incapacidad de saber qué hacer para proveerlas, el bebé estaría siempre envuelto en una situación de desamparo que marca el inicio de la relación con los padres y su madre con una profunda dependencia hacia ellos. Como la vida humana desconoce las normativas inmanentes, la afección originaria solo puede ser, al menos para Freud, la expresión de la vulnerabilidad del sujeto dentro de la relación con el Otro y de la ausencia de respuesta articulada en las exigencias planteadas por la necesidad. Sin embargo, el desamparo no será producido solo por la conciencia de la vulnerabilidad del sujeto en su relación al Otro, sino también por la propia ausencia de una respuesta adecuada a las excitaciones pulsionales internas. Es decir, hay una doble articulación entre fuentes internas y externas.

Freud, sin embargo, no se contenta con describir el desamparo como un estado inicial afectivo de impotencia por ser superado en el interior del proceso de maduración individual, lo que explica el uso freudiano del desamparo para hablar de fenómenos como el extrañamiento (*Unheimlichkeit*), la conciencia de la vulnerabilidad ante la fuerza del otro, la herencia filogenética de la memoria de la vulnerabilidad de la especie en la era histórica de la glaciación o, incluso, el sentimiento ante la separación de la visión religiosa de mundo.²⁹

29. Mario Eduardo Costa Pereira comprendió bien como “la evolución teórica de Freud ante la cuestión del desamparo parece ir en el sentido de ‘desaccidentalarlo’ en relación al ‘evento traumático’, de colocarlo más allá de una simple regresión a una fase en que el pequeño ser humano se encontraba completamente incapaz de sobrevivir por sus propios medios, de

Paulatinamente, queda claro cómo el desamparo pasa de la condición de “dato biológico originario” a una “dimensión esencial, propia del funcionamiento psíquico”. Cada vez queda más claro cómo el uso freudiano parece hacer resonar el sentido concreto del término alemán *hilflosigkeit*, es decir, estar en una “condición sin ayuda” posible.

En busca de una definición concretamente estructural, Freud asocia, entonces, el desamparo a la inadecuación de la “evaluación de nuestra fuerza en comparación con la grandeza” de la situación de peligro o de excitación. Tal inadecuación entre mi capacidad de reacción y de control; en suma, de representación bajo la forma de un objeto, y la magnitud de lo que tengo delante de mí, imprime a la situación un carácter traumático.³⁰ La desmesura, pensada principalmente en el sentido de ausencia de capacidad de medida, es la condición para el desamparo. Así, Freud puede afirmar: “la angustia es, por un lado, expectativa (*erwartung*) del trauma, y de otro, su repetición atenuada. Las dos características que nos llamaron la atención en la angustia tienen orígenes diversos, por lo tanto, su relación con la expectativa se vincula a la situación de peligro; su indeterminación y ausencia de objeto, a la situación traumática de desamparo anticipada en la situación de peligro” (Freud, 2014b, p. 116).

La indeterminación de la que habla Freud acerca de la situación traumática de desamparo tiene, al menos, dos fuentes. La primera, indica una experiencia temporal específica. Contrario al miedo, o incluso a la esperanza, el desamparo no proyecta un horizonte de expectativas que permite a los instantes temporales ganar la forma de la continuidad asegurada por la proyección del acontecimiento futuro. Miedo y esperanza son, a su manera, dos afectos complementarios, pues están vinculados en su dependencia mutua en relación con la temporalidad de la expectativa, temporalidad del acontecimiento por venir, sea él positivo o negativo. La temporalidad que el desamparo elimina, inaugura otra temporalidad que está desprovista de expectativa y se expresa en un carácter fundamental de indeterminación. Por otro lado, la indeterminación provocada por la inadecuación entre la evaluación de nuestra fuerza y la grandeza de la situación propia al desamparo, remite necesariamente al exceso de fuerza pulsional, en especial al exceso representado por la excitación pulsional.³¹ En cuanto a los objetos

encontrarlo más allá de las figuras aterradoras del superyó, para conferirle un estatuto de dimensión fundamental de la vida psíquica que indica los límites y las condiciones de posibilidad del propio proceso de simbolización” (Pereira, 2008, p. 127).

30. La importancia de la inadecuación de la medida es el elemento estructural fundamental en la determinación del trauma. De ahí una afirmación como: “Solo la grandeza de la suma de excitación hace de una impresión un momento traumático, paraliza la función del principio del placer, da a la situación de peligro su importancia” (S. Freud, “Novas conferências introdutórias à psicanálise”, in *Obras completas*, v. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010).

31. Tema bien desarrollado por Birman (1999).

que pueden representar su satisfacción, la pulsión siempre se manifiesta como potencia de exceso. Se pensó muchas veces que Freud habla del desamparo como experiencia de un “dolor que no cesa”, de un “cúmulo de necesidades que no obtienen satisfacción”, eso para señalar el carácter de derrumbe de las reacciones posibles. Porque estar desamparado es estar sin ayuda, sin recursos ante un acontecimiento que no está dentro de mis posibilidades. Por eso, provoca la suspensión, aunque momentánea, de mi capacidad de acción, representación y previsión. Estar desamparado es, en una feliz fórmula del psicoanalista Jacques André, estar ante algo que tuvo lugar pero no fue experimentado. Por no encontrarse en mis posibilidades, la situación de desamparo implica siempre reconocimiento de cierta forma de impotencia, tanto del sujeto en su agencia como del orden simbólico que lo soporta en su capacidad de determinación.³² Hay una suspensión de la capacidad de ordenamiento simbólico que nos acerca a lo que Lacan entiende por experiencia del orden de lo real, de ahí la función del desamparo en la experiencia de final de análisis.³³

Pero, al principio, no es evidente por qué un afecto de esa naturaleza podría tener función política a no ser dentro de un modelo de “psicologización” de las demandas sociales en que las exigencias políticas tenderían a transformarse en la búsqueda de formas múltiples de amparo o, si queremos utilizar un término contemporáneo, de *care*. En esa psicologización en la que las demandas políticas de transformación se inscriben como demandas de cuidado dirigidas a la instancia actual del poder, se bloquea por completo la posibilidad de que la política deje de ser otra cosa que *el frigorífico de las reparaciones por daños sufridos*. No hay posibilidad para la aparición de sujetos políticos con fuerza de transformación, pues solo tenemos representantes de demandas puntuales de reparación ante un

32. Como afirmó Pereira (2008): “Los grandes textos dichos antropológicos escritos al final de la vida de Freud, conciben a *hilflosigkeit* como constituida por la imposibilidad para el aparato psíquico de aprehender por la simbolización el conjunto de los posibles y de delimitar de una vez por todas el sujeto, su cuerpo y sus deseos en un mundo simbólicamente organizado” (p. 200).

33. Entre los psicoanalistas posteriores a Freud, fue Lacan el que más insistió en la necesidad de afirmación del desamparo como condición para la resolución de una experiencia analítica que necesariamente necesitaba llevar al sujeto a cierta subjetivación de la pulsión de muerte. De ahí una afirmación importante como: “Yo planteo la cuestión: ¿el fin del análisis, el verdadero, según entiendo preparar la condición de analista, no debería en su final llevar a quien soporta el análisis a afrontar la realidad de la condición humana? Se trata precisamente de que Freud, hablando de la angustia, designó como el fondo en el que se produce su señal, a saber, la *hilflosigkeit*, el desamparo (*détresse*) en el cual el hombre, en esta relación a sí mismo que es la muerte, no espera ayuda de nadie. Al final del análisis didáctico, el sujeto debe alcanzar y conocer el campo y el nivel de experiencia de descontento absoluto, contra el cual la angustia ya es una protección; no *abwarten*, pero *erwartung*. La angustia ya se desdobra dejando perfilar un peligro, mientras no hay peligro en el nivel de la experiencia última de *hilflosigkeit*” (Lacan, 1994, p. 351).

poder constituido y reconocido como tal. Si para Freud, admitir la vulnerabilidad del desamparo es condición fundamental para la emancipación social, se debe a que no se trata aquí de una experiencia de resignación ante la vulnerabilidad, de la demanda de cuidado por figuras protopaternas de autoridad o una experiencia de una continua explotación política del miedo. Lo que tenemos en Freud es una manera de pensar los caminos de la afirmación del desamparo, con su *inseguridad ontológica* que conlleve la reducción de las demandas basadas en figuras de autoridad, la constitución fantasmática de una fuerza soberana o incluso la aparición de creencias provistas a orientar la comprensión teleológica de procesos históricos.³⁴ El desamparo nos muestra cómo la acción política es acción sobre el fondo de inseguridad ontológica.³⁵

Cabe señalar que el desamparo como afecto político no debe confundirse, al menos en este contexto, con la aceptación resignada de cierto desencanto ligado a la decepción de nuestras esperanzas de reconciliación social. Mucho menos debe ser visto como el saldo necesario de la aceptación “madura” de la inexistencia de alguna especie de providencia que nos guíe. Como si el caso fuera confundir “madurez política” con alguna forma de afirmación del carácter necesariamente engañoso de la experiencia común. En todo caso, afirmar el desamparo puede llevar a formas de melancolía social y como consecuencia transformaría el afecto de una vida democrática pensada como enfriamiento general de las pasiones de ruptura y como fruto de la acomodación a la finitud de la potencia limitada de nuestras acciones.

En realidad, se trata de seguir otra vía y comprender el desamparo como condición para el desarrollo de cierta forma de coraje afirmativo ante la violencia provocada por la naturaleza desprovista de las relaciones intersubjetivas y por la irreductibilidad de la contingencia como forma fundamental del acontecimiento. El desamparo implica estar ante situaciones que no pueden ser leídas como actualizaciones de nuestras posibilidades. Situaciones de esa naturaleza pueden producir tanto el colapso de la capacidad de reacción como la parálisis del compromiso frente a la transformación de los imposibles en posibles como consecuencia del abandono de la situación actual y la fijación en la situación anterior. Podemos ver al final de este libro cómo Georges Canguilhem demostró

34. Por eso, es difícil para mí coincidir con la reflexión sobre el concepto freudiano de desamparo propuesta en Costa (2007).

35. En términos de precisión, recordemos que la inseguridad ontológica no es, al menos en este contexto, lo mismo que la inseguridad social o la inseguridad civil. La inseguridad social se refiere a la inexistencia de condiciones necesarias para asegurar que los sujetos no sean sometidos a situaciones de explotación económica e intimidados por la pobreza. La inseguridad social se refiere a la inexistencia de condiciones políticas necesarias para la garantía institucional de la libertad. La inseguridad ontológica es la expresión de la inexistencia de una determinación ontológica positiva y, por eso, normativa de nuestra condición de sujetos.

que tal disposición es condición para la producción de un concepto no sustancialista de salud. La comprensión de tal productividad del desamparo permite que de él aparezca un afecto de coraje venido de la apuesta por la posibilidad de conversión de la violencia en un proceso de cambio de estado. Algo de ese coraje anima la experiencia psicoanalítica.

Recordemos también que asociar el desamparo a la desposesión es, en cierta forma, apropiarse de discusiones desarrolladas inicialmente por Judith Butler con el fin de redimensionar los debates contemporáneos acerca de las dinámicas de reconocimiento social. Como recuerda Butler, el Otro no es solo el que me constituye, también me garantiza a través del reconocimiento, mi sistema individual de intereses y de los predicados que componen la particularidad de mi persona. Él es aquel que, desde la introducción de la sexualidad adulta en el universo del niño, tal como describe Jean Laplanche, me liga; él es el que me desposee. Somos desamparados por otros “en un modo que generalmente interrumpe la narrativa autoconsciente sobre nosotros mismos y busca suministrar un modo que cambia la noción propia como autónomos y provistos de control” (Butler, 2004, p. 22). Tal desamparo expone mi vulnerabilidad estructural a los encuentros, así como la opacidad a mí mismo de aquello que me lleva a vincularme a otros que me despojan y me descontrolan.

Porque somos desamparados de nosotros mismos en virtud de alguna forma de contacto con otro, en virtud de ser movilizadas e incluso sorprendidas por el encuentro con la alteridad. Tal experiencia no es simplemente episódica, pero puede revelar una base de la relacionalidad: no solo nos movemos, sino que somos movidos por lo que está fuera de nosotros, por otros, pero también por algo “fuera” que reside en nosotros (Butler y Athanasiou, 2013, p. 3).

Es decir, conectarse a otros no es solo confirmarse en sus predicaciones supuestas sino estar en continuo desamparo por tener algo fundamental de mí en otro que no controlo, que no sabría cómo responderá o si responderá. Por ello, la relacionalidad propia a la condición humana no puede ser comprendida como garantía de cooperación. Que el desamparo pueda aparecer también como expresión máxima de una vulnerabilidad producida por la inseguridad social y civil que debe ser políticamente combatida con todas nuestras fuerzas, ya que la producción de un no ser social no elimina la necesidad de una política capaz de romper la sustancialización del bien “Individualismo posesivo” a través de la afirmación de la productividad de situaciones de inseguridad ontológica.³⁶

36. Sobre el concepto de “individualismo posesivo”, recordemos la siguiente afirmación de Macpherson: “La libertad del hombre y, por lo tanto, su calidad de hombre está ligada a la libertad que él tiene de establecer con el otro las relaciones fundadas sobre el interés personal; esa libertad es ella misma función de la facultad que tiene de ejercer un control exclusivo (o de gozar de derechos exclusivos) sobre su propia persona y sus propias capacidades. Ahora bien, el derecho de propiedad es solo la expresión más general de este control

Las formas de desposesión ligadas a la inseguridad social y civil son modos de sujeción. Aquellas vinculadas a la inseguridad ontológica son modos de liberación.

Una figura del poder teológico-político

Podemos empezar a abordar la importancia política del desamparo si nos preguntamos cómo Freud comprende el lugar de la autoridad soberana y cuál es la estructura fantasmática que lo soporta. En el caso freudiano, tal lugar tiene, de forma bastante peculiar, cierta fundamentación teológica. Podemos incluso afirmar que para Freud la posibilidad de existencia de la política como campo de emancipación pasa por el abandono de una visión de mundo que comparte y se fundamenta en fantasías impulsadas por el peso sordo del universo teológico-político. Tal vez eso nos explique por qué Freud no cesa de combatir el discurso religioso (en su caso, fundamentalmente judeocristiano). Lejos de ser una versión tardía del combate entre las luces y la superstición, tal temática es justificada por Freud al creer que se trata de nuestra modernidad, aún profundamente dependiente de un núcleo teológico-político que no tiene el coraje de decir su nombre o, según Freud, una visión religiosa de mundo (*Weltanschauung*) compartida que busca construir sistemas de defensa contra la afirmación del desamparo como afecto social.

En principio, tal posición parece completamente desprovista de sentido. Porque sabemos que la modernidad se comprende a sí misma como momento de ruptura con todo fundamento teológico-religioso de los vínculos sociales.³⁷ Existe una articulación entre la racionalización de los vínculos sociopolíticos y la crítica a los fundamentos religiosos del poder que parece indisoluble de la propia producción de la conciencia de la modernidad, la autonomización de sus esferas sociales de valores, así como de sus instituciones políticas. Dicha articulación produjo una noción de modernidad comprendida como un momento necesariamente ligado con el problema de su autocertificación, entre otras cosas porque se encuentra aunado al hecho de que nada le aparece como sustancialmente fundamentado en un poder capaz de unificar las diversas esferas sociales de valores (Habermas, 2000; Pippin, 2001). Para la modernidad, los criterios para la racionalización y la producción del sentido socialmente compartido no se hallan en otras épocas o en explicaciones mítico-religiosas del mundo.

exclusivo. Se sigue, entonces, que el individuo es, esencialmente, propietario de su propia persona y de sus propias capacidades” (Macpherson, 1962, p. 434). Es decir, el concepto se basa en una noción de agencia construida a partir de la ficción del interés como forma justificada de la motivación, del control de sí como fundamento de la responsabilidad y de la disposición de sus propios predicados bajo la forma de la propiedad.

37. Basta recordar aquí el topos sociológico tradicional de la modernidad como era del “desencantamiento del mundo” (Ver Weber, 1974).

Esto significa que la sustancialidad, que otrora ataba a los sujetos a contextos sociales aparentemente no problemáticos, estaría fundamentalmente perdida.

La perspectiva freudiana es, sin embargo, diametralmente opuesta a tal diagnóstico. Para Freud, nuestra modernidad no está desencantada, pero, de manera peculiar, sigue fundamentalmente vinculada a la secularización de una cierta visión religiosa del mundo. Freud proporciona un *topos* clásico para comprender la génesis de la visión religiosa de mundo. Se trata de la pérdida de las relaciones de inmanencia con la naturaleza debido al exceso de su violencia (*Gewalt*) en relación con las posibilidades básicas de simbolización por proyección. Las estrategias proyectivas de “humanización” animista de los fenómenos naturales dirigen su posterior dominación hacia estrategias que suministran la base de una antropología del animismo, muy difundida en la época de Freud, impotentes ante el extrañamiento (*Unheimlichkeit*) y la irreductibilidad de la violencia natural. Violencia desamparadora que produce angustia psíquica debido a la desagregación de la experiencia de producción de un sentido pensado como totalidad inmanente de las relaciones disponibles para la aprehensión. Cuando la violencia expulsa al hombre de la creencia en la participación de la naturaleza como horizonte de determinación estable de sentido, le aparece la experiencia de la irreductibilidad de la contingencia de su posición existencial. Es decir, hay una especie de experiencia de inseguridad ontológica que deviene en una naturaleza que aparece como fuerza superior opresiva (Freud habla en *erdrückende Übermacht*) porque marcada por el azar, hace de la naturaleza lo que ya no está en su lugar.

Al menos para Freud, la visión religiosa del mundo tendría por característica fundamental desactivar la inseguridad absoluta de tal violencia a través de la constitución de figuras de autoridad marcadas por promesas de providencia, que siguen un modelo infantil propio al que rige la relación entre el niño y sus padres.³⁸ Tal visión religiosa sostiene una forma de funcionamiento del poder, que afirma que en toda generalización social de modos de demandas estas se encuentran ligadas a la representación fantasmática de la autoridad paterna. La promesa de amparo, que para tener fuerza de movilización necesita recordar en todo momento los riesgos producidos por un desamparo inminente que debe

38. De ahí una afirmación como: “el motivo del anhelo por el padre equivale a la necesidad de protección contra los efectos de la impotencia humana; la defensa contra el desamparo infantil presta a la reacción al desamparo que el adulto tiene que reconocer –que es justamente la formación de la religión– los rasgos característicos” (Freud, 2014a, p. 258). Esto en el sentido de que el “familiarismo” freudiano en la comprensión de la naturaleza de los lazos sociales no deja de resonar perspectivas fuertemente ancladas en la filosofía política, como la que encontramos en Rousseau, para quien: “(...) es la familia, pues, el primer modelo de las sociedades políticas, el jefe es la imagen del padre, el pueblo la de los hijos, y todos, habiendo nacido iguales y libres, solo alienan su libertad en provecho propio” (Rousseau, 1996, p. 10).

aprimonarnos en las sendas de tal inminencia y nos hace sentir, al mismo tiempo, la perdición, la redención, la debilidad, la fuerza, el cuidado paterno y el enemigo que acecha. Ambivalencia fundadora de procesos de sujeción y dependencia, ya que me hace depender de aquel que se alimenta del miedo –que él mismo recuerda– de perderlo. Lo que tal vez explique por qué Freud necesita afirmar que la religión (básicamente en su matriz judeocristiana) sería “la neurosis obsesiva universal de la humanidad” (Freud, 2014a, p. 284.)

Es claro con ello que el fundamento del interés freudiano en la religión se concentra no en la discusión de su dogmática, sino en las modalidades de inversión afectiva en sus figuras de autoridad; o sea, en la estructura libidinal de su poder pastoral.³⁹ Puede parecer anacrónica la hipótesis freudiana de derivar la comprensión del poder pastoral de las dinámicas libidinas de la autoridad paterna en la familia burguesa. Sin embargo, debemos evaluarla a partir de su motivación propiamente política. A su manera, Freud quiere comprender por qué tal poder pastoral permanece en el presente como mayor referencia para la constitución de la autoridad política, aunque tengamos las condiciones materiales para su superación,⁴⁰ lo que nos permite tematizar la estructura necesariamente teológica del poder político en las sociedades modernas a pesar de los discursos sociológicos sobre procesos de modernización como modalidades de desencanto del mundo. En este sentido, vale para Freud la pregunta lanzada por Claude Lefort:

¿No podemos admitir que, a pesar de las modificaciones ocurridas, el religioso se conserva bajo el rasgo de nuevas creencias, nuevas representaciones, de tal manera que él puede volver a la superficie, bajo formas tradicionales o inéditas, cuando los conflictos son muy agudos hasta el punto de romper el edificio del Estado? (Lefort, 1986, p. 278).

-
39. Recordemos a este respecto las tres características fundamentales del poder pastoral, al menos según Foucault (2004). Primero “el poder del pastor se ejerce fundamentalmente sobre una multiplicidad en movimiento” (p. 131). Los vínculos a la territorialidad son frágiles, por lo que el pastor es la referencia fundamental de pertenencia. Ante la ausencia de vínculos naturales de pertenencia, el pastor proporciona el suplemento necesario para la constitución del sentimiento de comunidad. Si la temática del pastor es tan fuerte en la tradición judía es porque estamos ante el nomadismo de un pueblo que anda, que se desplaza, que vaga. Segundo, el poder pastoral es un poder del amparo. Su función central es el cuidado del rebaño, es su bienestar. Por último, el poder pastoral es individualizador. Incluso dirigiendo todo el rebaño, el pastor es aquel que puede individualizar sus ovejas.
40. El problema mayor si recordamos que “Liberar la idea del dirigente político de la analogía político-familiar, de la analogía teológico-política, así como de la analogía epistemo-política (la comprensión del dirigente como poseedor del saber) fue y continúa siendo una tarea incesante del pensamiento crítico, y si una perspectiva ‘progresista’ puede derivarse de la historia de la filosofía política occidental, percibiremos que consistió, en gran medida, en este trabajo” (Monod, 1970, p. 86).

Contrariamente a Lefort y su defensa de la especificidad de la democracia liberal, la respuesta de Freud será, al final, positiva.

Si ese es el caso, no podemos descuidar que la presencia de un fundamento religioso del poder no se expresa solo en la enunciación evidente de la dogmática teológica como referencia para las cuestiones biopolíticas concernientes a la reproducción, a la administración de los cuerpos, a las familias y la moralidad, entre tantas otras. Tal fundamento se expresará en la manera como investimos libidinalmente figuras de autoridad esperando amparo principalmente contra lo que hace de la vida social el revés de la pretendida paz celestial; es decir, la inseguridad de la división, del conflicto, de la irreductibilidad de antagonismos generados no por alguna intervención de elementos provenientes del exterior, sino por la dinámica inmanente de lo político. Porque un fundamento religioso del poder es el clamor latente de la representación primordial del Uno, de la creencia en la unión prepolítica de los hombres como efecto del compartir común del sentido.⁴¹ Clamor contra el desamparo de las cosas ontológicamente sin un lugar determinado y sin un lugar natural. Cosas que traen escritas en su frente la irreductibilidad de su situación contingente. El poder pastoral es llamado para hacerles frente a la división estructural de lo social y a la disolución de la seguridad ontológica de la identidad entre las cosas y sus lugares.

La hipótesis freudiana acerca de nuestra pertenencia a una era teológico-política pasa por insistir en cómo la fuerza del poder pastoral está asentada en su capacidad de retomar un proceso de constitución de individualidades, aún hegemónico, que se inicia en el interior del núcleo familiar. Es la repetición entre órdenes distintos de socialización, la familia y las instituciones sociales, que da al poder pastoral su resiliencia. Esta continuidad hace de este poder una forma privilegiada de refuerzo de modos de producción de individualidades, fortaleciendo de esta manera el proceso que inauguró la vida psíquica mediante la internalización de lo que aparecía inicialmente como coacción externa. Proceso de aquiescencia a la norma a través de la internalización de la autoridad y de la violencia que Freud describe gracias a su teoría del superyó.

Mucho hay para decir al respecto del concepto freudiano del superyó, pero para el propósito de nuestra discusión basta con mostrar cómo es, como afirmó Balibar en una fórmula feliz, el representante de la política en el interior de la teoría del inconsciente y el representante del psiquismo inconsciente en el interior de la teoría política (Balibar, 2011). En primer lugar, expone de

41. Lefort recuerda cómo el recurso al fundamento religioso de lo político se hace en nombre de la religión como "(...) condición de la unión de los hombres, pero entonces debemos preguntarnos qué guía tal atracción por la unión y lo que ella debe a su contrario: la repugnancia por la división y el conflicto [...] ¿por qué es necesario que la unión se deje concebir bajo el signo de lo espiritual y la división se proyecte en el plano material de los intereses?" (Lefort, 1986, p. 296).

manera clara cómo las relaciones de poder constituyen sujetos a través de la internalización no solo de normas, sino de una “instancia moral de observación” que nos “pastorea” al mismo tiempo que nos juzga implacablemente. Preguntarse sobre la economía libidinal del poder pastoral es, para Freud, evidenciar el punto de intersección entre “cuidar” y “culpar”, entender cómo el cuidado pastoral y paterno es indisociable de la perpetuación de relaciones profundas de dependencia y sujeción alimentadas no solo por la reiteración del temor de que la paz del rebaño sea, en cualquier momento, destruida por la manada de lobos, miedo que el pastor sabrá manejar bien para conservar el rebaño paralizado, sino por la culpabilización de mi propio deseo de violencia contra la norma de igualdad restrictiva enunciada por el poder pastoral.

En este sentido, si Freud afirma que el sentimiento de culpa es el “problema más importante de la evolución cultural”, es porque, entre otras cosas, conoce su función decisiva en la construcción de la cohesión social y en la sustentación de las relaciones con la autoridad. Una función que no se reduce a la expresión de la responsabilidad consciente ante los impulsos de transgresión de normas aceptadas como necesarias para la perpetuación de la vida social. Ella indica, principalmente, el vínculo libidinal inconsciente con objetos que perdimos y que todavía tienen la fuerza de proyectar en nosotros la sombra de reprimendas sin fin y autodestrucción melancólica. La culpa que sostiene los lazos sociales bajo la égida del poder pastoral tiene una génesis en fantasías inconscientes construidas a partir de objetos que perdimos, y muy poco tiene que ver con la expresión de una responsabilidad ante la perpetuación de la vida institucional asumida de forma consciente.

Freud intentó comprender tal génesis en un texto como *Totem y tabú*, pero, antes de discutirlo, vale la pena insistir un poco más en las consecuencias afectivas de ese modelo de constitución de individualidades. Recordemos a este respecto, cómo Freud imita la génesis del superyó en una analítica de la melancolía. Partamos, por ejemplo, de afirmaciones como: “se nos ha dado aclarar el doloroso infortunio de la melancolía, a través de la suposición de que un objeto perdido es nuevamente establecido en el Yo; es decir, una inversión objetal es sustituida por una identificación [...] Desde entonces comprendemos que tal sustitución participa enormemente en la configuración del Yo y contribuye de modo esencial a formar lo que se denomina su carácter” (Freud, 2011b, p. 34). Si la melancolía deja evidentes dimensiones importantes del proceso de configuración del Yo en su carácter propio, así como de los resultados de la instauración de la vida psíquica a través de la introyección de identificaciones otrora inversiones libidinales ahora perdidas, es porque las identificaciones en las cuales el poder político se asienta y actúa, produciendo de esta manera en nosotros melancolía y haciéndonos ocupar una posición necesariamente

melancólica.⁴² Es factible afirmar que el poder nos melancoliza y es así que nos somete. Esta es su verdadera violencia, mucho más que los mecanismos clásicos de coerción y dominación por la fuerza, pues se trata aquí de violencia de una regulación social que lleva al Yo a acusarse a sí mismo en su propia vulnerabilidad y a paralizar su capacidad de acción.

Si vamos a un texto fundamental de Freud como *Duelo y melancolía*, veremos como uno de sus méritos reside en su capacidad de insertar la etiología de la melancolía en el interior de una reflexión más amplia sobre las relaciones amorosas. Se trata de un “mérito” porque Freud sabe que el amor no es solo el nombre que damos a una elección afectiva de objeto. Es la base de los procesos de formación de la identidad subjetiva a partir de la transformación de inversiones libidinas en identificaciones. Esta es una manera de decir que las verdaderas relaciones amorosas ponen en circulación dinámicas identificatorias de formación de la identidad, ya que proporcionan el modelo elemental de lazos sociales capaces de socializar el deseo y producir las condiciones para su reconocimiento. Esto tal vez explique por qué Freud aproxima duelo y melancolía para recordar que se trata de dos modalidades de pérdida de objeto amado, una consciente, otra inconsciente.

Un objeto de amor fue perdido y nada parece poder sustituirlo: esta es para Freud la base de la experiencia que vincula duelo y melancolía. Sin embargo, el melancólico mostraría algo ausente en el luto: el rebajamiento brutal del sentimiento de autoestima.⁴³ Como si, en la melancolía, una parte del Yo se volviera contra sí mismo a través de autorrecreminaciones y acusaciones. Hay una “reflexividad” en la melancolía mediante la cual me tomo a mí mismo como objeto y me fragmento entre una conciencia que juzga y otra juzgada. Como si hubiera una agresividad en toda reflexividad. Una reflexividad que acaba por fundar la propia experiencia de la vida psíquica, creando así una estructura de topografías interiores.

La tesis fundamental de Freud consiste en decir que ocurrió, de hecho, una identificación de una parte del Yo con el objeto perdido de amor. Todo pasa como si la sombra de ese objeto fuera internalizada por incorporación, como si la melancolía fuese la continuación desesperada de un amor que no puede lidiar con sus pérdidas. Incapacidad del hecho de que la pérdida del objeto que

42. Nadie ha desarrollado mayor este tópico que Butler (1977). Su libro parte, incluso, de la explotación de los vínculos profundos entre el sentimiento religioso y la melancolía en las figuras de la conciencia infeliz hegeliana y del resentimiento nietzscheano.

43. Recordemos la definición freudiana: “La melancolía se caracteriza por un desánimo profundamente doloroso, una suspensión del interés por el mundo externo, pérdida de la capacidad de amar, inhibición de toda actividad y un descenso del sentimiento de autoestima, que se expresa en autorrecreminaciones y autoinsultos, llegando hasta la expectativa delirante de castigo” (Freud, 2010a, p. 47).

amo pone en cuestión el fundamento mismo de mi identidad. Más fácil mostrar que la voz del objeto todavía permanece en mí, a través de la autoacusación patológica contra aquello que, en mí, parece haber fracasado en conservarlo o que permanece en mí como marcas de identificación narcisista con el objeto que me decepcionó. En ese sentido, una afirmación importante de Butler dice que “Freud identifica la conciencia elevada y las autorreprimendas como signos de la melancolía con un duelo incompleto. La negación de ciertas formas de amor sugiere que la melancolía que fundamenta al sujeto expresa un duelo incompleto y no resuelto” (Butler, 1977, p. 23.). Así, la sujeción del deseo puede transformarse en deseo de sujeción. Esta es una manera de decir que la melancolía es el saldo afectivo fundamental de un modelo hegemónico de instauración de la vida psíquica.

La génesis de la comunidad y el lugar vacío del poder

En *Totem y tabú* Freud proporciona, de manera más bien acabada, la configuración de la génesis de fantasías inconscientes ligadas al vínculo y a objetos perdidos y su importancia para comprender los callejones sin salida del vínculo social. Recordemos que el punto fundamental del argumento freudiano en ese libro no intenta cimentar hipótesis antropogenéticas recurriendo a una pretendida escena originaria de la vida social con su violencia primordial. Sería mejor preguntarse qué perspectiva de evaluación de la estructura de los vínculos sociales, en el comienzo del siglo XX, lleva a Freud a buscar las bases para la autorreflexión de la modernidad en teorías como el totemismo, el festín totémico y la idea darwiniana de que el estado social originario del hombre estaría marcado por la vida en pequeñas hordas dentro de las cuales el macho más fuerte y más viejo (el padre primario) impedía la promiscuidad sexual, produciendo con ello la exogamia. Por eso, debemos comprender la creación del mito del asesinato del padre primario como la manera, disponible a Freud, de decir que en las relaciones sociales actuales los sujetos actúan como quien carga el peso del deseo de asesinato de un padre que no es nada más que la encarnación de representaciones fantasmáticas de autoridad soberana.

Esta dimensión de un “actuar como” es lo que se debe subrayar aquí. Ella nos lleva a modos de operar con una representación fantasmática en las relaciones de sujetos con instancias de autoridad e instituciones. Muchos afirmaron que con el asesinato del padre primario, Freud no hizo nada más que escribir un mito. De parte nuestra podemos quedarnos con Lévi-Strauss, para quien la “(...) grandeza [de Freud] está, por un lado, en un don que él posee en el más alto nivel: el de pensar a la manera de los mitos” (Lévi-Strauss, 1986, p. 235). De todas formas, esa no será la primera vez que la reflexión sobre la naturaleza de los vínculos sociales modernos apela a un mito para dar cuenta de la forma que

tiene, de hecho, la fuerza indestructible de un mito. Si pensamos en el mito, se puede afirmar que es una construcción social que tiene por objeto dar sentido a un conflicto socialmente vivenciado. En el caso de Freud, las consecuencias son enormes, pues “la constitución de la ciudadanía (la pertenencia a una *politeia*) pide un suplemento mítico que proviene de las constituciones más arcaicas de autoridad y que alimenta las representaciones patológicas de la soberanía” (Balibar, 2006, p. 32).

Hay mucho que decir acerca de esta estrategia freudiana, pero nos limitamos a algunos puntos generales. Sabemos que Freud sitúa el inicio de la sociedad a partir de una violencia primordial. Según Freud, en el inicio se vivió inicialmente en pequeñas hordas en las cuales cada comunidad se vio dominada por un macho más fuerte que tuvo el monopolio de las mujeres. Este macho sería el padre primordial. En un momento dado, los hermanos se unen para matar tal figura. Sin embargo, hecho el acto un sentimiento de culpa abate a todos y los lleva a llenar el lugar del padre primario con una representación totémica compensatoria. Este sentimiento de culpa viene del hecho de que el padre no es solo responsable de la crueldad y la coerción, sino que también es objeto perdido de amor e identificación.⁴⁴ Algo de su fuerza parece asegurar en sus hijos la creencia en la existencia de un lugar en el que es posible afirmar el derecho natural hobbesiano en su dinámica de exceso. La identificación con el padre primario implica creer en la transmisión, en la posibilidad de ocupar en algún momento el mismo lugar.⁴⁵ Se debe tener en cuenta que la posibilidad de que dicho lugar de excepción exista se plantea como fuente de amparo bastante particular, pues implica alcanzar una posición en la cual las limitaciones normativas son inefectivas, en la que la decisión se afirma, como le gustaba decir a Carl Schmitt, “en su pureza absoluta” rebelde a la codificación previa de sus condiciones, en su indivisión teológica entre voluntad y acción.⁴⁶ Pero con su asesinato se instaura algo como una comunidad de iguales en la que todos acaban por abandonar el lugar otrora llenado por el padre:

Los hermanos se habían aliado para vencer a su padre, pero eran rivales unos de otros en cuanto a las mujeres. Cada uno desearía, como el padre, tenerlas todas para sí, y en la lucha de todos contra todos, la nueva organización su-

44. A este respecto, recordemos cómo “la identificación es ambivalente desde el principio; se puede volver tanto a la expresión de la ternura como al deseo de eliminación [...] Como se sabe, el caníbal permanece en esa posición; a él le gusta devorar a sus enemigos, y no devora a aquellos de los que no podría gustar de alguna manera” (Freud, 2011a, p. 94).

45. Así: “(...) la imagen del padre ideal se transformó, sin que los hijos asesinos se dieran cuenta, inconscientemente, en la imagen del ideal amado y de la instancia directiva de sus deseos” (Baas, 2012, p. 211).

46. Difícil discutir tal función de la fantasía social del padre primario sin recurrir a la noción de decisión en Schmitt (1934). Como si se tratase, en Freud, de suministrar la economía libidinal de la soberanía.

cumbiría. Ninguno era tan fuerte que los demás, para poder asumir el papel del padre. Así, los hermanos no tuvieron alternativa, queriendo vivir juntos y acaso –tal vez luego de superar graves incidentes– instituir la prohibición del incesto, con lo que renunciaban simultáneamente a las mujeres que deseaban, por las que habían, después de todo, eliminado al padre (Freud, 2012, p. 220).

En primer lugar, observamos la recurrencia de la inminencia hobbesiana de la “lucha de todos contra todos” producida por la igualdad natural de fuerzas y la convergencia de objetos de deseo. Como si antes del estado de naturaleza hobbesiano hubiera la soberanía del padre primario. La posibilidad recurrente de la lucha debe producir el deseo por la instauración de normas responsables de la restricción mutua (en el caso, la prohibición del incesto) y la regulación de las pasiones, garantizando así las condiciones de posibilidad para la constitución del espacio político. Aparece, de esta forma, una especie de contrato social que permite la renuncia pulsional, el reconocimiento de obligaciones y el establecimiento de instituciones. En su narración, las mujeres se perpetúan como mero objeto de contrato.

Sin embargo, insistimos en otro punto. En el mito freudiano hay que tener en cuenta cómo tal constitución del espacio político produce inicialmente la apertura de un “lugar vacío del poder, ya que: “nadie más podía ni era capaz de alcanzar la plenitud de poder del padre” (Freud, 2012, p. 226). Tal lugar vacío, que Freud describió como propio de una sociedad sin padres (*vaterlose Gesellschaft*) que parece poder realizar la igualdad democrática, permitió la aparición de lazos comunitarios basados en “sentimientos sociales de fraternidad [...] en la sacralización de la sangre común, en el énfasis en la solidaridad de todas las vidas del mismo clan” (p. 222).

Pero esa comunidad de iguales, esa sociedad sin padres, tiene una fragilidad estructural: tal lugar vacío es suplementado por una elaboración fantasmática. La fantasía del padre primario no fue abolida, ya que permanece en la vida psíquica de los sujetos en forma de un sentimiento común de culpa como fundamento de cohesión social, que denuncia, por otro lado, el deseo que tal lugar sea ocupado. Así, el afecto de solidaridad que la comunidad de los iguales permite circular, es también responsable de la parálisis social de quien continúa sosteniendo la “nostalgia por el padre” (*vatersehnsucht*) ahora elevado a la condición de objeto perdido. Este padre que no está allí, pero que se hace sentir en su latencia, retornará bajo una forma sublimada. Porque a su muerte se revelará posteriormente no un simple asesinato, sino “el primer gran acto sacrificial” capaz de establecer relaciones simbólicas de vínculo y obligación para con un padre muerto.

La sociedad sin padres deberá convertirse gradualmente en una sociedad organizada de forma patriarcal. Porque el lugar vacío del poder es, al mismo

tiempo, un lugar pleno de inversión libidinal en una figura de excepción que se pone en posición soberana. Esto lleva a Freud a afirmar que

(...) hubo padres nuevamente, pero las realizaciones sociales del clan fraterno no fueron abandonadas, y la efectiva distancia entre los nuevos padres de familia y el ilimitado padre primario de la horda fue lo suficientemente grande para garantizar la continuación de la necesidad religiosa, la conservación de la insaciada nostalgia por el padre (Freud, 2012, p. 227).

“Hubo padres de nuevo”. Sin embargo, ahora los padres que pueden cuidar, individualizar, predicar la renuncia pulsional, en suma, aplicar el poder pastoral y recordarnos la importancia del respeto a la norma y a las exigencias restrictivas de las instituciones. Los padres necesitaban recordar que estaban allí para enunciar una vez más la ley, porque de lo contrario seríamos vulnerables a figuras como el padre primario. Miedo que solo activa la memoria de la identificación arcaica con un derecho natural abandonado, pero que constituyó en la vida psíquica los lazos melancólicos con un objeto perdido, enredado en las sendas de la transmisión. Así, hubo padres nuevamente. No obstante, padres asombrados por la inadecuación en relación con figuras de soberanía fundamentadas en posiciones de excepcionalidad respecto de la ley. Ello nos permite vislumbrar que la autoridad de esos padres necesitará reavivar periódicamente los rasgos del padre primario y su lugar de excepcionalidad, dando espacio de esta manera a un juego de reiteración constante entre la ley y su transgresión, pulsación pendular de retorno y distancia en referencia a la escena primitiva, la pulsación afectiva que va de la manía a la depresión. De esta forma, si esos padres saben cómo traer periódicamente al padre primitivo, la revuelta contra la civilización podrá servir de elemento para la perpetuación de un orden que todos sienten de forma restrictiva.

Lefort y el poder sin cuerpo

Este conflicto entre el lugar vacío y su complemento fantasmático es una de las más importantes contribuciones de Freud a la teoría de lo político. Ella puede servirnos actualmente para insistir en el punto ciego en el que deriva algunas de nuestras más estructuradas teorías de la democracia. Pensemos, por ejemplo, en las reflexiones de Claude Lefort. Partiendo, entre otros, de ciertas elaboraciones de Jacques Lacan acerca de lo simbólico, lo real y lo imaginario;⁴⁷ es decir, inscribiendo sus discusiones en las sendas de un debate entre filosofía política y psicoanálisis, Lefort afirmará que la revolución política propiamente moderna se encuentra en el “fenómeno de desincorporación del poder y de desincorporación del derecho” representado por la desaparición del “cuerpo del rey” (o, si queremos, de su representación teológico-familiar) como encarnación

47. Para la relación entre Lefort y Lacan, ver Flynn (2005).

de la unidad imaginaria de la sociedad y de sus ideales de totalidad orgánica incorporados en una autoridad soberana. “Esta sociedad se revela de ahora en adelante imposible de circunscribir, por el hecho de que no podría relacionarse consigo misma en todos sus elementos y representarse como un solo cuerpo, una vez que fue privada de la mediación de un poder incorporado” (Flynn, 2005, p. 54). Tal desincorporación, tal “disolución de la corporeidad de lo social”, que pondría en jaque incluso todas las representaciones orgánicas del Estado como expresión de la unidad ontológica de la voluntad general y todos los recursos a la existencia de un pueblo-uno que tienen en la metáfora hobbesiana del *Leviatán* su momento decisivo, permitiría la apertura hacia la potencia de la “indeterminación de lo social” y en última consecuencia nos proporcionaría un fuerte principio de distinción entre la democracia y todas las formas variadas de totalitarismo. Porque la democracia sería el gobierno que impide el llenado del ejercicio simbólico del poder por construcciones imaginarias de completud. De ahí que “Estado, Sociedad, Pueblo, Nación son, en la democracia, entidades indefinibles” (p. 68). Es decir, la sustancialización identitaria de tales identidades (denunciada por el uso de mayúsculas) es extraña a la indeterminación propia a un gobierno cuyo motor consiste en cuestionar aquello que busca ocultar la naturaleza profundamente antagónica de la vida social. La democracia sería, así como, “una sociedad sin determinación positiva, irrepresentable en la figura de una comunidad” que, por funcionar a partir de la institucionalización del conflicto, necesitaría soportar una “casi disolución de las relaciones sociales” en los momentos de manifestación de la voluntad popular.

Se sirvió de la idea expresada por Jacques Lacan del universo simbólico como compuesto de significantes puros —expresión de la ausencia de denotación exterior y, por eso, reenvían la estabilización del proceso de producción de sentido a significantes contiguos dentro de una cadena, hasta que se detienen en un significante-amo, expresión de un lugar vacío—,⁴⁸ Lefort afirmará que la democracia se caracteriza por conservar el lugar simbólico del poder como un lugar vacío. De esa forma,

(...) la legitimidad del poder se funda sobre el pueblo; pero la imagen de la soberanía popular se une a la de un lugar vacío imposible de ser ocupado, de tal modo que los que ejercen la autoridad pública no pueden pretender apropiarse de él. La democracia combina estos dos principios aparentemente contradictorios: uno, que el poder emana del pueblo; otro, que ese poder no es de nadie (Lefort, 1983, p. 76).

El vacío simbólico del poder permite a la autoridad política no transformarse en una parte que busca encarnar al todo, que vale en el lugar del todo, como

48. Recordemos, por ejemplo, la definición lacaniana del habla, significante-amo, como “(...) significante del punto donde el significante falta/fracasa [siguiendo aquí la duplicidad de sentido del término *manque*]” (Lacan, 2001b, p. 277).

la cabeza que sintetiza todas las funciones del cuerpo social. Proceso fetichista de incorporación que constituye retroactivamente aquello que la parte debería representar. Es un lugar vacío que demuestra que la democracia es el gobierno en el que “no hay poder ligado a un cuerpo” (p. 118) en el que nos enfrentamos con la “indeterminación que nace de la pérdida de la sustancia del cuerpo político” (p. 121). De hecho, la perspectiva de Lefort parece, a primera vista, guardar resonancias importantes con lo que podríamos derivar, hasta ahora, de la reflexión freudiana. Su comprensión del papel productivo de esa “indeterminación de lo social” que no se deja representar en ninguna configuración acabada del poder de Estado, podría muy bien ser vista como expresión posible de una sociedad cuya experiencia política fundamental se funda en la circulación del desamparo. Un desamparo que viene de la conciencia de que no hay poder en un *cuerpo pensado como totalidad imaginaria que proporciona a cada miembro su lugar natural* y garantiza la legitimidad del reparto de lugares mediante la relación libidinal a una figura soberana.

Sin embargo, le falta a Lefort un paso freudiano fundamental, a saber, comprender cómo las democracias liberales sostienen el lugar vacío solo a través de un suplemento fantasmático. Lo que es otra manera de decir: falta comprender *por qué tal democracia que conserva el lugar vacío del poder como inscripción simbólica simplemente nunca existió ni nunca podrá existir*. Falta comprender lo que le impide existir continuamente, a fin de mostrar cómo la democracia liberal no es un gobierno sin fundamento fantasmático. De la misma forma, se trata de recordar, contra Lefort, que no hay poder sin cuerpo, pero no todo cuerpo social y político se encarna por medio de la lógica de una corporeidad imaginaria. Una sociedad que, en su forma “(...) acoge y preserva la indeterminación” (Lefort, 1986, p. 26) no es necesariamente una sociedad descorporizada, sino más bien aquella en la que es posible, como quisiera mostrar más adelante, incorporar lo que es indeterminado desde el punto de vista de la representación.

La mera afirmación del pretendido carácter desacralizador del sufragio universal, que abstrae la red de vínculos sociales al instaurar una multiplicidad numerable, dejando la decisión al “enigmático arbitraje del número” (p. 293), tal como lo hace Lefort, así como la defensa del fin de los vínculos entre el poder, el saber y la tradición para legitimar la decisión sobre quién ocupará el lugar vacío del poder, no bastan para definir nuestros actuales horizontes liberales de representación como realmente democráticos. Porque ser parte de una multiplicidad numerable de individuos no es expresión de la afirmación de la productividad de la indeterminación de lo social, ni es acogida de lo “irrepresentable” (p. 30). Por el contrario, es algo con lo que solo podemos conformarnos con la condición de romper tal indeterminación en lo que tiene de más transformador, a saber, su anormatividad representativa, su fuerza de destitución de normas y de conformaciones a unidades de cuenta. Pero la determinación del

sujeto como unidad de cuenta en una multiplicidad numeraria no es una figura del lugar vacío en su potencia productiva. Es una figura de la determinación indiferente en su reificación mortificada de la estructura. Es la perpetuación de un espacio político solo legible a través de la representación, la traducción de la “institucionalización del conflicto” en una forma de “competencia regulada” (p. 28). Hecho aún más grave si recordamos que tal multiplicidad numerable nunca se presenta en su pureza instauradora. Al contrario, en el interior de la competencia regulada de las democracias liberales, su eclosión electoral es siempre mediada por el peso institucional-económico de las fuerzas sociales que organizan las condiciones de representación de los actores políticos. Fuerzas que se disponen en silencio. Y el control de las condiciones de representación es, al mismo tiempo, el control de la escena de lo político. Hay una zona de sombra en todo campo de representación, compuesta del peso de actores que trabajan en el control de la definición de lo que es representable. La creencia tan presente hoy de que habrá caos fuera de la representación política con sus mecanismos de sufragio, acaba por naturalizar el hecho de que las condiciones de posibilidad de la representación imponen un modo de presencia en la escena política, un modo de constitución de los “actores políticos” que se paga con la invisibilidad de una multiplicidad de sujetos políticos posibles.

Más consecuente con la perspectiva lefortiana es, por ejemplo, apelar no a la multiplicidad numerable del sufragio universal, sino a las potencias deliberativas del azar y al uso del azar para la elección de los que deberán decidir con su capacidad, romper la creencia de que los sujetos políticos solo pueden subir a la escena al transformarse en soportes de representaciones en competición, algo que no ocurre. Apuesta escandalosa si seguimos la posición de Jacques Rancière:

Un escándalo para las personas de bien que no pueden admitir que su nacimiento, antigüedad o ciencia deba inclinarse ante la ley de la suerte; escándalo también para los hombres de Dios que quieren que seamos demócratas, a condición de que se reconozcan ciertos términos como matar a un padre o pastor y ser entonces infinitamente culpables, en deuda inexpugnable en relación a tal padre (Rancière, 2005, p. 47).

Pero esa confianza en el azar, que nos recuerda cómo “el buen gobierno es el gobierno de los que no desean gobernar” y que llevaría al extremo la fuerza de la indeterminación de lo social, es desconocida por nuestras democracias liberales (p. 50). Además, observamos que la manera que utiliza Lefort para definir la democracia a través de su apropiación de temáticas lacanianas es bastante sintomática. En cierto momento, dirá:

La democracia moderna es el único régimen que significa la distancia de lo simbólico y lo real a través de la noción de un poder que nadie, ni príncipe ni grupo reducido, sabría tomar para sí; su virtud es poner a la sociedad a prueba de su institución; allí donde se dibuja un lugar vacío en el que no hay conjunción posible entre el poder, la ley, el saber o enunciado posible de su

fundamento común; el ser social se esquiva, o mejor, se da bajo la forma de un cuestionamiento interminable (lo que da testimonio del debate incesante, móvil, de las ideologías) (Lefort, 1986, p. 294).

Pero no está claro por qué la democracia debería ser un régimen capaz de sostener la distancia entre lo simbólico y lo real. Mejor sería decir que ella sostiene la distancia entre la estructura simbólica y el imaginario con sus figuras de unidad y cohesión; esta superposición lefortiana entre imaginario y real es sintomática. El reconocimiento de la sociedad como una “totalidad antagonica” que pone en cuestión la necesidad de un fundamento común de lo social no implica que el lugar vacío sea la configuración más adecuada de tal ser social que se da en la forma de un cuestionamiento interminable. Deberíamos preguntarnos: ¿cómo delibera aquel que ocupa el lugar vacío del poder? No se debería poner a distancia del debate incesante y móvil de las ideologías a fin de remitir cada uno de los lados a su pretendida parcialidad y la parcialidad de sus afectos, ya que quien ocupa el lugar vacío del poder no puede ser hecho de la misma forma de aquellos que perpetúan el enfrentamiento constante con respecto al fundamento del poder. En ese sentido, ¿la teoría del lugar vacío del poder no es todavía dependiente de la idea de que la deliberación racional presupone el enfriamiento de las pasiones, con sus cuestionamientos interminables, y la apertura de un espacio más allá de los conflictos de las pasiones con sus parcialidades? Teoría dependiente de la idea clásica de que “el cuerpo interviene para perturbarlos de mil modos, causando tumulto e inquietud en nuestra investigación, hasta dejarnos incapaces de percibir la verdad”, aunque esa “verdad” sea la verdad de la ausencia de la verdad enunciado posible para el fundamento común de la vida social.

Como conclusión, tal vez deberíamos insistir en la posibilidad de experiencias políticas que, al contrario, rompen la distancia entre lo simbólico y lo real, permitiendo subir al escenario de lo político un real que no puede ser confundido con la proyección de unidades fuertemente normativas, pero que es la propia encarnación del colapso de las identidades colectivas. “La democracia efectiva no puede colocarse en la distancia con respecto al real”. Porque no necesitamos una política sin cuerpo, ni es posible que exista una política sin cuerpo. En realidad, necesitamos posibilitarnos de formas radicalmente no identitarias de encarnación, como quiero mostrar en el próximo capítulo a través de un retorno a Freud y a su *Moisés y la religión monoteísta*.