

Ilivitzky, Matías E.

**Working Paper**

## En torno a "El malestar en la cultura": Perspectivas filosófico-políticas sobre Freud

Serie Documentos de Trabajo, No. 691

**Provided in Cooperation with:**

University of CEMA, Buenos Aires

*Suggested Citation:* Ilivitzky, Matías E. (2019) : En torno a "El malestar en la cultura": Perspectivas filosófico-políticas sobre Freud, Serie Documentos de Trabajo, No. 691, Universidad del Centro de Estudios Macroeconómicos de Argentina (UCEMA), Buenos Aires

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/203831>

**Standard-Nutzungsbedingungen:**

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

**Terms of use:**

*Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.*

*You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.*

*If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.*

**UNIVERSIDAD DEL CEMA  
Buenos Aires  
Argentina**

Serie  
**DOCUMENTOS DE TRABAJO**

**Área: Ciencia Política**

**EN TORNO A *EL MALESTAR EN LA CULTURA*.  
PERSPECTIVAS FILOSÓFICO-POLÍTICAS SOBRE FREUD**

**Matías E. Ilivitzky**

**Abril 2019  
Nro. 691**

**[https://ucema.edu.ar/publicaciones/doc\\_trabajo.php](https://ucema.edu.ar/publicaciones/doc_trabajo.php)  
UCEMA: Av. Córdoba 374, C1054AAP Buenos Aires, Argentina  
ISSN 1668-4575 (impreso), ISSN 1668-4583 (en línea)  
Editor: Jorge M. Streb; asistente editorial: Valeria Dowding <jae@cema.edu.ar>**



## En torno a *El malestar en la cultura*. Perspectivas filosófico-políticas sobre Freud

Matías E. Ilivitzky\*

Abril 2019

Resumen: El propósito del presente artículo es explorar cómo los postulados presentados por Sigmund Freud, principalmente en *El malestar en la cultura* así también como en otros trabajos de su autoría, pueden relacionarse con las perspectivas sobre la constitución de la sociedad y la comunidad política propuestos por diversos pensadores, haciendo en especial una comparación con las perspectivas del denominado contractualismo. Considerando que el aporte de Freud es especialmente significativo, ya que permite incorporar a la ciencia política y la sociología elementos provenientes de la psicología y del psicoanálisis en particular, se estudiarán sus impresiones y se presentarán como un complemento relevante a los aportes de intérpretes consagrados de aquellas disciplinas.

Palabras clave: Freud – Violencia – Estado de naturaleza - Contractualismo

Abstract: This article aims to explore how the ideas presented by Sigmund Freud, most particularly in *Civilisation and its Discontents* but also in other works, can be related to perspectives about the creation of society and the political community suggested by different thinkers, especially those identified to contractualism. Thinking that the contribution by Freud is substantial, as it allows political science and sociology to add elements from psychology and, most particularly, psychoanalysis, his thoughts will be studied and presented as a relevant complement to the visions of canonical thinkers of those disciplines.

Key words: Freud – Violence – State of nature - Contractualism

“*Homo homini lupus*: ¿quién, en vista de las experiencias de la vida y de la historia, osaría poner en entredicho tal apotegma? Sigmund Freud (1992: 108)

### Introducción

El propósito del presente trabajo es explorar el posicionamiento que Sigmund Freud adopta respecto a la constitución del tejido socio-político en uno de sus escritos fundamentales: *El malestar en la cultura* [*Das Unbehagen in der Kultur*]. Esta selección se debe a que, si bien se recurre asimismo a otros trabajos de su autoría, se considera que ese texto permite explorar más acabadamente el tópico seleccionado.

A tal fin se analizará desde una perspectiva freudiana la constitución del lazo político y social que se lleva a cabo entre quienes comparten una misma comunidad de pertenencia

así como los motivos y condicionantes que impulsan tal acto. Ello implica demostrar una pronunciada oposición con la situación previa a la conformación de dicha ligazón intersubjetiva y, por consiguiente, a la creación del nuevo ámbito común de interrelación.

Aquí es donde se efectuarán gran parte de las comparaciones existentes entre Freud y escritos filosóficos comprendidos entre la época contractualista y las posteriores. En efecto aquél no solamente abordará cuestiones referidas a la psicología, sino que forjará asimismo agudas reflexiones sobre cuestiones de conformación de la politicidad y de la comunidad en pleno, avalando así también el intento de evaluar el grado de complementariedad o discrepancia entre su pensamiento y determinados autores provenientes de la filosofía política moderna y contemporánea.

Finalmente en las conclusiones se abordará la visión que Freud poseía sobre el futuro de la humanidad, la guerra y las posibilidades con las que el proceso cultural cuenta para prevenir una aniquilación masiva del género humano.

#### Una salida a la Sigmund Freud del estado de naturaleza<sup>1</sup>

En *El malestar en la cultura* Sigmund Freud desarrolla un amplio esquema conceptual por medio del cual se describe, entre otros hechos y procesos psico-sociales, tanto el pasaje desde la vida individual de los primeros seres humanos como la conformación de la sociedad contemporánea como situación de infelicidad [*Unglück*], malestar [*Unbehagen*] y *discomfort* (tal como apareció en la primera versión inglesa de la obra, *Man's Discomfort in Civilization*, que finalmente se denominase *Civilization and its Discontents*) que acarrea la misma.

Para ello Freud (1992: 76-77) aclara en el comienzo del segundo apartado que ya la propia condición humana limita las posibilidades de dicha plena, debido a que el principio del placer, primer motor pulsional del sujeto, pretende un programa de satisfacción total de las mociones y deseos, lo que es completamente imposible. En la demostración de tal imposibilidad se verá constituido el segundo principio rector de la existencia, el de realidad, que precisamente tendrá como cometido limitar la volición que, primariamente, anhela ser omnipotente.

Si bien este acto de cercenamiento del horizonte desiderativo acarrea consigo a la frustración, a juicio del autor este padecimiento es preferible frente al que brinda la falta de toda precaución, límite y condicionante que conlleva un principio de placer no constreñido<sup>2</sup>.

Este sufrimiento innato del hombre posteriormente se verá materializado en tres fuentes primordiales: el propio cuerpo, el mundo exterior y natural circundante y los vínculos humanos (Freud 1992: 77-79). Los dos primeros son en cierta medida de más fácil control

por parte de quien los padece. *Contrario sensu*, las relaciones intersubjetivas plantean para Freud las más acuciantes problemáticas, y los métodos para intentar resolverlas (con disímil grado de éxito) son numerosos.

La sociedad tiene la función de paliar el sufrimiento proveniente de sus tres respectivos orígenes. Ahora bien, la paradójica pregunta que se plantea en estas circunstancias es porqué el conjunto social, al ser también la forma más general del vínculo humano, no sólo es causa de soluciones sino también de problemas para sus integrantes. O dicho con otras palabras, ¿cómo es posible explicar que “...las normas que nosotros mismos hemos creado no habrían [...] de protegernos y beneficiarnos a todos” (Freud 1992: 85)?

Aquí entra en juego el doble papel de la cultura. Como vía de adaptación al medio externo cumple una función crucial, acelerando y aumentando las posibilidades iniciales con las que cuenta cada sujeto para tal propósito. No obstante lo cual, cuando se trata de visualizarla como un modo peculiar de “principio de realidad” que por ende limita el “principio de placer” inherente a la humanidad toda y a cada uno de sus representantes, la dificultad salta a la vista.

Esto se debe a que el conglomerado cultural, diferenciándonos de nuestros “antepasados animales” (Freud 1992: 88), no solamente sirve como protección frente al entorno, sino que al mismo tiempo regula, condiciona y da forma a las ligazones intersubjetivas. De esta manera ciertos lineamientos culturales son percibidos y recibidos como límites a una ambición desiderativa originariamente infinita, lo que en consecuencia indefectiblemente produce una circunstancia de ardua resolución, creando así el malestar.

Con relación a este tema Freud (1992: 87) hace una referencia con un cierto paralelismo hobbesiano: “...¿de qué nos vale una larga vida, si ella es fatigosa, huera de alegrías y tan afligente que no podemos sino saludar a la muerte como redentora?”. Hobbes (2001: 14-115) menciona en su *Leviatán* que “los hombres no encuentran placer, sino, muy al contrario, un gran sufrimiento, al convivir con otros allí donde no hay un poder superior capaz de atemorizarlos a todos... [...]...no hay sociedad... [...]...Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”. La diferencia es que mientras que en el *Leviatán* se describe la existencia humana en forma previa a la constitución de la sociedad e *ipso facto* del Estado, en *El malestar en la cultura* se realiza la misma operación pero adicionándole además su versión *ex post facto*, es decir con una *societas* conformada que posee a su vez instancias políticas de autorregulación.

Ello implica que, por más que se haya efectuado el pasaje del estado de naturaleza al estado político y civil, la realidad es que los límites que el hombre se autoimpone siguen dificultando la plena satisfacción de sus deseos, como se mencionara *ut supra*, y por consiguiente emerge la infelicidad<sup>3</sup>.

La salida hobbesiana del estado de guerra de todos contra todos, que se ve motivada por la aspiración a conservar la propia vida y hacerla más grata, implica la autoimposición de restricciones vía la intermediación del Estado (Hobbes 2001: 153), cuyo fin es precisamente evitar la muerte violenta (Hobbes 2001: 115). Ahora bien, y aquí radica lo paradójico de esta situación, estas condiciones con las cuales se constituye la sociedad *per se* y simultáneamente su esfera pública presentan tal incomodidad para algunos de sus miembros que éstos contemplan como salida precisamente a su deceso (Freud 1992: 87), es decir, a la causa por la cual pactaron con sus semejantes finalizar el estado de guerra de todos contra todos<sup>4</sup>.

Lo antedicho no implica afirmar que Freud ignorase las causas por las cuales se producía el establecimiento cultural de las instituciones que regulan las relaciones entre los seres humanos. Al contrario, a su parecer (Freud 1992: 108-109) definitivamente el hombre posee desde sus más antiguos comienzos una tendencia hacia lo maligno y la destructividad vacua y gratuita.

En consecuencia es oportuno referir que en *Das Unbehagen in der Kultur* se evidencian, además de los principios de placer y de realidad, otros dos movimientos rectores de la acción humana: la pulsión de vida o Eros y la pulsión de destrucción o Muerte (Freud 1992: 118). Y es sobre esta doble base que puede organizarse plenamente el relato freudiano de constitución social y la consiguiente aparición de la sintomatología ligada a la disconformidad expresa en residir en un marco socio-comunitario.

En el sexto apartado del escrito Freud (1992: 113-118) describirá la existencia de dos tipos de pulsiones: una tendiente a la vida y a la construcción de un mundo de objetos, relaciones con el otro y autorrealización personal, y otra completamente opuesta, que ambiciona la destrucción tanto de lo ajeno como de lo propio. Esta última es una inclinación natural y originaria del hombre hacia el mal, basada en la agresión. Y es ella el principal obstáculo al desarrollo de la cultura, incluso una vez efectuada la salida del *state of nature*, entendido como *state of war*.

¿De qué manera Freud complejiza el diseño hobbesiano? Pues bien, partiendo de la misma premisa de Hobbes, *homo homini lupus* (es decir de una concepción antropológica negativa, en el sentido de reparar en la existencia de ciertas características y cualidades que atentan contra la paz y las relaciones no violentas entre los ciudadanos), entiende que es la cultura en general<sup>5</sup> la que "...tiene que movilizarlo *todo* para poner límites a las pulsiones agresivas de los seres humanos" (Freud 1992: 109, cursivas nuestras).

Es decir que el enfoque no se remitirá meramente a los aspectos socio-políticos del fenómeno sino que, como corresponde a una perspectiva psicoanalítica, abordará a su vez los padecimientos (tanto internos como externos) manifestados por los individuos durante el mismo. El "paso cultural decisivo" (Freud 1992: 94) se da cuando se sustituye e poder de cada persona por separado, basado en la fuerza bruta y la más cruda violencia, por el de la comunidad, justificado en el derecho constituido colectivamente<sup>6</sup>.

El problema es que en este cardinal proceso de *bargaining* (negociación) el sujeto gana en seguridad pero pierde parte de su libertad, que fue “máxima antes de toda cultura”<sup>7</sup> (Freud 1992: 94). Es interesante remarcar que mientras que lo que en Hobbes concluye muy drásticamente, entendiendo que esta pérdida está plenamente justificada en el hecho de que su contraparte es la muerte violenta y directa, aquí despierta la justificación del ensayo, a fin de explicar el fenómeno de manera más matizada y progresiva.

Los “esfuerzos libertarios” (Freud 1992: 94) que continúan existiendo dentro de algunos hombres pueden ser de dos clases. O bien están en dirección de ampliar y enriquecer la matriz cultural existente, haciéndola en consecuencia más dúctil y sofisticada, atacando anomalías diversas que atentan en simultáneo contra ésta así como contra su persona, o por el contrario se ubican en algún “resto de la personalidad originaria [...] no domeñado por la cultura... [convirtiéndose] ...en base para la hostilidad hacia esta última” (Freud 1992: 94).

Aquí es en donde el mal, neutralizable por completo al momento de efectuar el contrato social en Hobbes (al menos al interior de la sociedad post-pacto), se inmiscuye dentro de la esfera socio-política en Freud. Su descripción de la personalidad permite contemplar la existencia de disonancias cognitivas y ambivalencias diversas presentes en un mismo sujeto<sup>8</sup>, complejizando así de forma exponencial la cuestión de cómo garantizar una convivencia pacífica basada en el mutuo acuerdo entre los hombres.

Siguiendo esta línea de pensamiento se contempla que el grado de libertad (tanto volitiva como de acción) con el que cuentan los individuos adentro del Estado y de la sociedad es mucho mayor en Freud que en Hobbes, lo que ubica a aquél en una mayor proximidad a filósofos contemporáneos del teórico de Malmesbury, como Baruch Spinoza (2004: 110, 129), quien en su *Tratado político* también le otorga cierta dosis de autonomía decisoria a los ciudadanos<sup>9</sup>.

En este momento del análisis freudiano por el contrario no se habla de una destrucción ya iniciada o en vías de constituirse en base al mismo principio fundador de la *societas* y de la *civitas*. No obstante lo cual la tensión está presente, ya que como remarca Freud (1992: 94) “...buena parte de la brega de la humanidad gira en torno a una tarea: hallar un equilibrio acorde a fines, vale decir dispensador de felicidad, entre esas demandas individuales y las exigencias culturales de la masa”.

¿Cómo es posible hallar dicho equilibrio? Para ver de qué modo Freud resuelve este interrogante primero es preciso detenerse en el siguiente: ¿Cómo se evidencia el contraste entre estas dos instancias, una desencajada fuerza libertaria que no quiere verse restringida, y otra generalizada a nivel comunitario que desea conducir a aquella dentro de los patrones que visualiza como merecedores de su admiración, apartándola de otros que por el contrario ameritan su más ferviente rechazo?



Pues bien, componentes culturales esenciales de la última corriente son la belleza, la limpieza, el orden, la higiene personal, que en su carácter de condiciones básicas de una existencia saludable en los planos físico y psíquico permiten fundar un orden esencial de los asuntos humanos que a su vez posibilita *a posteriori* tanto el desempeño y disfrute de actividades psíquicas superiores tales como la filosofía, la ciencia o el arte como así también la existencia pacífica, segura y afianzada de la comunidad como un todo (Freud 1992: 91-92).

*Au contraire*, a partir del impulso agresivo del hombre (Freud 1992: 117) pueden desprenderse características que atentarán contra todo el edificio socio-cultural descrito en el párrafo precedente. En efecto la suciedad, el desorden los vínculos sociales irregulares caracterizados por la violencia y la provocación constante frente al otro son las consecuencias de alguien que no quiere ceder un ápice de su autosatisfacción personal en pos de garantizar un entorno más seguro tanto para él como para quienes eventualmente conviven en torno suyo<sup>10</sup>. Existe incluso una “natural aversión de los hombres al trabajo” (Freud 1992: 80) a partir de la cual se desprenden las más agudas problemáticas societarias, ya que sin duda alguna la actividad laboral, en tanto constructora de un mundo de objetos, servicios y vínculos intersubjetivos, es un elemento primordial de una positiva y duradera coexistencia comunitaria.

Como se hiciera referencia *ut supra*, para Freud (1992: 109) la cultura debe movilizarlo todo para prevenir que la agresividad innata de los seres humanos y las características que lleva conexas, descritas en las líneas antecedentes, sea capaz de estar en condiciones de destruirla y, por consiguiente, de auto-destruirse ya que, como demuestran tanto las teorías contractualistas previamente mencionadas como así también el propio análisis que Freud lleva a cabo en *El malestar en la cultura*, no es posible que el hombre posea una vida plena de sentido por fuera de la sociedad<sup>11</sup>.

Los dos componentes más relevantes de la movilización emprendida por el proceso civilizatorio contra la agresividad del hombre son las ligazones libidinosas duraderas y el rol represivo del superyó que, al incentivar la sensación de culpa, redirige la violencia hacia el sujeto en vez de dejar que la misma llegue al entorno<sup>12</sup>.

En primer lugar la importancia que tiene el que los cimientos de una comunidad estén basados en vínculos libidinales establecidos entre sus miembros (Freud 1992: 118) salta a la vista: nada mejor que contrarrestar una poderosa pulsión basada en la violencia destructora con otra no menos intensa: el amor entendido tanto en su connotación erótico-sexual-genital como asimismo el sentimiento tierno que surge cuando se desvían las metas de satisfacción sexual directa (Freud 1990: 86-87). Tal como lo enuncia Freud (1990: 88): “...la masa se mantiene cohesionada en virtud de algún poder. ¿Y a qué poder podría adscribirse ese logro más que al Eros, que lo cohesionan todo en el mundo?”.

A partir de la disolución de la horda primitiva el amor de meta sexual directa funda nuevas familias, mientras que el de meta sexual inhibida crea fraternidades colectivas capaces de perdurar en el tiempo (Freud 1992: 97-100). Sin embargo el amor no solamente ayuda a fundar la civilización, sino que también se contraponen, al menos parcialmente, a la misma (Freud 1992: 100).

Ello se debe por una parte a que la familia no quiere que ninguno de sus integrantes se desprenda de su núcleo para pasar a integrar las unidades más grandes que conforman la sociedad como un todo (Freud 1992: 101). Por otra parte si la pulsión sexual no se ve limitada los vínculos amistosos establecidos podrían hallarse seriamente amenazados, ya que sustentan su existencia justamente en la transferencia sublimatoria de la libido hacia fines que excluyan la meta sexual directa (Freud 1992: 106). De esta forma para Freud (1992: 102) la cultura extrae de la sexualidad gran parte de su energía psíquica "...como un pueblo o un estrato de la población que ha sometido a otro para explotarlo".

Lo antedicho conlleva limitar las manifestaciones sexuales desde la misma infancia, uniformando la vida sexual y omitiendo las desigualdades de la "...constitución sexual innata y adquirida de los seres humanos" (Freud 1992: 102), coartando así en gran medida las posibilidades de placer y goce, y causando también una involución en lo que se refiere a la relación entre el sexo y la felicidad (Freud 1992: 103).

Finalmente en los apartados quinto y sexto de su trabajo Freud (1992: 105-118) se dedica a detallar cómo la cultura procede a extender (al menos en teoría) al amor a su máxima expresión, es decir, a toda la humanidad. Para salir del estado en el cual el hombre es un lobo del hombre se generan las más poderosas represiones en sentido contrario: el hombre debe ser amor para con su semejante. De ahí el lema "Amarás a tu prójimo como a ti mismo", que sin ser obra del cristianismo, es presentado como "...su mayor título de orgullo" (Freud 1992: 106).

Freud (1992: 106) se opone terminantemente a la simplicidad con la cual este criterio pretende autofundamentarse, ya que "si amo a otro, él debe merecerlo de alguna manera". Por ende menciona (Freud 1992: 106-107) que el ser humano desea primordialmente amar y defender a los que considera que le son próximos frente al entorno, estableciendo de entrada una concluyente distinción a la que resulta por ende muy difícil contraponerle el amor a la *humanitas*.

Y nuevamente, frente al mandato que exhorta a amar inclusive al enemigo, Freud (1992: 107-108) cita a la concepción antropológica negativa abordada párrafos atrás como el elemento a considerar para descartar a aquella consigna de las alternativas plausibles de ser fácilmente llevadas a cabo por las personas.

El hombre no es para el autor de *Das Unbehagen in der Kultur* naturalmente un ser político [*zoon politikon*] tal como lo afirmara Aristóteles, ni el animal social al que

hicieran referencia Séneca y Tomás de Aquino (Arendt 2004: 38), sino que por el contrario representa más bien un lobo que estaría en proceso de eliminar paulatinamente, si bien a desgano y con reticencias, sus características ofensivas en pos de garantizar su armoniosa convivencia con sus congéneres.

Entendiendo que “...está fuera de toda duda que las filosofías políticas funcionan concatenándose con imágenes específicas del hombre...” (Pandolfi 2007: 15), se hallan en torno a esta toma de posición de Freud mayores similitudes con planteos tales como los de Maquiavelo (1993: 67-68, 71), Hobbes, Spinoza, Kant y Schmitt, todas coincidentes en visualizar la existencia de un mal ontológicamente enraizado en el hombre, a partir del cual se construyen disímiles modelos de institucionalización social y política.

Esta operación implica incluir a Freud dentro del *corpus* del realismo político que emerge en la modernidad como rechazo a la práctica medieval de regular los asuntos terrenales en base a criterios provenientes del mundo “celestial” postulado por el cristianismo<sup>13</sup>. Frente a lo sagrado se glorifica lo profano, y en vez de priorizar el idealismo o el deber ser conductual se dará énfasis a los modos de comportamiento *de facto* existentes, a un “conjunto de reglas de juego sustentadas por un consenso social” (Romero 2003: 148-149) que se evidencia en la práctica.

Si los componentes esenciales de la doctrina realista son tanto “el reconocimiento de algunas constantes antropológicas [...] y de la lógica antagónica (amigo-enemigo) de la política” (Portinaro 2007: 37) evidentemente la visión freudiana cumple acabadamente ambos requisitos. No obstante lo cual no define al Estado simplemente en su rol represivo (Portinaro 2007: 43) sino que a su vez le asigna, en tanto parte del complejo socio-institucional de la cultura, valores positivos de formación e integración de los individuos.

Luego de este planteo quedan claras las razones por las cuales Freud no puede hacer reposar la represión de la pulsión agresiva solamente en los lazos libidinales, necesitando así recurrir a una segunda instancia, presente esta vez dentro de cada sujeto, a fin de eliminar por completo la violencia y la maldad innatas de la humanidad<sup>14</sup>.

La represión de la agresividad por intermediación del superyó es la segunda vía utilizada para salir de la aporía subyacente al contrato social *sui generis* planteado por el fundador del psicoanálisis, ya que evidentemente las relaciones intersubjetivas de índole libidinal o tiernas no son suficientes por sí mismas para detener la vocación marcada de los sujetos por la *Gewalt*.

A partir del séptimo apartado de *Das Unbehagen in der Kultur* Freud (1992: 119) explica que “la agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio”. Este “regreso” de la pulsión agresiva hacia el sujeto será conducido por una instancia psíquica particular, contrapuesta al resto del

yo, denominada superyó, entendida como conciencia moral, la cual "...esta pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho [...] en otros individuos, ajenos a él" (Freud 1992: 119).

La tirantez creada entre el superyó represor y el "...yo que le está sometido" se denomina "conciencia de culpa" (Freud 1992: 119). He aquí cómo quien escribiese *Psicología de las masas y análisis del yo* resuelve el problema de una agresividad humana inicialmente irrestricta, articulando a las *liaisons* libidinales una instancia inmanente al sujeto de la cual éste no puede evadirse bajo ningún aspecto, ya que es parte de sí: "...ante el superyó nada puede ocultarse, ni siquiera los pensamientos" (Freud 1992: 121).

El sentimiento de culpa posee dos orígenes: la angustia que surge en primer lugar frente a la autoridad (externa y parental), que genera en el sujeto la disposición a no satisfacer sus pulsiones, y en segundo lugar frente al superyó (obviamente interno) que implementa la punición (Freud 1992: 123).

Cual "guarnición militar en la ciudad conquistada" (Freud 1992: 120) el superyó funciona en base a una culpa generada no por una distinción propia entre lo que se considera bueno y malo, sino (en un primer momento) por el temor a carecer de afecto, a perder amor, es decir una angustia de índole "social" (Freud 1992: 120-121). Este comportamiento, corriente en los niños frente a los padres, se replica con referencia a los adultos y la "comunidad humana global" (Freud 1992: 121), que desempeña una función análoga al rol paterno. Es decir que, por temor a estar excluidos del conjunto comunitario de pertenencia, los hombres convienen en limitar sus ambiciones volitivas en general, sobre todo las relativas a la pulsión destructiva, a los efectos de seguir formando parte de un tejido social que los dota de una identidad y una posición [*status*] en un mundo compartido.

Es más, mediante una dinámica que se retroalimenta por sí misma, en una etapa ulterior de desarrollo la represión superyoica se acrecienta, lo que implica que cuanto más obediente o "virtuosa" sea una persona mayor será el grado de censura y castigo que ejerza sobre sí misma. Contrariamente a lo que podría suponerse (cuanto más deseos destructivos se posean se los debería atacar con mayor celeridad y empeño) solamente cuando se ha alcanzado un gran despliegue de esta instancia psíquica la misma cuenta con el grado de autonomía operatoria que incrementa exponencialmente el alcance y la magnitud de sus tareas.

Por ello Freud (1992: 121-123) señala que el virtuoso es quien se reprocha más severamente, situación idéntica en el caso de quien fracasa en sus relaciones con el mundo exterior, ya que mientras poseía buenos resultados su conciencia moral estaba relajada, pero ante la frustración se autosanciona ya que equipara al entorno con la instancia parental.

La situación deviene un *in crescendo* constante de autocuestionamientos, ya que la satisfacción que otorgaba el conservar el amor de los progenitores, obtenida cuando al renunciar a la agresividad, aquí no existe como tal: el sujeto continúa sintiéndose culpable aun cuando no haya obrado incorrectamente de acuerdo a su superyó, ya que se equipara la mala acción a una intencionalidad malvada (Freud 1992: 123-124). Es por esto que, una vez creada la conciencia moral, ésta demandará de forma infinitamente incremental renuncias a la satisfacción de deseos por parte del sujeto (Freud 1992: 124). Una vez iniciado el mecanismo de la moralidad superyoica éste adquirirá grados mayores de autonomía, buscando aumentar su funcionamiento y poderío.

Esto explica la gran intensidad de este juego de fuerzas represivas disuasorias existente tanto en la dinámica inter- como intra-subjetiva. El volcar la agresividad hacia afuera disminuye tensiones internas del individuo (Freud 1991: 194), lo cual explica claramente el porqué de tanta violencia y enfrentamientos existentes: todos ellos cumplen una función catártica respecto a un yo que o no puede o no desea contener su ímpetu destructivo.

Por otra parte si la pulsión de muerte permanece dentro de la persona (Freud 1991: 194) la acción superyoica para detenerla debe ser de igual o mayor envergadura, lo cual a su vez permite entender la relevancia que la culpa posee para impedir el recrudescimiento de las actitudes irascibles o coléricas. Sendas alternativas generan inevitablemente malestar en quien las padece: si se obra impulsiva e iracundamente se sabe que *a posteriori* el superyó enfatizará la culpabilidad por haber causado semejantes actos, mientras que si estos son reprimidos *a priori*, es decir antes de ser llevados a cabo, igualmente esta operación debe efectuarse con tanta fuerza (la necesaria como para restringir este impulso libertario adverso al proceso cultural al que se hiciera referencia en instancias previas de este trabajo (Freud 1992: 94) que inevitablemente se estará causando la sensación de frustración y desidia conexas a cancelar por completo y de manera voluntaria la satisfacción de un deseo, creando "...una desdicha interior permanente, la tensión de la conciencia de culpa" (Freud 1992: 123).

En definitiva, ligazones libidinales y culpa generada por la conciencia moral superyoica son complementarias. Su función es limitar la agresión que proviene de los sujetos, haciendo más pacífica la vida en sociedad. Cual mecanismo de relojería Freud articula ambas piezas de su estrategia disuasoria respecto a la pulsión de destrucción a fin de que sea más fácilmente visible para el proceso cultural en general el camino a seguir.

### Violencia y política, psicología y antropología: aporías, dilemas y persistencias

El dilema hasta aquí explorado en *El malestar en la cultura* es protagonista de multiplicidad de debates a lo largo de la historia de la teoría política. Estableciendo que "...si hubiera una ciudad formada toda ella por hombres de bien, habría probablemente lucha por no gobernar..." Platón (1193: 45) parte de una presuposición ontológica para a partir de allí fundamentar cómo es posible establecer un régimen justo que no se base,

*contrario sensu* a lo postulado por Trasímaco en *La República*, en "...lo que conviene al más fuerte" (Platón 1993: 31). Esta referencia permite visualizar la dicotomía en la que la filosofía política estará inmersa de allí en más.

Por una parte es necesario el establecimiento de un orden que sea justo en consideración a la ontología *de facto* dada. Por otra parte, no obstante la vocación pretendida de fidelidad a la empiria previamente anunciada, se construirán estados ideales tanto en la antigua Grecia (Platón 1993) como en la Edad Media (San Agustín 1991) y en el Renacimiento (Bacon 1999, Campanella 1999, Moro 1993).

Estas dos corrientes de pensamiento, que tal como se afirmara con anterioridad son denominadas idealismo y realismo políticos (Portinaro 2007), enfrentan el problema de la *Gewalt* e intentan resolverlo de disímil forma. Mientras que la primera postula un "deber ser" que es imperioso alcanzar a los efectos de neutralizar la agresión, sin importar si dicho estadio efectivamente pueda alguna vez darse en la realidad, la segunda por el contrario parte de lo que considera es la situación efectiva para a partir de allí proponer alternativas para paliar el conflicto de manera total o al menos parcial. No obstante lo cual, y a pesar de su declarada fidelidad a lo real que la distinguiría de la vertiente idealista (Portinaro 2007: 37-43, Schmitt 2001: 207), ésta también recae en definiciones normativas sobre la condición humana de corte negativo o pesimista que no necesariamente se evidencian siempre de la misma manera.

Las dificultades también se suceden en lo que se refiere a la pacificación. Para el idealismo ésta se dará de manera casi automática en base a una naturaleza humana no beligerante, por lo que no habrá inconveniente alguno tanto en establecer el Estado como en que se mantengan relaciones armónicas entre sus integrantes con posterioridad. Esta sencilla y doble solución es imposible de plantear para el realismo, que requiere una *violence* fundacional irrestricta (la del estado de naturaleza) ante la carencia de instituciones para así proceder a crearlas (a veces recurriendo a medios violentos para tal fin). Una vez efectuado este primer paso el complejo institucional se ve obligado, más allá de las ventajas que la nueva situación de tranquilidad les ofrece a los ciudadanos, a continuar vigilándolos a fin de en primera instancia prevenir y eventualmente castigar a quienes infrinjan ese *status quo*.

Como puede verse la primera solución es efectivamente "idealista" en el sentido de plantear una comunidad carente por completo de conflictos que involucren un potencial recurso a la violencia por parte de algunos de sus integrantes. En el segundo caso esta percepción es compartida, pero ciertos exponentes han exacerbado el temor a la insurrección hasta el extremo de recortar libertades civiles básicas (Hobbes 2001), censurar el derecho a la revuelta contra el gobernante o directamente clasificar a los ciudadanos como una masa sometida que solamente puede aclamar al líder, careciendo de voluntad propositiva autónoma (Schmitt 2002: 22, 2003: 100). Evidentemente el control total tiene sus costos, y son precisamente ciertas garantías consagradas en los actuales estados de derecho democráticos las que se ven cercenadas ante la amenaza de algún peligro interno que involucre la coerción.

No todos los pensadores compartieron alguna de sendas posturas. En los albores de la modernidad Maquiavelo (2004: 82) distinguía entre una violencia positiva para la fundación del Estado (violencia para componer) y otra que solamente sirve para anular cualquier esfuerzo positivo del ser humano (violencia para destruir). Idéntica categorización elaborará Hannah Arendt, quien visualiza a la violencia en el comienzo de las revoluciones (Arendt 1992) mientras que ésta por el contrario se registra en diversidad de fenómenos (Arendt 1972) tanto dentro como fuera del ámbito nacional. Karl Marx, por su parte, se referirá a la violencia como partera de la historia, dentro de la primera alternativa propuesta por Maquiavelo. Numerosos autores y actores inspirados por aquél suscribirán de esa manera a esa perspectiva.

Ya sea revalorizando el rol que los intelectuales poseen en la revuelta (Gramsci 2000), estipulando cómo una cadena equivalencial de significantes puede legitimar el combate frente a una alteridad que se encuentra en posición hegemónica (Laclau y Mouffe 2004), sosteniendo que el desacuerdo es un elemento fundamental del espacio público y que la verdadera democracia se contrapone al poder policial del Estado (Rancière 2007) o valorando al “acontecimiento” local que debe generarse en respuesta al “régimen de lo Uno” (Badiou 2007: 52), el marxismo y el posmarxismo encuentran en diversas instancias violentas espacios de generación de un poder alternativo, o contrapoder, que a su parecer cuenta con los caracteres de justicia necesarios para la existencia comunitaria.

Obviamente este recurso a la fuerza también existe en corrientes de pensamiento conexas a las previamente presentadas, como la exaltación de la lucha poscolonial visible en Fanon (2001) o la defensa del sindicalismo revolucionario llevada a cabo por Georges Sorel (2005) en *Reflexiones sobre la violencia*.

Es este proyecto, consistente en establecer un nuevo régimen político en base a la conquista del poder por medios violentos, el que será puesto en práctica en numerosas ocasiones durante el siglo XX. El fascismo, el nazismo y el comunismo son las tristemente célebres ideologías que, mediante figuras como Mussolini, Hitler y Stalin, darán forma a los regímenes totalitarios (Arendt 1994, Ebenstein 1965, Gentile 2005, Hermet 1991, Traverso 2001).

El problema con la diferenciación efectuada por quien escribiera *El príncipe* estriba en que el criterio de diferenciación de la tipología violenta es completamente subjetivo: algunos opinarán que determinados *violent means* serán útiles para establecer una nueva y anhelada forma de politicidad, mientras que para otros esos mismos instrumentos conducen irremisiblemente a la catástrofe.

Cualquier intento por utilizar la violencia en la esfera pública es entonces eminentemente controversial. Y debido a que los asuntos humanos en general, y los políticos en particular, no pueden compartir los criterios epistémicos de las ciencias exactas, cualquier distinción categórica al respecto, por más matices que efectúe (como intentaron

Maquiavelo y Arendt al abogar por una violencia *ad hoc*, es decir admisible en determinados casos especiales en los que se funde un nuevo régimen político), no deja de ser completamente arbitraria.

Parecería ser en consecuencia que el fantasma de la violencia no puede ser conjurado de otra manera que no sea la realista, expulsándolo fuera de las fronteras nacionales, reprimiendo hacia el interior cualquier empleo que del mismo efectúen individuos o grupos particulares y concentrándolo en determinadas instituciones encargadas en exclusivo de su manejo y control (fuerzas militares, policiales y de seguridad).

No es casual así que la definición más firmemente establecida sobre la estatalidad sea aquella formulada por Max Weber en *Economía y Sociedad*, la cual hace referencia al Estado como aquél que detenta el monopolio legítimo de la violencia (Weber 2008: 45).

La apreciación weberiana, más allá de su originalidad, no deja de ser una nueva reafirmación de las premisas ya establecidas por Hobbes casi 300 años antes, si bien adaptadas al siglo XX: es imperioso eliminar por completo la violencia irrestricta entre los hombres, so pena de perder las condiciones mínimas de seguridad que posibilitan la convivencia diaria.

Weber y Freud fueron contemporáneos. Las exhortaciones presentes en *Economía y Sociedad* (publicado en Alemania en 1921 con posterioridad a la muerte de su autor) así como *El malestar en la cultura* (1929-1930) y en *¿Por qué la guerra?* (1932-1933) pueden interpretarse de forma compatible. Así, el intento weberiano por precisar los alcances, competencias y límites de la estatalidad en medio del colapso de ciertas naciones (los imperios Alemán, Ruso, Austro-Húngaro y Otomano) y el surgimiento de otras puede verse como la elaboración de ciertas líneas directrices que deben ser tomadas en cuenta a la manera de un tipo ideal (Weber 1997: 88), a los efectos de evitar catástrofes y cambios tan drásticos como los que había atestiguado.

De esa manera se entiende que a partir de la modernidad comience una nueva forma “racionalizada” del ejercicio de la coerción, regulada por una cantidad de leyes y disposiciones consensuadas por representantes del electorado. Esto implica que son los ciudadanos mismos los que voluntariamente suscriben a esta limitación porque saben cuáles son los costos a pagar en caso de querer poseer un grado mayor de libertad en el uso de la fuerza que el que les es concedido al interior del Estado.

Sigmund Freud, continuando con la meta de dar por finalizado el proyecto securitario del contractualismo, elabora ciertas líneas directivas que a partir de la *psyche* humana permiten tanto comprender más acabadamente la problemática como encontrar nuevas vías para encararla. Tal como se sostuviera previamente, es Freud el que propone con gran radicalidad cómo se puede estar inconforme aun estando constituido el espacio



público en base a una combinación de insatisfacciones personales, culturales y sociales, derivadas de la pulsión de agresión.

Mientras Rousseau descarta que la voluntad general de la ciudadanía pueda, una vez elaborado el contrato social, tanto contradecirse a sí misma como desconocer o ignorar parte de sus ambiciones (Rousseau 1993: 103), en *Das Unbehagen in der Kultur* puede observarse cómo, al estar la cultura y las pulsiones de Eros y Muerte en sobredeterminación recíproca, es posible que aparezcan la ambigüedad y la disonancia cognitiva, incidiendo así en el origen de la agresividad al interior del Estado, incluso en sujetos que hubiesen estado plenamente a favor de la creación de éste originalmente.

En este tipo de situaciones opera la no sublimación de las voliciones ligadas principalmente a la agresividad. La cultura trata por un lado de combatirlas, precisamente canalizando esta energía libidinal (Freud 1990: 86) hacia los propósitos inspirados por la pulsión erótica, pero por el otro se encuentra en parte determinada por las mismas ya que necesita de esta motivación energética para poder actuar en el mundo. Será este proceso dado en el desarrollo de la civilización el que, de forma gradual pero constante, terminará por erradicar la violencia de las relaciones humanas, tal como se expresa en *Warum Krieg?*

Es posible aducir aquí un cierto simplismo tanto en esta visión optimista de Freud como en la explicación del fenómeno cultural en pleno. En el primer caso es posible preguntar de qué manera, siendo las pulsiones de Eros y Muerte elementos inherentes al ser humano, será posible controlar acabadamente las manifestaciones de esta última.

Si bien es viable plantear un monitoreo exponencialmente mejorado de la agresividad, para poder tanto prevenir las formas en que puede plasmarse en la realidad como intervenir para refrenarla y reducirla en el caso que se hubiesen generado hechos por ella inspirados, su eliminación absoluta es irrealizable, ya que implica el exterminio *per se* del hombre. En este sentido el origen del mal estará siempre presente, no existiendo nunca garantías absolutas sobre su ausencia tanto en el aspecto intra como interestatal.

Debe aclararse que Freud estaba lejos de establecer una teoría esencialista o completamente determinada de lo social y lo político en base a ciertos patrones psicológicos. No obstante lo cual en base a esta extensión y extrapolación de sus premisas a la teoría política en general y a la hipótesis contractualista en particular su modelo adquiere ciertas rigideces del estilo de las hasta aquí analizadas, en razón de ser confrontado a un horizonte de ardua explicación como el de la violencia intersubjetiva. Eso es lo que provoca que la teoría presente en *El malestar en la cultura* le adjudique a ésta atribuciones que, con cierta dosis de utopismo teniendo en cuenta a la agresividad y su ontológica irreductibilidad, apuntan hacia su potencial supremacía sobre el aspecto tanático de la humanidad.

Sin embargo, como corolario a estas reflexiones y en justicia al autor estudiado, los propósitos freudianos para entender a la cultura, la política y la sociedad no son idénticos a los de un científico o un teórico político. Por eso mismo la intención de este trabajo fue el recuperar los elementos subyacentes al *corpus* bibliográfico freudiano útiles para entender el tema.

## Conclusión

Hacia el final de *El malestar en la cultura* Freud (1992: 128) explica que existe un impulso erótico inherentemente cultural que "...ordena a los seres humanos unirse en una masa estrechamente atada", hecho que solamente puede alcanzarse vía el aumento del sentimiento de culpa, lo cual explica las percepciones de infelicidad [*Unglück*], malestar [*Unbehagen*] y *discomfort* existentes en la sociedad. Siendo aquél sentimiento "...el problema más importante del desarrollo cultural" (Freud 1992: 130), que crea a su vez un gran déficit de dicha, sorprende cuan poderosa debe ser la vocación de los hombres por convivir cotidianamente, causando así la molesta situación descrita precedentemente. Y es que esta ambición es a su vez "...una condición difícilmente evitable y que debe ser cumplida en el camino que lleva al logro de la meta de dicha" (Freud 1992: 135), por lo que es posible colegir que todo el sacrificio pulsional al que la humanidad se somete en su existencia responde al objetivo de obtener una gratificación mayor sustentada precisamente en el vivir junto a los otros.

Freud evita emitir un juicio categórico sobre este tópico, y simplemente acota que sin la decisión de integrarse en una comunidad "...*acaso* todo iría mejor" (Freud 1992: 135, cursivas nuestras). Esta expresión dubitativa del autor no arroja certezas sobre el curso alternativo de acción. Es decir que tampoco una humanidad desasociada podría ser dichosa en forma absoluta, sino que a lo sumo presentaría hipotéticamente menores niveles de desdicha en el dudoso caso que pudiese materializarse.

Dejando de lado esa utópica sociedad paralela, el creador del psicoanálisis se permite ofrecer sus más íntimos pronósticos en las últimas líneas del ensayo. Observando que los hombres cuentan, debido al dominio de la técnica sobre la naturaleza, la posibilidad de causar un exterminio masivo de la humanidad<sup>15</sup>, Freud (1992: 140) estima impredecible el resultado de la pugna entre Eros y Muerte.

Escribiendo en los turbulentos años comprendidos entre 1929 y 1933, tanto en *El malestar en la cultura* como en *¿Por qué la guerra?* Freud (1991: 198, 1992: 138) reconoce la inferioridad de condiciones en las que se encuentra quien opta por el pacifismo frente a aquél que no ha arrojado aún las armas pero aún no oculta su empeño en difundir la lógica con la que cuenta la primera alternativa, ya que solamente es ella la que permite que los hombres continúen con vida.

La lucha entre las pulsiones de amor y de destrucción lo abarca todo: al individuo, a la humanidad y a la vida orgánica en general (Freud 1992: 135). Mientras que un contemporáneo escribía que “jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie” (Benjamin 2002: 114), Freud entiende que se cierne una oscura sombra sobre su época, y por ello el rol del proceso cultural no es otro que el impedir el surgimiento de la debacle: “...todo lo que promueva el desarrollo de la cultura también trabaja contra la guerra” (Freud 1991: 198).

Estando próximo a la consagración de Adolf Hitler en el poder, Freud se permite cierto optimismo dentro del lúgubre contexto histórico que lo rodeaba, considerando en el último párrafo de *Warum Krieg?* Que “...la justificada angustia ante los efectos de una guerra futura haya de poner fin a las guerras en una época no lejana” (Freud 1991: 198).

Ciertamente la guerra futura que se produjo fue devastadora. Su impacto, paradójicamente, contribuyó a reducir tanto la cantidad de participantes involucrados en futuras contiendas interestatales como la cantidad de dichos conflictos, si bien no se eliminarían ni los mismos ni aquellas contiendas que se evidencien al interior del Estado. Las armas de aniquilación total intuidas por Freud no volvieron a usarse luego de 1945 y, aun existiendo alternativas armamentísticas letales y devastadoras, lo cierto es que hasta el momento la tasa de bajas militares y civiles de la Segunda Guerra Mundial, la más alta de cualquier combate registrado, no se ha repetido.

Las dos vías planteadas por Freud para contener la agresión pueden caracterizarse como la del afecto y la de la violencia que, contra el propio sujeto, implementa el superyó. Ambas aspiran, al complementarse, producir una sociabilidad armoniosa. Quizás la desproporcionada fuerza que la pulsión de Muerte desplegó entre 1939 y 1945 haya dejado una marca imborrable que, sin detenerla del todo, alcance para garantizar que de manera paulatina pero constante el proceso cultural primará por sobre la violencia, procurando que sean la paz y Eros los rectores del destino del ser humano.

### Bibliografía

Arendt, Hannah (1972): “Civil Disobedience” y “On Violence”, en *Crises of the Republic*. Orlando, Harcourt and Brace.

Arendt, Hannah (1992). *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza.

Arendt, Hannah (1994): *The Origins of Totalitarianism*. New York, Harcourt.

Arendt, Hannah (2004): *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós.

Aristóteles (1993): *Política*. Barcelona, Altaya.

Bacon, Francis (1999): *Nueva Atlántida*. Barcelona, Abraxas.

Badiou, Alain (2007): *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires, Nueva Visión.

Benjamin, Walter (2002): “Tesis sobre la filosofía de la historia”, en *Ensayos I*. Madrid, Editora nacional.

Campanella, Tomasso (1999): *La ciudad del Sol*. Barcelona, Abraxas.

Ebenstein, William (1965): *El totalitarismo*. Buenos Aires, Paidós.

Eco, Umberto (2006): *Historia de la belleza*. Barcelona, Lumen.

Eco, Umberto (2008): *Historia de la fealdad*. Barcelona, Lumen.

Elias, Norbert (1989): *El proceso de civilización*. México, Fondo de Cultura Económica.

Elster, Jon (1995): *Psicología política*. Barcelona, Gedisa.

Fanon, Frantz (2001): *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Freud, Sigmund (1986): *Obras completas. Tomo XII. “Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente” (caso Schreber), trabajos sobre técnica psicoanalítica, y otras obras (1911-1913)*. Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, Sigmund (1988): *Obras completas. Tomo XIII. Tótem y Tabú y otras obras (1913-1914)*. Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, Sigmund (1990): *Obras completas. Tomo XVIII. Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*. Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, Sigmund (1991): *Obras completas. Tomo XXII. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, y otras obras (1932-1936)*. Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, Sigmund (1992): *Obras completas. Tomo XXI. El porvenir de una ilusión, el malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*. Buenos Aires, Amorrortu.

Gentile, Emilio (2005): *La vía italiana al totalitarismo. Partido y Estado en el régimen fascista*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Gramsci, Antonio (2000): *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Hermet, Guy (1991): *Totalitarismos*. México, Fondo de Cultura Económica.

Hobbes, Thomas (2001): *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid, Alianza.

Kant, Immanuel (2003): *¿Qué es la ilustración?* Madrid, Alianza.

Kant, Immanuel (2004): *Hacia la paz perpetua. Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. Buenos Aires, Ladosur.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2004): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. México, Fondo de Cultura Económica.

Locke, John (2002): *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires, Losada.

Maquiavelo, Nicolás (1993): *El príncipe*. Barcelona, Altaya.

Maquiavelo, Nicolás (2004): *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires, Losada.

Marx, Karl (2002): *El capital. Tomo I. Vol. III*. México, Siglo XXI.

Moro, Tomás (1993): *Utopía*. Barcelona, Altaya.

Onfray, Michel (2009): *El sueño de Eichmann*. Barcelona, Gedisa.

Pandolfi, Alessandro (2007): *Naturaleza humana*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Platón (1993): *La República*. Barcelona, Altaya.

Portinaro, Pier Paolo (2007): *Realismo político*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Rancière, Jacques (2007): *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Romero, José Luis (2003): *Crisis y orden en el mundo feudoburgués*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Rousseau, Jean Jacques (1993): *El contrato social*. Barcelona, Altaya.

Rousseau, Jean Jacques (1998): *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid, Tecnos.

Sabine, George H. (2003): *Historia de la teoría política*. México, Fondo de Cultura Económica.

San Agustín (1991): *La ciudad de Dios*. Barcelona, Altaya.

Schmitt, Carl (1990): *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires, Struhart.

Schmitt, Carl (2001): “El concepto de lo político”, en Orestes Aguilar, Héctor (comp.), *Carl Schmitt. Teólogo de la política*. México, Fondo de Cultura Económica.

Schmitt, Carl (2002): *Sobre el parlamentarismo*. Madrid, Tecnos.

Schmitt, Carl (2003): *Teoría de la Constitución*. Madrid, Alianza.

Sorel, Georges (2005): *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid, Alianza.

Spinoza, Baruch (2004): *Tratado político*. Madrid, Alianza.

Strachey, James (1991): “Nota introductoria”, en Freud, Sigmund, *Obras completas. Tomo XXII. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, y otras obras (1932-1936)*. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 181-182.

Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comps.) (1992): *Historia de la filosofía política*. México, Fondo de Cultura Económica.

Traverso, Enzo (2001): *El totalitarismo. Historia de un debate*. Buenos Aires, Eudeba.

Weber, Max (1997): *The methodology of the social sciences (1903-1917)*. New York: Free Press.

Weber, Max (2008): *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.

---

\* Los puntos de vista del autor no necesariamente representan la posición de la Universidad del CEMA.

<sup>1</sup> La teoría contractualista establece en general diversas estrategias para salir de la situación de guerra de todos contra todos que caracteriza al Estado de Naturaleza. Hobbes (2001) explica en su *Leviatán* como los hombres pactan a fin de poder acabar el escenario de violencia irrestricta entregando la casi totalidad de sus derechos (salvo el de defender a toda costa su propia vida) al soberano. Locke (2002) le adjudica a la sociedad civil, una vez constituida, un poder mayor sobre el gobernante que el filósofo de Malmesbury, incluyendo la posibilidad de su eventual destitución. Por su parte Rousseau duplica los momentos necesarios para arribar a una comunidad humana armónica: un pacto espurio, por medio del cual se establece la propiedad privada dando así origen a la corrupción y a la voluntad indiscriminada de dominio de un sujeto sobre otro u otros (Rousseau 1998), y un posterior contrato social (Rousseau 1993) que finalmente pondrá fin a las desigualdades haciendo confluír todas las aspiraciones en una única fuerza

---

motriz: la voluntad general. Se entiende que la perspectiva freudiana de *El malestar en la cultura* representa una visión original sobre como esta “salida” del estado de naturaleza puede evidenciarse.

<sup>2</sup> Ello no implica por cierto que se esté condenando al hombre a una existencia por entero infeliz o incómoda. De hecho Freud (1992: 83) recalca que por más que dicha búsqueda sea irrealizable no debe abandonársela bajo ningún punto de vista porque a partir de la misma puede ponerse en movimiento cada particular “teleología vital”, es decir cada exploración individual por encontrarle una significación a su propia y única existencia. De esta manera una vida sin goce o gratificación alguna se encontraría peligrosamente cercana a (o directamente inmersa en) lo patológico, ya que “...el resorte de todas las actividades humanas es alcanzar dos metas confluyentes, la utilidad y la ganancia de placer” (Freud 1992: 93).

<sup>3</sup> Por razones expositivas se desea omitir aquí la primera parte de la explicación freudiana sobre la socialización del hombre, consistente en la hipótesis desarrollada *in extenso* en *Tótem y tabú* (Freud 1988), también retomada por el autor en otras de sus obras (Freud 1990: 111-121). Por ejemplo en *En torno a una cosmovisión* hace referencia a “...las luchas sobrevenidas desde el comienzo de la historia entre las hordas humanas separadas por pequeñas diferencias” (Freud 1986: 163) así como al animismo y al Tótem-Dios-Padre (Freud, 1986: 150-152) como fundador de la religiosidad contemporánea ante la sensación de despojo sufrida por el adulto en su vida cotidiana. En *¿Por qué la guerra?* Se menciona el “estado originario” de la humanidad en el cual imperaba la fuerza bruta o muscular en la pequeña horda de seres humanos, mientras que posteriormente se dará paso a aquella otra vehiculizada por el poder de las armas y la técnica (Freud, 1991: 188). La definición del hombre como “animal de horda” [*Hordentier*] (Freud 1990: 115), vinculada en *Psicología de las masas y análisis del yo* al instinto gregario observado primariamente por Trotter, busca describir la fundación de la exogamia, principio básico de origen de la sociedad, mediante el aniquilamiento del padre omnipotente (figura totémica *par excellence*), socializando entre los hermanos a las mujeres que otrora aquél monopolizara, sabiendo así que aun cuando poseyeran ellos mismos la voluntad de constituirse en nuevos tótems el mecanismo podría repetirse en forma simple e indefinida, por lo cual la existencia social estaba garantizada. Se decidió omitir esta explicación del cuerpo principal del trabajo debido a que su objetivo no es detenerse en ese estadio pre-exogámico, sino focalizarse en el momento en el cual se efectúa el contrato social, instante claramente posterior a la hipótesis freudiana aquí descrita. Para ello se aplicarán términos utilizados por la teoría contractualista (tales como estado de naturaleza, estado de guerra, guerra de todos contra todos, contrato social, etc.) que, a pesar de no haber sido empleados por Freud, no obstante guardan interés respecto a los propósitos de contraste teórico expresados en la introducción.

<sup>4</sup> Podría decirse irónicamente que el hombre conforma el contrato social para evitar las chances de sufrir un drástico e indeseado fallecimiento y a cambio de ello obtiene las motivaciones necesarias para buscar finalizar sus días *motu proprio*.

<sup>5</sup> Freud (1992: 60) utilizaba indistintamente los términos cultura y civilización, más allá de la polémica en torno a la mayor raigambre germana del primero frente a la influencia anglo-francesa del segundo. Como sostiene en *El porvenir de una ilusión*: “Omito diferenciar entre cultura y civilización” (Freud 1992:6). Sin embargo, como destaca James Strachey (1991: 182) en su “Nota introductoria” a *¿Por qué la guerra?*, es probable que el vocablo *Kultur* le posibilitara al fundador del psicoanálisis una mayor interrelación con el carácter procesual con el que Freud evaluaba que se daba el desarrollo del hombre a lo largo del tiempo, hablando así, como nuevamente remarca Strachey en la catorceava nota al pie de *En torno a una cosmovisión*, de la noción de “proceso cultural”, la cual estaría íntimamente asociada a la represión gradual pero constante tanto de la pulsión agresiva como de la sexualidad en general (Freud 1986: 165, 1992: 59-63). Para un acabado estudio sobre esta temática véase *El proceso de civilización* de Norbert Elias (1989).

<sup>6</sup> En *¿Por qué la guerra?* Freud (1991:187-189) también interpreta la salida del estado de naturaleza (aun cuando, como se aclarase previamente, no se refiere al mismo utilizando dicho término) como un traspaso de la violencia [*Gewalt*] individual a una de índole colectivo-comunitaria, auto-constituida en el derecho y que a su vez se mantiene unida a lo largo del tiempo mediante ligazones libidinales. Éste punto volverá a ser abordado luego en el presente trabajo.

<sup>7</sup> Si bien en esta sección de *El malestar en la cultura* se alude a la restricción cultural de la libertad, en realidad esta última distaba de ser generalizada en el *state of nature* freudiano. Basándose en la hipótesis de la horda primitiva, Freud (1992:112) estima que sólo el padre totémico de ésta era el que disfrutaba de todos los beneficios de su posición de poder, mientras que el resto de los miembros a su cargo se hallaba sometido a su arbitrio. Por lo tanto a partir de estas apreciaciones puede comprenderse que el único que renuncia a la “libertad máxima” mencionada (Freud 1992: 94) es el líder de la horda, en tanto que los demás componentes de esta última accederán a mejores condiciones de vida al participar de la dinámica cultural (sólo los hijos son los que estarían sacrificando sus posibilidades de convertirse en potenciales nuevos líderes totémicos, pero evidentemente en la hipótesis freudiana sus aspiraciones crearían una insostenible situación de rivalidad fraticida por el dominio, lo cual llevaría nuevamente a una sublimación de las pulsiones de agresividad existentes a través del proceso cultural).



---

<sup>8</sup> Freud (1992: 128) hace referencia en este texto al “conflicto innato de ambivalencia”, mientras que en *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud 1990: 96-97) explica que el “sentimiento de ambivalencia” surge cuando se es hostil hacia personas que se ama, en vistas de que hasta dentro de vínculos con un alto grado de intimidad pueden surgir conflictos de intereses. Elster (1995: 23) también estudia en el libro *Psicología política* el rol que las disonancias cognitivas cumplen en los fenómenos que acontecen en el espacio público y gubernativo.

<sup>9</sup> Para Spinoza (2004: 129) el Estado es instaurado “...por una multitud libre y no [...] adquirido por derecho de guerra sobre esa multitud”, lo que hace que mientras los gobernantes preserven los principios por los cuales racionalmente se efectivizó la constitución del conglomerado socio-estatal los gobernados validarán (es decir legitimarán) su ejercicio del cargo. En caso contrario (Spinoza 2004: 113) disminuyen los lazos que ligan a los hombres entre sí y la sociedad incrementa los motivos de temor que podrían eventualmente conducir a una remoción del gobernante o directamente a la disolución por completo de esa nación en particular. Esta “permissividad” en la constitución estatal de la época absolutista será señalada por Carl Schmitt (1990: 54-57) como el comienzo del fin del Estado moderno, presente en su misma concepción.

<sup>10</sup> Si se siguiera lógicamente el juego de oposiciones binarias desarrollado en estas líneas la fealdad debería haberse agregado a la lista de cualidades, actitudes y elementos presentes fuera del espacio regido por valores social y culturalmente aceptados. No obstante lo cual las definiciones, ya sean individuales o consensuadas en conjunto, sobre lo que puede calificarse como bello y como feo o desagradable son en extremo debatibles, por lo que se ha decidido dejar fuera este punto controversial. Para una mayor exploración de estos tópicos, la cual puede a su vez ser cuestionada al ser una selección subjetiva sobre lo que puede denominarse históricamente belleza o fealdad, véase Eco (2006, 2008).

<sup>11</sup> El caso del eremita es para Freud (1992: 77) solo una forma primaria de protección frente al medio circundante, mientras que a su juicio es mejor involucrarse activamente en las vicisitudes de la comunidad de pertenencia y residencia para tratar de paliar de forma mancomunada los inconvenientes ocasionados por la diaria convivencia.

<sup>12</sup> Freud (1992: 79, 95) también cita a la sublimación de la pulsión vía la creación de satisfacciones sustitutivas como una forma exitosa de derivación de la agresividad, pero la misma carece de la importancia y la generalidad de las otras dos alternativas.

<sup>13</sup> Pier Paolo Portinaro (2007: 18) en *Realismo Político* reconoce al principio de realidad freudiano como uno de los fundamentos de esta corriente de pensamiento.

<sup>14</sup> En *¿Por qué la guerra?* Freud (1991: 191-195) señala que existen dos tipos de vínculos que evitan el surgimiento de la agresión y la violencia, siendo el primero el sentimiento tierno descrito previamente que surge cuando se desvía la meta de satisfacción sexual directa, mientras que el segundo corresponde a las identificaciones recíprocas producidas entre los hombres.

<sup>15</sup> Posibilidad también identificada por Arendt (2004: 15).