

# Lenguaje, cultura, autoengaño. De Freud a Hobbes<sup>1</sup>

Language, civilization, self-deception. From Freud to Hobbes

Giacomo Marramao<sup>2</sup>

Traductor: Bruno Vendramin<sup>3</sup>

## Resumen

A través de tres palabras clave –lenguaje, cultura, autoengaño– el artículo aborda el tema del malestar en la cultura desde un punto de vista estrictamente filosófico. Se destacan las líneas que vinculan la especulación de Freud con el debate europeo contemporáneo marcado por el dualismo *Kultur-Zivilisation* como las ideas de Hobbes expresadas en *Leviatán*. Se abordan y discuten ampliamente los temas de las relaciones sociales y su constitución, la soberanía y su génesis a través del asesinato originario a formas en que el poder se manifiesta hoy en día, así como la estructura del contrato social que se revela intrínseca y constitutivamente generadora de conflicto. En las conclusiones, el discurso se abre a cuestiones planteadas por la transformación del poder en “comunicación” y medio.

Palabras clave: Conspiración fraternal, génesis de la sociedad, malestar, máscara totémica, soberanía.

## Abstract

Through three key words –language, civilization, self-deception– the paper addresses the issue of civilization discomfort from a strictly philosophical point of view. The

**Recibido: 1 de marzo de 2023 ~ Aceptado: 6 de mayo 2023 ~ Publicado: 31 de julio de 2023**

<sup>1</sup> El artículo fue publicado originalmente en la *Rivista di Psicoanalisi*, LXVI, 3, 2020, pp. 697-709.

<sup>2</sup> Catanzaro, Italia, 1946. Es uno de los filósofos europeos más importantes de la actualidad. Se formó en las universidades de Florencia y Fráncfort, fue profesor de la Universidad Oriental de Nápoles y en la actualidad es profesor emérito de la Universidad de Roma Tre. También es miembro del Collège International de Philosophie de París y presidente del Comité Científico de la Fundación Basso. Ha sido profesor visitante y dictado cursos y conferencias en numerosas universidades del mundo. Sus principales intereses filosóficos giran alrededor de cuestiones centrales de la filosofía política como el poder, el tiempo, la secularización, el Estado y la soberanía. Entre sus obras traducidas al castellano se destacan: *Lo político y las transformaciones* (1982); *Poder y secularización* (1989); *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización* (1998); *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización* (2007); *Kairós. Apología del tiempo oportuno* (2008); *Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia* (2009); *La pasión del presente. Breve léxico de la modernidad-mundo* (2011); *Contra el poder* (2013); *Sobre el síndrome populista* (2020); *Por un nuevo renacimiento* (2022).

<sup>3</sup> Correo electrónico: [brunovendraminn@gmail.com](mailto:brunovendraminn@gmail.com)  <https://orcid.org/0000-0003-3414-0637>

threads that link Freud's speculation to both the contemporary European debate marked by *Kultur-Zivilisation* dualism and to Hobbes' ideas expressed in *Leviathan* are highlighted. The issues of social relations and how they are established, of sovereignty and its genesis through the original killing up to the forms in which power manifests itself today, as well as the social contract structure that turns out to be intrinsically and constitutively a source of conflict, are addressed and widely discussed. In the conclusions, the discourse addresses the questions raised by the transformation of power into "communication" and medium.

**Keywords:** Fraternal conspiracy, discomfort, genesis of society, totemic mask, sovereignty.

En un pliegue aparentemente accesorio de la obra que me dispongo analizar, Freud apela al "sentido del lenguaje" como única vía para dar voz a "intuiciones profundas que aún se resisten a la expresión en términos abstractos." Justamente, quiero empezar desde el lenguaje, de la precisa selección de palabras claves, con la intención de reconstruir la trama de términos recurrentes de uno de los más extraordinarios y angustiosos diagnósticos de los beneficios y sacrificios que la cultura implica para el género humano. Y de nuevo sobre el lenguaje, tema crucial para el psicoanálisis, volveré brevemente hacia el final para destacar los dilemas que la constelación de nuestro presente plantea al tópico freudiano a más de un siglo de distancia del hallazgo de la tierra extranjera del inconsciente.

En primer lugar partiré, a costa de repetir cosas bien conocidas, del análisis de las palabras que componen el título de la obra. Cuando en el verano de 1929 Freud se disponía a escribir el libro en cuestión, pretendía titularlo *Das Unglück in der Kultur*. Pero poco después decide sustituir el término *Unglück*, "infelicidad", con una palabra más suave: *Unbehagen*, "malestar." Por una razón evidente: la combinación de los dos términos habría arrojado una sombra pesimista irrevocable sobre la cultura, terminando por traicionar sus intenciones.

No obstante, la traición se perpetuaría con la traducción de *Das Unbehagen in der Kultur* como *El malestar de la cultura*. Se sabe que toda traducción es una traición. Pero, en este caso, nos encontramos ante una traducción errónea y engañosa que, como sucede a menudo, ha hecho escuela reproduciéndose desde la primera edición de Boringhieri de 1971 hasta las sucesivas versiones italianas: incluyendo la del volumen 10 de las *Obras* de la Bollati Boringhieri (1989) que tengo frente a mis ojos

mientras escribo.<sup>4</sup> La única excepción está representada por la edición de Einaudi de 2010 (al cuidado de Stefano Mistura), en la cual finalmente se restituyó el sentido del título original: *El malestar en la cultura*.<sup>5</sup>

Restitución sumamente necesaria. Para Freud, el malestar tiene lugar *en la cultura*, pero no es *de la cultura*: no es el efecto de la cultura en cuanto tal sino de sus alteraciones. Por lo tanto, estamos en presencia de una obra compleja, cuya relevancia para el entero itinerario de pensamiento del gran “maestro de la sospecha” no se le escapó a Lacan, cuando en el seminario VII dedicado a la “ética del psicoanálisis” habló de *El malestar en la cultura* como una obra fundamental que contiene en sí misma, como en una suerte de “summa”, las claves de comprensión del pensamiento freudiano: “*El malestar en la cultura* es una obra esencial, primero en la comprensión del pensamiento freudiano y la síntesis de su experiencia” (Lacan, 1986, p. 15).

Pero hay más. Para captar el sentido bajo el cual Freud entiende el término cultura es necesario considerar el clima del debate mitteleuropeo del período de entreguerras. Un debate marcado por el dualismo *Kultur-Zivilisation* y hecho célebre por una obra influyente como *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler (publicada en dos volúmenes, aparecidos respectivamente en 1918 y en 1922). En esta obra, la *Kultur* era presentada como una forma vital y orgánica destinada a ocultarse en la lógica mecánica y técnico-científica de la *Zivilisation*. Un dualismo en muchos aspectos análogo al teorizado muchos años antes (1887) por el sociólogo Ferdinand Tönnies entre el carácter orgánico de la “comunidad” y el mecánico de la “sociedad” en otra obra exitosa: *Comunidad y sociedad*. Sin embargo, es significativo –para comprender el clima cultural donde se sitúan los trabajos de Freud desde las reflexiones sobre la guerra hasta *El malestar en la cultura*– recordar que la Deutsche Gesellschaft für Soziologie<sup>6</sup>, fundada en 1909 por Max Weber y Werner Sombart, había reabierto sus puertas en 1922, año de publicación del segundo volumen de *La decadencia de Occidente* de Spengler, justamente bajo la presidencia del viejo Ferdinand Tönnies. Con la consecuencia de que la pareja *Kultur-Zivilisation* llegó a confundirse –hasta una identificación casi total– con la antítesis tönnesiana *Gemeinschaft-Gesellschaft*.

Situándose en este cruce del debate cultural, Freud asume en algunos aspectos la terminología de autores bien conocidos para él como Spengler y Tönnies (de quien

---

<sup>4</sup> En castellano, tanto las ediciones canónicas de las obras de Freud –Agorrotu o Biblioteca Nueva– como otras recientes –Akal, Alianza, Siglo XXI– se titularon *El malestar en la cultura* (N. del T.).

<sup>5</sup> Para una atenta reconstrucción de esta historia editorial se remite a Raciti (2018).

<sup>6</sup> Sociedad Alemana de Sociología (N. del T.).

ciertamente no podría habersele escapado, además del canónico *Comunidad y sociedad*, el importante libro sobre un autor como veremos esencial para su investigación en estos años como Thomas Hobbes). Pero, al mismo tiempo, rompe claramente con el modelo dicotómico en el que esas parejas estaban atrapadas: la *Kultur*, la cultura no es en absoluto contraria al proceso de civilización técnico-científico, así como la comunidad no es en absoluto contraria a la institucionalización de las relaciones sociales. De aquí la clara definición de la palabra *Kultur* que podemos leer en *El malestar en la cultura*: “la cultura designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí” (Freud, 1989, p. 580). Asimismo, carácter distintivo de la cultura es “la forma en que son reguladas las relaciones de los hombres entre sí; es decir, las relaciones sociales” (Freud, 1989, p. 585). Sin esta regulación la sociedad y la comunidad quedarían “sujetas al arbitrio del individuo”, a sus “tendencias instintivas” y a la ley del más fuerte.

La condición natural que precede al surgimiento de la *Kultur* es descrita por Freud en términos auténticamente hobbesianos, recuperada de la explícita referencia al *homo homini lupus* y la necesidad de un *pactum unionis* como renuncia voluntaria al libre ejercicio de las pulsiones agresivas: “La vida humana en común sólo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos y que se mantenga unida frente a cualquiera de éstos” (Freud, 1989, p. 585).

Así pues, estamos ante la reanudación expresa de la traza iniciada por Freud en *Totem y Tabú*, sobre la cual quisiera detenerme ahora –dejando de lado temas importantes como la frustración social y el sentido de culpa– para sacar a la luz las sorprendentes correspondencias entre la escena primaria de la conjura fraterna contra el Padre y el fundamento del pacto de la soberanía del Leviatán, a partir de la escena fundante del rey decapitado.<sup>7</sup>

¿Pero a cuál escena originaria hace referencia la génesis de la soberanía hobbesiana y la institución del lazo social a través de la ruptura con el poder patriarcal? Si el Freud de *Totem y Tabú* y de *El malestar en la cultura* la situó en el pasaje de la sociedad endogámica a la sociedad exogámica, Hobbes la planteó como escena fundante del nacimiento de un poder pactado e intramundano y como única vía de

---

<sup>7</sup> A continuación, retomaré algunos temas que he desarrollado extensamente en mi libro *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità* (2013).

salida del estado de naturaleza marcado por el *bellum omnium contra omnes*, que tenía todas las apariencias de la guerra civil confesional y que había devastado al continente hasta el primer acontecimiento del primer rey decapitado de la historia de Europa: Carlos I de Inglaterra.

La paradoja originaria de la teoría moderna de la soberanía radica, por lo tanto, en el hecho de que la obsesión tiende a reproducirse no a pesar de, sino justamente gracias a la decapitación del soberano. En otras palabras: el concepto de soberanía tiene como *presupuesto* la figura del rey decapitado. Para la soberanía no hay, pues, calificación más razonable que la de “máscara totémica” con la que había sido estigmatizada por Hans Kelsen (el gran jurista praguense amigo de Freud y colaborador de la revista *Imago*). Pero todavía más decisivo es identificar donde se sitúa el verdadero núcleo de la cuestión. Quedándonos con la metáfora de la decapitación, ésta consiste en decir: incluso cortando la cabeza del rey (el poder patriarcal primitivo), los que la cortaron tienen la carga de indicar su equivalente funcional. Precisamente, aquí debe rastrearse el momento de actualidad que tiende a ubicarse más allá de la antítesis entre política-consenso y política-conflicto. La figura del Soberano es transcripta por Kelsen en *Grundnorm*, “norma fundamental” vacía de contenido: axioma lógico de clausura/apertura de un ordenamiento que es, a su vez, “medio de técnica social”, medio de civilización del conflicto e instrumento de gobierno de lo social. Por razones demasiado evidentes, no podemos entrar aquí en los méritos de los problemas filosófico-jurídicos que implican las definiciones kelsenianas: *in primis*, la espinosa cuestión de la relación entre validez y efectividad de un ordenamiento necesario para transformar la multitud originaria en auténtica comunidad civil. En la economía de nuestro razonamiento, lo que importa es el efecto de radical desustancialización de la función de poder que genera esta operación teórica. En última instancia, “Soberano” es el ordenamiento en su conjunto, su *lógos* como régimen interno del discurso: un régimen enunciativo-prescriptivo que reduce la soberanía a mera hipótesis lógica y a un frío dispositivo relacional y funcional. Para entender el alcance de este delicado pasaje efectuado por el gran adversario de Carl Schmitt es necesario ingresar en el inesperado concepto de soberanía, ahondando en la paradoja de la decapitación. Operación imposible si no se vislumbra en la estructura “totémica” del contrato el subterráneo pero sólido hilo conductor que, desde *Tótem y tabú* hasta *El malestar en la cultura*, mantiene unido el paradigma del *Leviatán* de Hobbes con el análisis freudiano. La escena originaria del rey decapitado que impulsa la fundación específicamente moderna del concepto de soberanía no está dada por el caso francés. En cambio, la *Urszene* está dada por el caso inglés: el rey Carlos I

decapitado es la premisa no solo histórica sino también en cierto sentido lógica de la teoría hobbesiana de la soberanía. La representación del soberano tradicional decapitado presiona en las espaldas de los modernos como pensamiento oculto –o, si se quiere, reprimido– en los conceptos de soberanía y en las prácticas modernas de disciplinamiento de las que surgió la comunidad civil.

Pasemos así a la “escena fundante” desde la cual se ponen en marcha los principales diagnósticos del estado de naturaleza desarrollados con instrumentos distintos, pero con finalidades análogas, por Hobbes y Freud: la agresividad congénita del animal humano. La “primitiva naturaleza humana”, según el sintagma que nos encontramos cuando atravesamos *El malestar en la cultura* (Freud, 1989, p. 600), es esencialmente polemológica. Y, en consecuencia, la historia, el pasado no tiene una “gramática generativa” del bien y de la justicia. La única gramática generativa de la especie humana es la de la guerra. Pero si no hay gramática generativa de la justicia tampoco hay gramática de la *Kultur*. La Cultura puede nacer solamente efectuando una radical discontinuidad respecto del estado de naturaleza. Y la misma soberanía, entendida como conjunto de leyes y regulaciones, entonces no puede ser sino construida, impuesta como artificio, instituida por la *convención pactada de la fuerza*. Y aquí no pienso tanto en *Leviatán* sino más bien en ciertos lugares de *Behemoth*: la obra sobre la guerra civil y el conflicto fratricida en la cual Hobbes presenta una “panorámica de todos los tipos de injusticia y de todos los tipos de locura que puede ofrecer el mundo”, que se abre de par en par a cualquiera que hubiese “contemplado el mundo y observado las acciones de los hombres” desde la cima de la Montaña del Diablo.

¿Pero la teoría de la soberanía no se funda quizás sobre la ficción abstracta del contrato social? Es la objeción que, en este aspecto, podría dirigirme un riguroso contractualista. Sin embargo, la relevancia de esto no sólo está en lo que es capaz de cerrar, sino que, en realidad, reabre la cuestión del “régimen discursivo” interno a la teoría de la soberanía. El “modelo iusnaturalista” (Bobbio, 1979) del contrato social moderno replica, de hecho, las características originarias –míticas y teológicas– de la “máscara totémica” del soberano (incluso en las formas democráticas del Pueblo-soberano), precisamente porque la verdadera raíz de toda idea de contrato está dada por un simbolismo dividido que termina (y aquí es decisiva la *forma* del contrato hobbesiano) no ya con un acuerdo o negociación –como quien dice horizontal– entre los individuos solidarios (el Pueblo) y el Soberano, sino con un contrato entre los asociados *a favor de un tercero ausente*: Hobbes en el *Leviatán* precisa que puede ser un individuo o una asamblea, es decir, un Rey o un Parlamento. Ahora bien, justamente

es la tipología jurídica del contrato a favor de un tercero la que proporciona la forma en la que se reproduce la obsesión originaria de la soberanía como máscara totémica.

Por lo tanto, la expresión kelseniana “máscara totémica” remite directamente, como se ha señalado, al análisis freudiano y, más específicamente, a la manera en que Freud estigmatiza el “tabú del soberano” en *Tótem y tabú*. Para responder a este interrogante, Freud introduce el elemento de ambivalencia originaria de la soberanía –él habla expresamente de *typischer Fall der ambivalenten Gefühlseinstellung*– (Freud, 1989)<sup>8</sup>: elemento atribuible –en su opinión *incluso* genealógicamente– a la idea de poder como experiencia primaria de la *usurpación*. En el “tabú del soberano” entran en juego todas las coordenadas de la autoridad: desde la prohibición y el deseo que estimula hasta la transgresión. Aunque estén en juego estos ingredientes, Freud está obligado a observar la insuficiencia del criterio de explicación en base a la autoridad paterna, precisamente por los límites intrínsecos de la dimensión ontogenética del complejo del padre.

Me explico mejor. También para Freud hay una sola historia fundamental que podemos llamar, siguiendo a Ricoeur, la historia del deseo y la autoridad. En el interior de esta historia presenciamos una continua rotación del centro de gravedad del fenómeno de la autoridad: la familia y las costumbres como moral genuina de un grupo, la tradición, la educación, el poder político, el poder religioso, el castigo penal, las condenas sociales, etc. Pero independientemente de esta rotación, para comprender las raíces de lo reprimido que da lugar al tabú de la soberanía no alcanza con examinar al deseo aisladamente: más bien, es necesario examinarlo en su relación *ambivalente* con cualquier cosa que pueda constituirlo o disolverlo y que, por lo tanto, lo problematiza radicalmente, determinándolo en sus orígenes y en su finalidad. Y aquí es preciso observar con atención la escena primitiva que Freud introduce para explicar la “máscara totémica” del soberano. El mensaje que él plantea es, decodificado y reinterpretado adecuadamente, el siguiente: en realidad, la escena primitiva en absoluto es primitiva. Antes bien, es una *Ur-szene*: la escena originaria de un resultado que es la respuesta de un poder social y político y que, de alguna manera, ya ha superado las barreras elementales de un poder primitivo. Por consiguiente, la *Urszene* no es aquella simbolizada por la figura del padre-sacerdote o el padre-rey, sino aquella fundada y mediada por su asesinato: “Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron

---

<sup>8</sup> La pregunta crucial que Freud se plantea –sobre la base de las investigaciones etnológicas de Frazer– es, como se sabe, la siguiente: ¿por qué razón “la actitud emocional (*Gefühlseinstellung*) hacia los gobernantes” contiene “una cuota tan intensa de hostilidad (*Feindseligkeit*)”?

hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible” (Freud, 1989, p. 171).

¿Qué es lo esencial de este pasaje? La definición del carácter *fraterno* y no paterno de la energía que funda la autoridad soberana, incluso si ésta autoridad soberana, por medio de la partición del cuerpo y la comida, asimila la energía paterna. La teoría moderna de la soberanía absoluta (basada en la *summa legibusque soluta potestas*) “repite” sobre el plano simbólico el acontecimiento representado por esta escena originaria. Partiendo del presupuesto de la decapitación, plantea justamente el fundamento de un poder *ya compartido*. Por lo tanto, en cierto sentido el razonamiento de los modernos en sus orígenes conoce, en su primera formulación, el *poder difuso*. Pero hay un aspecto todavía más decisivo, oculto dentro de los pliegues del tratamiento freudiano sobre el origen del totemismo y sus relaciones con la exogamia. ¿Cuál es el núcleo simbólico intenso que se esconde dentro de la repetición ritual del banquete totémico? Freud responde: la atmósfera de conjura. Antes incluso que el delito, la realidad fue transformada por la conjura en el curso de la cual los hijos, a través de la sentencia de muerte del padre, asumieron la esencia misma del poder paterno: el derecho de vida y de muerte. Los hijos unidos *conjurán* precisamente contra esta prerrogativa paterna: no para eliminarla sino para asumirla.

En la conjura radica la caracterización eminentemente social y política de la energía fraterna: con los riesgos que subyacen en el pasaje de la violencia del patriarcado hasta las trampas de la “fratriarquía.” De la conjura surgieron como formas originarias el nuevo poder y el nuevo derecho que se nutrieron de la fuerza del sentimiento de culpa y la nostalgia del padre: los dos fundamentos –afirma Freud– de una constitución “finalmente social” y “finalmente política.” Sobre esta base nació el acuerdo entre los asociados como *pacto retrospectivo con el padre* en ausencia de la persona física del padre, sustituida y simbolizada por el tótem: “El muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida; todo esto, tal como seguimos viéndolo hoy en los destinos humanos” (Freud, 1989, p. 173).

Así, el simbolismo de la escena originaria se replica en el umbral de la filosofía política moderna. Contrato a favor de terceros bajo el presupuesto del rey decapitado. Y –podemos agregar ahora– estado de naturaleza hobbesiano como situación simbólicamente asimilable a la freudiana del post-parricidio. En este punto, el problema planteado estriba en resolver la aporía del primer derecho natural: ¿cómo conseguir fundar la soberanía en términos estrictamente intramundanos frente a una situación que –infringiendo toda jerarquía de valor– se caracteriza por el derecho de todos sobre todo? La clave del problema está en el momento actual del acto de

*reunirse*: en la virtualidad que este acto demuestra en cuanto productor de poder y derecho. Pero este reunirse no es un reunirse cualquiera, no es un mero encuentro. Debe tener una *ratio* propia y una clave específica, cuyo secreto está depositado en el significado etimológico de *conjura*. En sentido estricto, la conjura es una *cum-juratio*, un juramente hecho juntos. El significado oculto del término sale a la luz gracias a su derivación del *jus*. Por otra parte, piénsese en la expresión latina *jusjurandum*, que indica el acto del juramento. Así, la idea del derecho pasa a constituir el alma de la conjura, de la agregación energética que asimila y transforma la energía paterna. No obstante, se trata no de un derecho-sobre el cual-jurar sino de un derecho-por-jurar. Diferencia formal pero decisiva: de hecho, plantea una distinción radical entre derecho y justicia, vinculando la *realización* del primero a la eficacia del poder y relegando a la segunda a la esfera interior de la conciencia individual. Sin embargo, el aspecto que me interesa señalar no es el relativo a la aporía de la escisión interno/externo que, en este sentido, llega a constituirse en el corazón de la teoría moderna de la soberanía y que manifestará sus efectos erosivos en la época iluminista.

En este contexto, el punto que nos toca más de cerca es, más bien, otro: el de la isomorfía entre la clave de la conjura y la *forma del contrato a favor de terceros*. Conjurar es, claro, un jurar juntos (y aquí tenemos el fundamento, en cierto sentido paradójico, del vínculo político que se crea entre los que conjuran). Pero es no es un jurar recíproco, no es un contrato “horizontal”, puesto que no prevé ni crea ningún vínculo solidario entre los conjuradores, sino que solamente establece un vínculo “vertical” entre algún conjurador y el fin de la conjura. Desde este punto de vista, cada uno de los conjuradores no solo no está con el otro, sino que está contra el otro. *La estructura del contrato social permanece intrínseca y constitutivamente polemológica*. Así, la lógica específica de la *cum-juratio* explica también cómo llega a constituirse en la razón política moderna la idea abstracta de “interés general”: no intereses solidarios entre los asociados, sino intereses relacionados exclusivamente a la finalidad totémica de la soberanía. “De este modo”, concluye Freud, “los hermanos se aseguran la vida unos a otros, están enunciando que ninguno de ellos puede ser tratado por otro como todos en común trataron al padre. *Previene que pueda repetirse el destino de éste [...]* La sociedad descansa ahora en la culpa compartida por el crimen perpetrado en común; la religión, en la conciencia de culpa y el arrepentimiento consiguiente; la moralidad, en parte en las necesidades objetivas de esta sociedad y, en lo restante, en las expiaciones exigidas por la conciencia de culpa” (Freud, 1989, p. 176).<sup>9</sup>

<sup>9</sup> También Hobbes, *Leviatán* (XVII y X).

Las conclusiones, a las que ahora pretendo acercarme tirando de los hilos del análisis, se pueden resumir provisoriamente en la invitación a comprender simultáneamente dos aspectos del “problema del orden” que, a menudo y voluntariamente, se abordan separados o en contraposición recíproca: a) el relativo a la complejidad y contingencia del poder; b) el relativo a la persistencia de la obsesión por la soberanía. Veamos entonces estos aspectos más de cerca.

La reinterpretación en clave simbólica de la *Urszene* freudiana del soberano – que he entendido, siguiendo a Wittgenstein, como “representación clara” (*übersichtliche Darstellung*) antes que *Ursache*, acontecimiento remoto donde todo está ya siempre contenido y del que todo se despliega– empuja a considerar en términos intensamente problemáticos el fenómeno de la autoridad tal como se configura en el Gran Año, en el *Aión* de la *Kultur* que tiene su sello en el parricidio. Los grandes conceptos políticos de la modernidad no hacen otra cosa que llevar a cabo el “espíritu de división” arraigado en las premisas mismas del racionalismo occidental. La ambivalencia de la actitud hacia el soberano es, por lo tanto, un fenómeno de larga duración. Por ejemplo, piénsese en el modo en el cual Freud, representando los síntomas de esta ambivalencia, hace emerger de los rituales de la *Urszene* “la razón suficiente” de las reglas de las Cortes. ¿Por qué nunca el soberano –que incluso es el emblema del carácter absoluto y omnipotente del poder– necesita ser protegido, en la escena originaria, del círculo restringido de sus leales? Una vez más, la clave del misterio debe rastrearse en la lógica divisoria encapsulada en el simbolismo de la *Herrschaft*: si, en efecto, el rasgo sobresaliente de este simbolismo siempre es el de la división, de la *reunión* de conjuradores que colectivamente *deciden* la institución de la máscara totémica, la *potestas* soberana solo puede ser fisiológicamente precaria. Por ende, deberá ser una y otra vez relegitimada en base al artificio del interés general. La paradoja del soberano prisionero y rehén de sus súbditos no es, por lo tanto, un efecto de los procesos diseminados e inducidos por la crisis del Leviatán moderno, sino un rasgo constitutivo desde los orígenes de la autoridad *en tanto autoridad social y política*: “el ceremonial del tabú de los reyes (*das Tabuzerimoniell der Könige*) es presuntamente la máxima honra y seguridad de ellos, pero en verdad es el castigo por su elevación, la venganza que con ellos se toman sus súbditos. Es evidente que —en el libro de Cervantes— Sancho Panza, tras sus experiencias como gobernador de la ínsula, hubo de discernir esta concepción del ceremonial cortesano como la única correcta. Y es hartamente posible que halláramos hoy mismo confirmaciones si pudiéramos mover a reyes y gobernantes para que se pronunciaran sobre esto” (Freud, 1989, p. 65).

Por lo tanto, la “contingencia dual” del poder, tal como se manifiesta con el avance del proceso de secularización, no hace más que “repetir” la paradoja de esta ambivalencia originaria. En efecto, la paradoja aparece en toda su evidencia precisamente en el momento en el que el poder dispone de la posibilidad de transmitir el propio simbolismo por medio del nuevo potencial tecnológico de la comunicación. El poder se convierte en un *medium*. Pero, sobre todo, el espacio simbólico al que da lugar esta nueva metamorfosis pone en entredicho algunas dicotomías lineales heredadas de la tradición. Por ejemplo, me refiero a aquella entre obligación externa y conciencia interior o aquella –todavía sostenida por Habermas– entre “racionalidad estratégica” y “racionalidad comunicativa.” En su pacífica y edificante idea de una acción comunicativa “libre de dominio”, Habermas no parece considerar en serio la posibilidad de una comunicación subjetivamente “sincera” pero aun así fundada en el *autoengaño*. El fenómeno de la *Selbsttäuschung*, de la *self-deception*, escapa a la antítesis de la acción estratégica y la acción comunicativa. Aunque quisiera Habermas, no puede ser reconducida a una ideología entendida como “falsa conciencia” desde el momento en que es producto de un dispositivo inconsciente que hace al sujeto incapaz de aceptar la realidad: no solo la realidad objetiva sino la realidad de sí mismo. El autoengaño nace de una alteración de la imagen de sí atribuible al concepto de narcisismo concebido como libido que no inviste objetos, sino que se vuelca sobre el mismo Yo dando lugar, en la dirección indicada por Freud en *Más allá del principio del placer*, a una coexistencia de pulsión conservadora y pulsión disolutiva de la libido (un concepto que habría que comparar con el *conatus* spinoziano).

Por contraste, retornando a la cuestión de la soberanía y su compulsión a repetir la escena de la decapitación y la del “trono vacío”, la ambivalencia y la dependencia circular parecen intensificarse al punto de volver patético todo intento de trazar una línea de demarcación entre sujeto y objeto del poder, entre gobernantes y gobernados. Un poder que funciona *al mismo tiempo* como estrategia y como comunicación, como conflicto y como consenso, encuentra justamente su razón suficiente en la posibilidad de posponer continuamente el recurso a la violencia física, salvo algunas teatralizaciones esporádicas. En última instancia, obligación y coerción permanecen siempre como el fundamento del proceso de civilización. Pero el poder tiene eficacia simbólica solo si el recurso a él no se vuelve de hecho actual, solo si permanece suspendido a tiempo indeterminado en la pureza e indeterminación de su estado potencial. En este sentido, el régimen discursivo del poder en su “cara interna” refleja a la perfección la lógica de la “disuasión” que caracteriza las relaciones exteriores entre los Estados: una lógica cuyo entramado de amenaza disuasiva y diplomacia

comunicativa o mediadora pone en jaque cualquier hermenéutica monolítica polarizada en torno a criterios estáticos del simple “consenso” o del simple “conflicto.”

Ambivalencia y contingencia dual, causalidad circular y disuasión, suspensión y postergación: así pues, estas son las señas de identidad de un poder cuya productividad se manifiesta no tanto –como pensaba Michel Foucault– a través de dispositivos y de acuerdo a sus propósitos, sino más bien por medio de estructuras caracterizadas por una dispersión energética constante. Ciertamente, dispersión “económica”: porque es estrechamente funcional a la subsistencia del poder mismo, que no puede existir por fuera de la dinámica “disipadora” de una constante búsqueda de legitimación. Y, sin embargo, esta dispersión refleja la típica vocación que el poder moderno encarna, incluso en la perspectiva freudiana, en cuanto expresión emblemática del racionalismo occidental de la escisión inaugurada entre “forma” y “vida”, “proyectualidad” y “existencia.” Mirándolo bien (lo que quiere decir en nuestro caso: asumir el criterio wittgensteiniano de la “representación clara” en todas sus implicancias), hay un nexo de interdependencia estrechísimo entre el elemento “patogénico” arraigado en la *Kultur* y la progresiva metamorfosis del poder como *medium*, teclado universal y código de códigos delegados a la transmisión de mensajes subliminales interiorizados por los sujetos (individuales y colectivos).

¿Qué pasa, entonces, con el deseo y la autoridad?

## Referencias

- BOBBIO, N. y BOVERO, M. (1979). “Il modello giusnaturalistico”, en *Società e Stato nella filosofia politica moderna*. Milano: Il Saggiatore (Trad. castellana: “El modelo del iusnaturalismo”, en *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*. México: Fondo de cultura económica, 1986).
- FREUD, S. (1989). *Opere*. Torino: Bollati Boringhieri (Trad. castellana: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1982).
- MARRAMAIO, G. (2013). *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*. Torino: Bollati Boringhieri.
- LACAN, J. (1986). *Le Séminaire, livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. París: Seuil. (Trad. castellana: *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1988).
- RACITI, G. (2018). “Disagio «della» civiltà o disagio «nella» civiltà? Una discussione critica”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Vol. 23, N° 80, pp. 183-190.