

Hobbes, la función de la excepción y la singularidad

Hobbes, the function of exception and the singularity

Por Patricia Moraga y Gerardo Arenas

RESUMEN

A luz de la obra de Hobbes y de algunos de sus principales comentadores contemporáneos (Agamben, Esposito y Leo Strauss), se analiza la tensión entre la concepción del hombre que supone su carácter social y aquella que parte de su insociabilidad radical. También se analiza cómo se presenta esa tensión en Freud y Lacan. Se compara el mito hobbesiano del estado de naturaleza con el mito freudiano de la horda primordial, así como el lugar de excepción que Hobbes otorga al soberano y el lugar singular que Freud reconoce en el líder de la masa. Pero la función de la excepción no coincide con la de la singularidad. Dado que tanto el soberano hobbesiano como el líder de la masa freudiano heredan del padre su poder, esta distinción entre excepción y singularidad es relevante para la concepción de la función paterna. En Lacan constatamos la existencia de un viraje entre el lugar del padre como excepción (contrapartida necesaria del *todos* de lo universal) y el del padre como síntoma, es decir como singular (sin referencia necesaria al *todos* de lo universal).

Palabras clave: Hobbes - Padre - Excepción - Singularidad

SUMMARY

In the light of the work of Hobbes and some of his main contemporary commentators (Agamben, Esposito and Leo Strauss), the tension between a conception that assumes the social character of man and the one that takes as its starting point his radical unsociability is analysed. It is also analysed the way this tension is present in Freud and Lacan. The Hobbesian myth of the state of nature and the Freudian one of the primordial horde are compared to each other, as well as the place of exception that Hobbes assigns the sovereign and the singular one that Freud recognizes in the mass' leader are. But the function of exception does not coincide with that of singularity. Given that Hobbesian sovereign as well as Freudian mass leader inherit their power from the father, this distinction between exception and singularity is relevant for the conception of father's function. The existence, in Lacan, of a turning from the place of the father as an exception (necessary counterpart of the universal's *all*) to that of the father as a symptom, i.e. as a singular (with no necessary reference to the universal's *all*) is verified.

Key words: Hobbes - Father - Exception - Singularity

INTRODUCCION

Si se considera que el hombre siempre está en relación con otros hombres, entonces es lógico pensar que hay comunicación, que se escribe para otros, y que se habla teniendo a otros como destinatarios. De este modo, se espera la respuesta del otro, aun cuando el malentendido no pueda ser borrado por el sentido común. El deseo y el amor vinculan, pues, al sujeto con los otros. Si, por el contrario, se parte de la idea de la insociabilidad radical del hombre, entonces se cuestiona de entrada el vínculo con el otro. En este caso, la idea misma de algo en común, de una comunidad, se torna problemática. El presente trabajo tiene por objetivo interrogar la tensión existente entre estas dos posiciones básicas a la luz de la obra de Hobbes. Esta tensión no sólo se inserta en el debate Freud-Lacan, sino que además concierne al viraje dado por Lacan a su enseñanza en los años '70.

Freud compartía el escepticismo de Hobbes. El aforismo *Homo homini lupus*, originario de Plauto, pero popularizado por Hobbes (Hobbes, 1651), es una pieza fundamental en la formulación freudiana de las claves del malestar en la cultura (Freud, 1930). Sin embargo, y aun cuestionando radicalmente la posibilidad de que exista una pulsión gregaria en el hombre, al menos adhirió a la primera de esas dos posiciones desde el punto de vista metodológico. En efecto, para él, dado que el otro cuenta, de entrada, en la vida de cada individuo, la psicología individual, que se ocupa del ser humano singular, es simultáneamente psicología social, pues no puede prescindir de los vínculos entre el individuo y los

otros (Freud, 1921, p. 33). Lacan, por el contrario, si bien partió de comulgar con esta postura freudiana, se vio llevado finalmente a cuestionarla: de la suposición del Otro como preexistente al sujeto y el carácter consecuentemente problemático del Uno, pasó a afirmar la existencia del Uno y la inexistencia del Otro (Miller, 1998). Se ha subrayado el hecho de que este paso dado por Lacan es indispensable, por su parte, para abordar el problema de la subjetividad contemporánea (Miller, 2005). El estudio de aquellos autores clásicos que parten de considerar que el hombre es radicalmente insociable puede entonces resultar de utilidad para arrojar luz sobre los problemas actuales del lazo social.

A este fin, nos proponemos analizar el argumento del pasaje del estado de naturaleza al Estado civil tal como Hobbes lo plantea en su *Leviatán* (Hobbes, 1651), en el terreno de su defensa del poder del soberano. Estudiaremos asimismo la función que tanto el miedo a la muerte como la vanidad cumplen en ese pasaje del estado de "guerra de todos contra todos" a la conformación, por medio de un contrato, de un Estado civil que adopta la forma de un poder soberano.

Esto resultará de extrema utilidad para el problema que nos incumbe, dado que Hobbes parte de pensar al hombre como esencialmente insociable y egoísta por naturaleza. Sobre esta base, el amor al prójimo es radicalmente puesto en cuestión, lo que coincide con la posición freudiana (Freud, 1930). Más aun: el prójimo es una amenaza. De allí el valor del interrogante que se plantea Hobbes, a saber cómo es posible fundar un Estado a

partir de individuos encerrados en su propio goce -el de la conservación de la propia vida. La relación con el Otro constituye un problema para Hobbes, para Freud, y para el último Lacan.

En el primer apartado de este trabajo presentaremos las principales líneas de argumentación presentes en el *Leviatán*, restringiéndonos a aquellas pertinentes para el tema que nos hemos propuesto abordar. En el segundo, nos centraremos en la cuestión del miedo a la muerte y su función. En el tercero, estudiaremos la articulación entre la vanidad y el temor a la muerte violenta. Por último, reseñaremos las conclusiones de esta investigación.

1. Del estado de naturaleza al Estado civil

En el capítulo XIII del *Leviatán*, Hobbes analiza la naturaleza del género humano. Los hombres, según afirma, son iguales por naturaleza, tanto en lo que atañe a las facultades del cuerpo como a las del espíritu. Si bien puede haber diferencias en ambos aspectos, todos los hombres se creen a sí mismos como los más sabios, y esta creencia los iguala entre sí. De esta igualdad procede la desconfianza. Como todos tienen igual interés en alcanzar sus propios fines:

“...si dos hombres desean la misma cosa y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. (...) De la desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe (para que un hombre se proteja a sí

mismo) como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o de la astucia” (Hobbes, 1651, p. 87).

En este sentido, Hobbes es, al respecto, terminante. Desde su perspectiva, los hombres no experimentan placer alguno en reunirse cuando no existe un poder que los obligue mutuamente. Anticipando los desarrollos de la dialéctica del amo y el esclavo (Hegel, 1807), afirma que cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del mismo modo en que él se valora, y por lo tanto un hombre puede infligir un daño a otro para, de este modo, arrancarle el reconocimiento que espera de él.

Hobbes señala que hay, en la naturaleza del hombre, tres causas principales de discordia: la competencia, la desconfianza y la gloria:

“La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio, la segunda para lograr la seguridad, y la tercera para ganar reputación” (Hobbes, 1651, p. 88).

La primera causa (la competencia) hace uso de la violencia para apropiarse de niños, mujeres y ganado de otros hombres; la segunda (la desconfianza) para defenderlos; y la tercera (la gloria) recurre a la fuerza por cualquier motivo que ponga en cuestión la estima que el hombre tiene de sí mismo, de su familia o de su descendencia.

En base a esto, Hobbes establece que, mientras no haya un poder común que los atemorice a todos, los hombres se encuentran en la condición de “guerra de todos contra todos”. Pero la guerra no consiste sólo en batallar, en el *acto* de luchar: también

se da mientras haya *voluntad* de luchar. Y la voluntad de dominar, la desconfianza y la vanidad se presentan de manera constante entre los hombres. Cuando éstos sólo dependen de su propio poder e invención, se encuentran en permanente estado de guerra. Por este motivo, el otro siempre es un potencial enemigo para la propia seguridad.

En este estado, no hay lugar para la industria ni para la propiedad, porque cada hombre debe estar abocado a la conservación de su vida, que se encuentra bajo amenaza constante. La naturaleza del hombre lo hace apto para invadir y destruir al otro. El principio de esta naturaleza se encuentra en las pasiones, y la experiencia no hace más que confirmarlo. En el estado de naturaleza, pues, el hombre se encuentra en una situación miserable. Sin embargo, tiene la posibilidad de superarla, en parte por las pasiones, y en parte por la razón.

Vale la pena señalar el hecho de que el propio Hobbes plantea este estado de naturaleza como una ficción necesaria, que responde al análisis que él realiza de la naturaleza humana, en concordancia con lo que hará Freud en *Tótem y tabú* (Freud, 1913-1914). Más allá de que dicho estado haya existido o no, hay lugares en los que se vive en el estado de familia y donde prima la discordia. Puede también observarse que regímenes que antes vivían bajo un gobierno pacífico (sostenidos en un poder común) de pronto caen en la guerra civil -que es magistralmente definida por Hobbes como el retorno al estado de "guerra de todos contra todos". El problema que se plantea entonces consiste en saber

cómo es posible llegar, a partir de un estado de guerra, a un Estado más perfecto, ya que "donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia" (Hobbes, 1651, p. 90). Hay, empero, una pasión que inclina al hombre a la paz, a saber, el temor a la muerte. Volveremos sobre este punto más adelante.

Hobbes define el derecho de naturaleza como la libertad que cada hombre tiene de hacer uso de su propio poder para conservar su propia vida, según su propio juicio y razón. La libertad así definida sería la ausencia de impedimentos externos que reduzcan el poder de hacer lo que se quiere. La ley de naturaleza:

"... es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla" (Hobbes, 1651, p. 91).

Derecho y ley divergen, según Hobbes, en la medida en que la ley obliga y es incompatible con la libertad cuando el derecho y la ley se refieren a una misma materia. La ley busca asegurar la paz. El derecho de naturaleza impulsa a los hombres a defender la vida por todos los medios posibles. La razón se muestra aquí, entonces, impotente. Sin embargo, en la segunda ley de naturaleza, los hombres, para asegurar la paz, deben renunciar al derecho a todas las cosas y a la libertad de hacer uso de cualquier medio para conseguirlas, pues:

"...mientras uno mantenga su derecho de hacer cuanto le agrade, los hombres se encuentran en situación de guerra" (Hobbes, 1651, p. 91).

La renuncia a la libertad debe, asimismo, ser mutua. Se ceden los derechos naturales (la libertad) con el fin de conservar la vida, y de este modo los hombres se despojan de la libertad de impedir a otros hombres el derecho de la cosa en cuestión. El contrato es, en consecuencia, la mutua transferencia de los derechos por un acto voluntario, a fin de conservar la vida de una forma que no resulte gravosa. Si, por el contrario, dicha transferencia no es mutua, ella constituye una donación, que es un acto no recíproco. En el contrato hay obligación. Las leyes son dictados de la razón, teoremas relativos que conducen a la conservación de la vida y de los derechos de la humanidad.

La tercera ley de naturaleza es, según Hobbes, la justicia. Para que la paz pueda ser conservada, es necesario que los hombres cumplan los pactos realizados. Las palabras, por sí solas, no alcanzan. Los pactos deben efectivamente traducirse en actos. Para que exista lo justo o lo injusto, debe entonces existir un poder coercitivo que compela a los hombres al cumplimiento de dichos pactos, y que pueda asegurar que el castigo, es decir la punición por el incumplimiento, sea mayor que el beneficio derivado de su quebrantamiento. Pero este poder no puede existir sin el Estado, ya que sólo el poder civil, erigido por sobre quienes realizan las promesas mutuas, garantiza el cumplimiento de los pactos, su transformación en actos.

Quien observa y cumple con la triple ley de naturaleza es llamado sociable. Quien, por el contrario, no lo hace, es intratable, rígido o insociable, y su crueldad consiste en hacer un daño sin razón. Ahora bien, como este daño

tiende a engendrar la guerra, el hombre insociable es, al igual que sus actos, contrario a la ley de naturaleza.

La desigualdad entre los hombres no es un dato natural, sino que ella es introducida por las leyes civiles, a la cual los hombres deben prestar su consentimiento. Como todos los hombres tienden a hacer las cosas en su propio beneficio, nadie puede ser árbitro idóneo en su propia causa. Si se admite a uno como árbitro en cualquier disputa con otro, también este último exigirá ser árbitro, y tal situación podría conducir, en última instancia, a la guerra. Es por esto que nadie puede ser parte y árbitro al mismo tiempo.

“Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, van ligadas a un deseo de verlas realizadas, en cambio no obligan siempre *in foro externo*, en cuanto a su aplicación” (Hobbes, 1651, p. 110).

Según Hobbes, un hombre se halla en condición de mera naturaleza cuando se rige por su apetito personal para considerar lo que es bueno o malo. ¿Cómo se distinguen entre sí las leyes de naturaleza y la ley civil? Ésta es particular, es decir que debe ser observada por los hombres pertenecientes a un mismo Estado, mientras que aquéllas son universales, y por lo tanto constituyen una parte de la ley civil en todos los Estados del mundo. Pero las leyes naturales (equidad, modestia, piedad y, en suma, “no hagas a otros lo que no quieras que te hagan a ti”) son contrarias a nuestra propia naturaleza: sólo rigen, entonces, cuando existe en cada uno el temor vinculado a un poder que determine la observancia de aquéllas. La generación de un Estado civil supone, por lo tanto, con-

ferir todo el poder y la fortaleza a un hombre o a una asamblea, de tal modo que la pluralidad de voluntades se reduzca a una sola. La razón, por sí misma, no alcanza: debe existir, además, la voluntad de renuncia. Tal es la generación del gran Leviatán, aquel Dios Mortal al cual debemos, bajo la forma de un Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa.

El titular de esta fuerza es el Soberano, quien tiene el poder sobre los súbditos. Se puede alcanzar este poder de dos modos: por la fuerza (en el sometimiento de los vencidos al vencedor, por el temor al poder de la espada y a la muerte) o cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí para someterse a una espada con el fin de conservar la vida.

¿En qué consiste el acto del poder soberano?

“Antes de instituir el poder soberano, todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, lo cual es necesariamente causa de guerra; y, por consiguiente, siendo esta propiedad necesaria para la paz y dependiente del poder soberano, es el acto de este poder asegurar la paz pública” (Hobbes, 1651, p. 125).

El Estado, por su parte, se instituye mediante el temor mutuo. La causa del poder del soberano se encuentra en el temor de unos en relación con otros, y esto último es lo que caracteriza a la denominada soberanía por institución. Entonces, el Estado por adquisición encuentra su único fundamento en el temor al soberano y se adquiere por la fuerza, pues surge cuando un grupo de hombres, por temor a la muerte o servidumbre, autoriza todas las acciones a aquel hombre que tiene sus vi-

das en sus manos.

El dominio soberano es, asimismo, heredero del dominio paternal. En efecto, Hobbes señala que, antes del contrato (en el estado de naturaleza), el dominio de los hijos pertenece a la madre, y no puede saberse quién es el padre. El surgimiento del Estado civil coincide con el de la paternidad y la propiedad. Sólo a partir de la ley hay reconocimiento del dominio paternal. Éste coincide con el dominio despótico y con el dominio soberano por institución. El soberano es quien otorga las condiciones de libertad a los súbditos. Éstos, para conservar la paz, han sacrificado la libertad y autorizado al soberano todas las acciones.

Por eso, solamente el legislador es, en todos los Estados, el soberano, ya que él es quien hace la ley. El soberano, por ende, no está sujeto a ninguna ley civil: puede y tiene el poder de revocar y hacer las leyes a su gusto. La interpretación de todas las leyes depende igualmente de la autoridad soberana. El soberano se encuentra entonces en un estado de *excepción* en relación con el resto, es decir, con respecto al *para todos* de los súbditos.

¿Cómo sucede que el soberano adquiera el poder? Al referirse al castigo surgido como consecuencia de una trasgresión a la ley, Hobbes especifica que no es exacto decir que los súbditos hayan cedido al soberano el derecho a castigar. Más bien las cosas deben entenderse como sigue. Al despojarse de los derechos naturales (libertad), ellos han hecho, con este acto, más fuerte al soberano, quien tiene el poder de hacer uso de su propio derecho para la conservación de aquellos que han renunciado al suyo. La sobe-

ranía se constituyó por la delegación de los derechos de cada hombre a defender la vida por sus propios medios. El poder soberano coincide con el Estado. En éste, todos los miembros deben obedecer la ley civil. El soberano está sujeto a las leyes de naturaleza, pero no a la ley civil como el resto de los hombres. Tal es su estado de excepción.

En este sentido, resulta reveladora la concepción que Hobbes tiene de la disolución del Estado:

“Cuando en una guerra (exterior o intestina) los enemigos logran una victoria final, de tal modo que (no logrando las fuerzas del Estado mantener sus posiciones por más tiempo) no existe ulterior protección en sus haciendas”,

dice:

“...entonces el Estado queda disuelto, y cada hombre en libertad de protegerse a sí mismo” (Hobbes, 1651, p. 228).

El soberano es, entonces, el alma del Estado. Cuando éste desaparece, los miembros ya no están gobernados y pueden buscar protección bajo otro poder.

Notemos que el lugar de excepción que Hobbes otorga al soberano tiene las mismas características que Freud reconoce en el líder de la masa (Freud, 1921, pp. 56-62, 83), salvo por una diferencia, a saber, que el lugar del líder no es caracterizado por Freud como “excepcional” sino como “singular” (*einzig*). La definición de toda masa capaz de sobrevivir es, en efecto:

“Viele Gleiche, die sich miteinander identifizieren können, und ein *einzig*, ihnen allen Überlegener” (Freud, 1921, p. 83, el subrayado

es nuestro).

Es decir, muchos iguales, que pueden identificarse entre sí, y un *singular*, superior a todos ellos.

Volviendo a Hobbes, la misión del soberano consiste en mantener enteramente aquellos derechos que, al serle cedidos, lo han hecho más fuerte, y va contra su deber la posibilidad de transferir a otro o renunciar por sí mismo a alguno de ellos. Y el soberano renuncia a su derecho cuando deja de ser el legislador y se somete a la ley civil, cuando renuncia al poder de la suprema judicial o al de hacer la guerra o la paz. Él tiene también la misión de enseñar a los miembros de un Estado los derechos que poseen, ya que han delegado en el soberano el poder de decidir por el bien de todos.

El poder soberano es heredero del poder del padre. Hobbes compara el respeto y las obligaciones que se tienen para con el soberano con aquellas que los niños tienen para con sus padres. Éstos educan a sus hijos y aquéllos le deben obediencia y respeto.

“A este fin, debe enseñárseles que originariamente el padre de todos los hombres era también su señor soberano, con poder de vida y de muerte sobre ellos, y que aunque al instituir el Estado renunciaron a ese poder absoluto, nunca se entendió que debieran perder el honor a que se hacían acreedores por la educación que procuraban” (Hobbes, 1651, p. 233).

Del mismo modo, Freud caracteriza la ligazón afectiva con el líder de una masa en los mismos términos en que define la forma más básica de identificación, es decir, la identificación al padre (Freud, 1921, pp. 66-67, 78, 95).

El soberano, según Hobbes, debe tender a hacer el Estado lo más perfecto que sea posible, a garantizar el ejercicio de la propiedad y de la economía, y a crear un Estado más justo e igualitario. La desigualdad entre los hombres no está dada por la naturaleza, sino por las leyes civiles. Hobbes está, en concordancia con esto, a favor de un Estado fuerte. Por consiguiente, las libres opiniones y los grupos económicos sin regulación atentan contra el Estado soberano.

2. El miedo

Según señala oportunamente Roberto Esposito, la teoría de Hobbes lleva al extremo la lógica del delito como fundacional del Estado. Y lo que los hombres tienen en común es la muerte:

“...lo que los hace semejantes, más que cualquier otra propiedad, es el hecho de que cualquiera puede dar muerte a cualquiera” (Esposito, 1998, p. 41).

La *communitas* lleva dentro de sí, entonces, un don de muerte. Así, Hobbes debe romper el vínculo con la dimensión originaria, natural, instituyendo otro origen, artificial, que coincide con la figura del contrato.

Para Hobbes, como dijimos, el don no es obligatorio ni es mutuo. Quien dona, puede eventualmente esperar recibir algo a cambio, mientras que quien recibe el don no está en absoluto obligado a responder. La diferencia entre el don y el contrato radica, pues, en que este último se realiza por deber. Y, además de ser obligatorio, el contrato es también mutuo. En él se ceden los derechos naturales (la libertad): todos ceden sus derechos a hacer uso de todas las cosas.

A través del análisis del concepto de *munus*, Esposito distingue dos dimensiones del don. Una es la tradicional, ya establecida Marcel Mauss: se da para recibir, según las leyes del intercambio (Mauss, 1950). Pero hay otra cara del don, que rompe con la base del orden utilitarista: los hombres sacrifican bienes preciosos, sin importar quién sea el donatario. Esta segunda interpretación es la del don como deber: se da porque no se puede no dar. Se rompe así la biunivocidad del vínculo entre donador y donatario presente en la concepción tradicional del don. El don sacrificial es aquel que se da, no el que se recibe. Se da sin esperanza o posibilidad de recibir nada a cambio. Este don no implica ganancia alguna, sino pérdida, sustracción, cesión. Esposito señala incluso el hecho de que los etnógrafos han establecido que, en las culturas primitivas, los dioses existen sólo para dar una estructura a la necesidad humana de sacrificio y enajenación.

Giorgio Agamben, por su parte, señala al respecto que, allí donde la cosa ha sido sustraída de su orden sacro originario, siempre interviene el don y el sacrificio para restituir dicho orden (Agamben, 1977).

En el pensamiento de Hobbes, el contrato es precisamente la ausencia de don. En él se trata de la opción del contrato como defensa en la relación con el otro. Pues el contrato no se realiza gratuitamente, sino que tiene un alto precio. Lo que se sacrifica es la relación entre los hombres: éstos “viven en y de la renuncia a convivir” (Esposito, 1998, 43). La vida, entonces, se conserva, pero suponiendo su propio sacrificio.

Como vimos, el poder soberano concebido por Hobbes se nutre de los renunciamientos de cada uno a defender la vida, paradójicamente, para conservarla. Origen de esto, el miedo es el vínculo fundamental con el otro porque somos miedo y somos mortales. Somos enemigos unos de otros, y no hay amor al prójimo, precisamente porque el prójimo es quien puede aniquilarnos. Lo primero, aun antes de la conservación de la vida, es entonces el miedo a la muerte. Así, en el origen de la política se ubica el miedo, en el sentido de que no habría política sin miedo (Esposito, 1998, p. 50). El miedo, según Hobbes, impulsa al contrato, y éste se encuentra del lado de la razón.

En este contexto, vale la pena recordar la distinción entre el miedo y la angustia. El miedo surge ante algo, ante un peligro que puede ser localizado, y supone límites. En relación con aquello que tememos, podemos prevenimos y anticiparnos. La angustia, a diferencia del miedo, surge cuando desaparecen los límites (Freud, 1926).

El Estado moderno se funda en el miedo, pero no lo elimina, sino que lo conserva, al precio de la pérdida de la singularidad y del deseo, en la búsqueda de un todo que nos asegure. Se está en el miedo, no en el desamparo más radical -que es la angustia-. El llamado a un soberano aparece entonces como un remedio, una defensa contra la angustia. Y, lo mismo que en la masa, la ruptura de la ligazón con ese *einzig* (el soberano, el líder de la masa) desencadena, nuevamente, la angustia, dando lugar al fenómeno del pánico (Freud, 1921, p. 59).

Mediante la constitución del Estado, el

miedo, según Hobbes, no es eliminado, sino más bien trasladado a la figura del soberano. El miedo a la muerte y el miedo a dañarse unos a otros por poder, son sustituidos por el miedo al soberano. El intercambio soberano entre protección y obediencia responde a la necesidad de conservar a los hombres mediante la supresión de todos los vínculos entre ellos (Esposito, 1998, p. 68). Tanto en el Estado de adquisición como en el de soberanía por institución, la vida puede sustraerse a la muerte sólo confiándola a quien tiene el derecho de quitarla. La vida así obtenida se sostiene en la conservación más inmediata.

Otra forma de arribar a este mismo resultado consiste en desplazar el miedo común, dirigiéndolo hacia un enemigo extranjero. Éste también tiene el poder de mantener unidos entre sí a los individuos que conforman un Estado, debido al temor de perder la vida que todos ellos sienten. Pero es notable el hecho de que este enemigo exterior, paradójicamente, aumenta a un tiempo la capacidad de sacrificio de los individuos y la fortaleza del poder soberano. Es por eso que, entre los Estados, la guerra siempre está latente.

En este sentido, Freud está de acuerdo con Hobbes al poner en cuestión la existencia de la pulsión gregaria (Freud, 1921). De hecho, como bien señala, no se observa en los niños por largo tiempo ningún instinto gregario o sentimiento de masa. Por los celos ante el nacimiento de un hermano -al cual seguramente querrían desalojar, mantenerlo alejado de los padres y expropiarle todos los derechos-, se despierta normalmente en los niños una actitud hostil. Pero, imposibilitados

de mantenerse en esta posición sin perjudicarse, ellos se identifican con los otros niños (rivales) en el amor por los padres. La primera exigencia es, pues, la justicia: igual trato para todos. Por eso, concluye Freud, puede concluirse que la "justicia social" consiste en que muchos se deniegan cosas para que también otros deban renunciar a ellas (Freud, 1921, pp. 82-83). En conclusión, Freud demuestra que el fundamento de las masas consiste en la sumisión a un sustituto del padre tomado como objeto. Podemos distinguir dos niveles en esta estructura de las masas. En el primero, un rasgo del líder singular es elevado a la función de un ideal, y esto funda un lazo vertical. En el segundo, entre los miembros de la masa se funda, horizontalmente, una identificación recíproca que hace unión (Lacan, 1947, pp. 12-13). Todos son semejantes, iguales, en la masa. Esta unión manifiesta lo uniforme. Siguiendo a Hobbes, pues, Freud funda entonces la masa en la identificación a un líder jefe. Esta estructura jerárquica, que implica renuncia y obediencia, se repite en las estructuras del ejército y la Iglesia.

Por otra parte, en *Tótem y tabú* Freud ubica un crimen como fundamento de la conformación de la sociedad de hermanos. Este crimen, que sería la causa del temor ulterior a la muerte recíproca, es el asesinato del padre de la horda primitiva (Freud, 1913-1914). El origen de la fraternidad radica entonces en la segregación: la sociedad se remite a la fraternidad, que no puede concebirse sino como un "estar separados juntos", siempre al precio de una segregación (Lacan, 1991, p. 123).

El mítico padre de la horda primitiva, que goza de todas las mujeres, es anterior a la ley y pertenece al registro de lo real como imposible, es decir a un real que es producto o resultado de su trabazón con lo simbólico. No puede haber acto, asesinato, fuera de la inscripción significante. El padre real es, de este modo, imaginado como privador. Diferente es el padre real entendido como agente de la castración, que trabaja para la agencia amo, es decir para el significante, e introduce tanto la pérdida de goce como su recuperación bajo la forma del plus-de-gozar. Este padre, como operador estructural de la castración, está lejos de la excepción encarnada en la figura del tirano. Estas distintas figuras de la excepción -el padre imaginario y el padre simbólico- pertenecen a lo que se ha dado en llamar "la época del Otro que existe" (Miller, 2005, p. 433). Pero, para pensar la época del Otro que *no* existe, Lacan se ve más adelante forzado a cambiar los estatutos del padre simbólico, el padre imaginario gozador, y el padre real, mediante la introducción de la noción de *père-version*. La función del padre consiste esencialmente en causar: él tiene que despertar la función de la causa, haciendo de una mujer la causa de su deseo. ¿Qué es entonces un padre? Es un hombre que hace de una mujer su síntoma, es decir, algo de lo que goza pero con lo cual nunca termina de arreglárselas (Lacan, 1975).

Ahora bien, el padre entendido, así, en referencia al síntoma, no se define ya por una función ligada a lo universal del *para todos* (y *lo mismo para todos*) mediante la excepción encarnada por él como un particular (hay al menos

uno, el padre, que no es lo mismo que todos en relación al goce). Se produce entonces un viraje de esta función de particularidad a la singularidad del síntoma, en la medida en que el síntoma es lo singular por excelencia (Lacan, 2005, p. 165). ¿Deberíamos entonces considerar que se trata allí de la singularidad, pero sin referencia al “todos”?

Tanto el padre real del mito freudiano como el padre imaginario lacaniano se muestran impotentes frente al goce. El padre muerto devenido ley, es decir significativo, ¿nos protegerá acaso del peligro de la irrupción de la pulsión, es decir de la emergencia de lo real del goce?

Como lo ha subrayado Eric Laurent:

“...sabemos, a partir de la segunda teoría de las pulsiones de Freud, y con Lacan, que el sujeto prefiere su goce a su autoconservación, y que el narcisismo no es una barrera contra la pulsión de muerte” (Laurent, 2004, p. 109).

En nuestra civilización actual, el sujeto puede elegir darse muerte de muchas formas. La sobredosis se alcanza de muchas maneras, no sólo con las conductas suicidas o el consumo de drogas. El hombre puede querer matarse haciendo deportes riesgosos o trabajando, o puede elegir también el suicidio político haciéndose un hombre-bomba y gozar con su muerte.

Finalmente, recordemos en este contexto el hecho de que Hobbes, en su *Leviatán*, ya había identificado a la muerte con el principio de la pasión natural del hombre.

3. La vanidad.

Otra interpretación del pasaje del estado natural al Estado civil

Comparando los argumentos esgrimidos en las distintas presentaciones de la filosofía de Hobbes, Leo Strauss dice que en todos ellos llegamos a una misma conclusión: la guerra de todos contra todos se sigue de la naturaleza humana misma. Todo hombre es enemigo del otro, porque desea sobrepasar a los demás y, por tanto, los agrede (Strauss, 1936). Pero, por su parte, Strauss sostiene que Hobbes no logró fundar, de manera suficiente, la guerra de todos contra todos, debido a que no redujo el apetito humano a la vanidad. Sólo el Estado, dice, es capaz de contener el orgullo y de imponerse a los orgullosos.

“El Estado se equipara con Leviatán, debido a que él y sólo él es el rey de todas las criaturas soberbias” (Strauss, 1936, p. 36).

Si la conservación de la vida es algo primordial y del orden de lo racional, entonces la razón muestra su impotencia en la pasión del miedo a la muerte. En efecto, si la vida es algo que debe ser conservado, es porque el miedo a la muerte la pone en duda como el Bien máximo al que se tendería naturalmente. El mal máximo es, en la doctrina de Hobbes, la muerte violenta a manos de otros hombres. Según comenta Strauss, Hobbes identifica la conciencia con el miedo a la muerte: sólo ante un peligro mortal puede el hombre librarse de la vanidad natural, de la “natural absorción” en el mundo de su propia imaginación (Strauss, 1936, p. 52). Los hombres, viviendo en su mundo imaginario, no necesitan hacer nada para convencerse de su

superioridad. Sólo salen de este mundo de ensueños, egoísta, al sufrir en su propia persona un daño corporal. Experimentan, en ese daño, la resistencia del mundo real. Por eso Strauss señala que la vanidad es originaria. En la salida del mundo originario, precisamente, el hombre vanidoso intenta que otro hombre reconozca su propia superioridad. En la lucha por el prestigio, no se quiere en principio la vida del otro, sino que éste conserve su vida para someterse como esclavo. Sólo el odio y la venganza serían capaces de transformar el triunfo sobre el enemigo en una muerte violenta. Por el contrario, esta lucha por puro prestigio concluye con el dominio del señor sobre el siervo, del amo sobre el esclavo, como forma del estado natural.

Ahora bien, el Estado artificial surge, a su vez, cuando ambos contendientes sienten temor por sus vidas, superan entonces la vanidad y reconocen, ambos, como enemigo real, no al rival, sino al enemigo de la naturaleza, la muerte. Es el momento del reconocimiento de la muerte como amo absoluto (Hegel, 1807). Los rivales se unen, pues, para salvaguardarse de este enemigo común. El miedo a la muerte violenta a manos de otro, según Strauss, arranca al hombre de la vanidad natural y es, por ende, la condición necesaria para que se constituyan la sociedad y la ciencia.

El estado de naturaleza, también según la lectura de Strauss, no es un hecho histórico, sino una construcción necesaria: Hobbes parte del estado de naturaleza sólo para llegar a la constitución de un Estado civil. El hombre que desea permanecer en el estado de naturaleza se contradice, en efecto,

a sí mismo. El miedo mutuo, recíproco, que caracteriza al estado de naturaleza, es el motor de la abolición de ese estado. Según Strauss, el orden del mundo humano pensado por Hobbes no descansa entonces en algo sobrehumano, sino en la voluntad. No hay seguridad filosófica o teológica para este orden. En consecuencia, Hobbes se revela, en esta construcción, como un crítico del racionalismo.

Retomando el problema del temor a la muerte violenta, Hobbes sostiene que es precisamente lo aterrador de la muerte, más que la dulzura de la vida, lo que hace que el hombre se aferre a la existencia, como Strauss lo subraya (Strauss, 1936, p. 173). Por eso, el principio moral se encuentra en el miedo. Porque es en el miedo a la muerte violenta donde los hombres alcanzan la conciencia de sí mismos en la relación con los otros. Es entonces mediante el miedo como el hombre toma conciencia de su propia debilidad.

De allí concluye Strauss que tanto el miedo a la muerte como la gloria del orgullo son, en última instancia, sustitutos de la justicia según la concepción de Hobbes. Para decirlo de otro modo, la vanidad y el miedo aparecen, en definitiva, como sustitutos de la razón impotente. Mientras la vanidad es la fuerza ciega del hombre en sus ensueños de orgullo, el miedo es, por el contrario, esa otra fuerza que hace al hombre ver y actuar.

Conclusiones

Hobbes ubicó el miedo en el origen de la constitución del Estado. Por lo tanto, el miedo tiene, desde esta perspectiva, una cara constructiva: no sólo bloquea o inmoviliza, sino que impulsa

a reflexionar y a actuar. Es entonces por el miedo como el hombre llega a relacionarse con el hombre.

Así, señala Esposito:

“...el miedo no sólo origina y explica el pacto, sino que también lo protege y lo mantiene vivo” (Esposito, 1998, p. 68).

Se pasa del miedo anárquico del estado de naturaleza (el miedo de todos contra todos) a otro miedo en el Estado civil: en el Estado por institución, el miedo a los otros es trasladado al temor al soberano, que tiene la función de proteger a todos; en el Estado por adquisición, el miedo se refiere a aquel que tiene el poder de matar. Pero, por cualquiera de los dos caminos, se cierra al hombre la posibilidad de la *communitas*. No hay nada en común entre los hombres cuando todos ellos son súbditos del soberano Leviatán (Esposito, 1998, p. 66).

Como señalábamos en la introducción, si se lo toma desde esta perspectiva, el hombre por naturaleza es insociable y está encerrado en su vanidad, y:

“...la vida sólo puede asegurarse acumulando poder, a costa de la vida de los demás” (Esposito, 1998, p. 64).

El miedo puede entonces sacar al hombre de ese estado de terror recíproco, instituyendo un miedo segundo por medio del pacto.

Tenemos así la medida exacta de esta tensión tal como está presente en el *Leviatán* de Hobbes. Por un lado, el hombre es insociable y acumula poder quitando la vida a los otros. Pero, por otro lado, el Estado civil se constituye como defensa frente al temor a la muerte violenta de todos a manos de todos. El miedo separa a los hombres

entre sí.

Los hombres que constituyen el gran Leviatán no tienen nada en común, pues están inmunizados contra el riesgo de muerte que la comunidad contiene en su seno. El Estado artificial se sostiene en la aniquilación del vínculo entre los hombres cuando éstos se someten al poder soberano. De este modo, los derechos así cedidos han hecho más fuerte al soberano, a quien los súbditos autorizan a actuar en lugar de ellos. Pero esta autorización, más que liberar las acciones de los hombres, libera al soberano del control de sus súbditos. El soberano conserva, pues, su derecho natural, mientras que todos los súbditos, al constituir el Estado, lo han sacrificado.

El soberano, como dijimos, no está sometido a la ley civil, como sí lo está el resto de los hombres. El poder del soberano es heredero del poder del padre, pues él tiene, como éste, el poder de la vida y de la muerte, y porque a ambos se debe respeto y honor.

Al analizar la lógica sacrificial de Hobbes, Esposito subraya que el miedo está en el lugar del padre muerto:

“El miedo a la muerte violenta es lo que determina el sacrificio de los instintos primarios, de la libertad, del deseo” (Esposito, 1998, p. 75).

El pasaje de la naturaleza a la sociedad, en Freud, sigue la lógica planteada por Hobbes. No hay miedo a la muerte en general sino a *un* muerto. Es el retorno de la muerte para todos aquellos (los hermanos) que han cometido el asesinato del padre. El padre muerto deviene la ley (la prohibición del incesto y el “no matarás”) y, como tal, es el garante de la sociedad. Desde la perspectiva freudiana, esta fun-

ción del padre muerto tiene consecuencias a nivel del grupo, en el lazo entre los hermanos. En esta sociedad se trata de vigilar que nadie usurpe ese lugar vacío (el del padre muerto), como sucedería en el caso de la tiranía. El modelo de esta sociedad tiene como resultado la segregación de lo diferente, que se presenta bajo distintas formas: el extranjero, el enemigo, las mujeres.

Como señala Hobbes, la desigualdad entre los hombres no está dada por naturaleza, sino por las leyes civiles. Por consiguiente, las libres opiniones o los grupos fuertes y diferentes atentan contra el poder del Estado. Queda así demostrado que el Estado, por la lógica de su conformación, tiende a la homogeneización de los súbditos gracias a la conformación del soberano como excepción.

El miedo a la muerte a manos de otros es el motor del pasaje del estado de naturaleza al Estado civil. Este pasaje se produce en la medida en que es instituida una excepción en el lugar del soberano. El miedo, en la obra de Hobbes, no es entonces eliminado, sino más bien trasladado a la figura de quien detenta el poder. La gran intuición de Hobbes consiste en haber definido como originaria la pasión del hombre por la muerte, cuestionando la conservación de la vida como algo natural.

A luz de la obra de Hobbes y de algunos de sus principales comentaristas contemporáneos (Agamben, Esposito y Leo Strauss), hemos analizado entonces la tensión entre la concepción del hombre que supone su carácter social y aquella que parte de su insociabilidad radical. También analizamos

cómo se presenta esa tensión en Freud y Lacan. Comparamos el mito hobbesiano del estado de naturaleza con el mito freudiano de la horda primordial, así como el lugar de excepción que Hobbes otorga al soberano y el lugar singular que Freud reconoce en el líder de la masa. Pero la función de la excepción no coincide con la de la singularidad. Dado que tanto el soberano hobbesiano como el líder de la masa freudiano heredan del padre su poder, esta distinción entre excepción y singularidad es relevante para la concepción de la función paterna. En Lacan constatamos la existencia de un viraje entre el lugar del padre como excepción (contrapartida necesaria del *todos* de lo universal) y el del padre como síntoma, es decir como singular (sin referencia necesaria al *todos* de lo universal).

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

AGAMBEN, G. (1977), *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Pre-textos, Valencia, 2001.

ESPOSITO, R. (1998), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.

FREUD, S. (1913-1914), *Tótem y tabú*, pp. 1-162. En *Obras Completas*, Amorrortu, Vol. XIII, Buenos Aires, 1986.

FREUD, S. (1921), *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. En *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*, pp. 31-105, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1993.

FREUD, S. (1926), *Inhibición, síntoma y angustia*, pp. 71-161. En *Obras completas*, Amorrortu, Vol. XX, Buenos Aires, 1986.

FREUD, S. (1930), *El malestar en la cultura*, pp. 57-140. En *Obras completas*, Amorrortu, Vol. XXI, Buenos Aires, 1986.

HEGEL, G.W.F. (1807), *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1992.

HOBBS, Th. (1651), *Leviatán*, Libertador, Buenos Aires, 2004.

LACAN, J. (1947), "La psiquiatría inglesa y la guerra", pp. 7-27. En *Uno por Uno* N° 40, 1994.

LACAN, J. (1975), "RSI", pp. 96-110. En *Ornicar?* N° 3, 1992.

LACAN, J. (1991), *El Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1992.

LACAN, J. (2005), "Joyce el Síntoma", pp. 159-166. En *El Seminario 23. El sinthome*, Paidós, Buenos Aires, 2006.

LAURENT, E. (2004), "La sociedad del síntoma", pp. 105-113. En *Revista Lacaniana de Psicoanálisis II*, 2004.

MAUSS, M. (1950), *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1979.

MILLER, J.-A. (1998), *Los signos del goce*, Paidós, Buenos Aires, 1998.

MILLER, J.-A. (2005), *Del Otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

STRAUSS, L. (1936), *La filosofía política de Hobbes*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

niana (Buenos Aires), de Acción Lacaniana (La Plata), de Umbral Lacaniano (Adrogué) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Participante en proyectos de investigación UBACyT.

E-Mail: patricia.f.moraga@gmail.com

Gerardo Arenas

Licenciado en Psicología y Doctor en Ciencias Físicas (Universidad Nacional de Buenos Aires). Psicoanalista, miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana (Buenos Aires), del Instituto Oscar Masotta (Argentina), de Acción Lacaniana (La Plata) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Autor de *Estructura lógica de la interpretación* (Buenos Aires, Atuel, 1998) y compilador y autor de *Usos de la interpretación en las psicosis* (Buenos Aires, Russell, 2001).

E-Mail: grrams@gmail.com

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Patricia Moraga

Licenciada en Psicología (Universidad Nacional de Buenos Aires) y Doctoranda en Filosofía (Universidad Nacional de Lanús). Psicoanalista, miembro de la Escuela de la Orientación Laca-