

El contrato social y el malestar en la cultura

The social contract and cultural discomfort

Por Nora Merlín

RESUMEN

Sostenemos que una sociedad fundada desde la moral por un pacto universal, que busca el bien común y exige obediencia fracasa en su propósito de pacificar las relaciones sociales, no logra evitar la hostilidad entre sus miembros y deja saldos lamentables de malestar en la cultura. Analizaremos las teorías de tres pensadores contractualistas, es decir que ubican un contrato o pacto como instrumento que organiza el cuerpo social. Tanto Thomas Hobbes como Jean Jacques Rousseau y Sigmund Freud ubican un pacto como base y fundamento del Estado, la sociedad civil y la cultura, respectivamente. Los tres autores son pensadores modernos influenciados por el paradigma epocal, la ciencia, y en este sentido se preguntan por las causas y sus efectos; son deterministas que buscan leyes universales. Proponen, en el lugar de la causa, un mito sobre el origen de la organización social: un estado de naturaleza que luego se ve modificado por una ley universal, pasando así de un cuerpo natural a uno político. No haremos aquí un estu-

SUMMARY

We affirm that a moral society based in a universal agreement that seeks the common good and requires obedience fails in its purpose to pacify social relations, can not avoid the hostility between its members and leave deplorable results of cultural discomfort. We will analyze the theories of three contractarian thinkers, which place a contract or agreement as a tool that organizes the social body. Both Thomas Hobbes and Jean Jacques Rousseau and Sigmund Freud placed a covenant as a basis and foundation of the State, civil society and culture, respectively. The three authors are modern thinkers influenced by epochal paradigm, science, and in this sense they ask for the causes and their effects; are deterministic seeking universal laws. They propose, in place of the cause, a myth about the origin of social organization: a state of nature then is modified by a universal law, passing from a natural body to a political one. We will not do a comparative study of the authors, but rather see their effects on social relations organized by

dio comparativo de los autores, sino más bien veremos sus efectos sobre las relaciones sociales organizadas por una ley que deviene imperativo categórico kantiano.

Palabras clave: Contrato - Moral - Malestar

a law which becomes Kantian categorical imperative.

Key words: Contract - Moral - Discomfort

El presente trabajo intentará demostrar que una sociedad fundada y construida por un pacto universal que busca el bien común y exige obediencia, fracasa en su propósito de pacificar las relaciones sociales, y no logra evitar la violencia y hostilidad entre sus miembros. Nuestro desarrollo consistirá en el análisis de las teorías de tres pensadores contractualistas, es decir que ubican un contrato o principio como el instrumento que organiza y determina el cuerpo social. Tanto Thomas Hobbes como Jean Jacques Rousseau y Sigmund Freud ubican un pacto como base y fundamento del Estado, la sociedad civil y la cultura, respectivamente¹. Los tres autores son pensadores modernos que están influenciados por las ideas del paradigma epocal, la ciencia, se preguntan por las causas y los efectos, son deterministas que buscan leyes universales. Proponen en ese lugar, el de la causa, un mito, un artificio, un “como si” sobre el origen de la organización social que parte de un estado de naturaleza, y luego se ve modificado por una ley universal (al igual que toda ley científica), pasando así de un cuerpo natural a un cuerpo político. Los tres utilizan el método analítico, es decir, confían en que para conocer el todo es preciso conocer las partes que, en este caso, están conformadas por los hombres y definir cómo se relacionan esas partes. No haremos aquí un estudio comparativo de similitudes entre las propuestas de cada uno, sino más bien veremos sus efectos sobre las relaciones sociales organizadas por una ley que deviene imperativo categórico kantiano. Sostenemos que una sociedad constituida desde dicho impe-

rativo moral “para todos” no sólo fracasa sino que deja necesariamente saldos lamentables de malestar en la cultura.

El imperativo categórico kantiano

Kant considera en su filosofía práctica que la moral debe reducirse a un mandamiento nacido de la razón, el cual funciona como imperativo universal, obligatorio, incondicional y necesario cuyo principio es una máxima categórica e incondicionada que excluye cualquier interés, sentimiento o pasión. La voluntad debe coincidir con la ley universal, debiendo ser una y la misma cosa. Es decir, la máxima de la acción particular debe valer como ley universal. Por lo tanto, su fórmula sería: “Obra sólo de forma que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal”. Toda ley debe ser superior a cualquier subjetividad y el sujeto no tiene por qué comprenderla o aceptarla, sino sólo someterse a ella. El Bien supone la obediencia máxima a la pura forma, habiendo satisfacción en la sumisión al mandato. En la quinta proposición de *Idea de una historia universal* Kant manifiesta que el mayor problema de la especie humana es de índole socio-político: cómo establecer un orden justo, una sociedad civil y perfectible con el progreso de la razón que se mantenga unida por leyes. En el mismo sentido en la proposición séptima fundamenta la civilización en la moral: “La idea de la moralidad pertenece también a la cultura; pero el uso de esta idea constituye la civilización (...) Cualquier bien que no sea puesto a prueba con alguna convicción moralmente buena no será sino mera ilusión y titilante mi-

seria” (Kant, 2008: 43). Además, en el principio sexto el autor manifiesta que el hombre como criatura racional desea una ley, de la que intentará exceptuarse, que ponga límites a la libertad de todos, por lo que necesita un señor a quien obedecer. De otro modo, abusaría de la libertad respecto de sus semejantes. “Por eso necesita un señor que quebrante su propia voluntad y lo obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida” (Kant, 2008: 37).

Thomas Hobbes

Hobbes toma el método científico, la geometría de Euclides, las ideas de Galileo, el ideal de medición y cálculo con la ilusión de que la ciencia traería la paz a la humanidad. Consideraba que la causa universal o fundamento era el movimiento. Su particular combinación de racionalismo y empirismo permiten ubicarlo como precursor de Kant. En su libro de 1651 *Leviatán* señaló formalmente el paso de la doctrina del derecho natural a la sociedad civil. Para comprender el Estado, al que entendía como un cuerpo social, antinatural y lógicamente necesario debido a su pensamiento determinista, parte de la naturaleza del hombre como su causa². Desde su perspectiva, los hombres son iguales y libres por naturaleza, guiados por sus pasiones, inclinaciones y la satisfacción absoluta de sus deseos infinitos de riquezas, placeres, honores y ambiciones, los cuales llevan al orgullo, la venganza, etc. El instinto de supervivencia, el insaciable afán de poder y la ley del más fuerte conducen a los hombres a la guerra de todos contra todos. “Con todo ello es manifiesto que duran-

te el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra, una guerra tal que es la de todos contra todos” (Hobbes, 2002: 102). En esta situación nada puede ser injusto. No hay pecados, ilegalidades, justicias o injusticias, ni derecho de propiedad ni distribución (tuyo-mío). Pertenece a cada uno lo que toma y conserva por la fuerza, porque no existe la ley. Todos están gobernados por la propia razón y el derecho que rige es de carácter natural; cualquiera puede hacer lo que quiere, razón por la cual no hay seguridad para nadie.

Según Hobbes el hombre es solitario, brutal, egoísta, ávido de poder y de gloria a expensas de sus semejantes. Tiene el derecho de usar su libertad infinita entendida como ausencia total de restricción, incluso en el cuerpo de los demás, y el propio poder para garantizar la autoconservación; por deseo puede matar, sojuzgar o suplantar al otro. La competencia impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio y adueñarse de bienes, personas, ganado, etc. y junto con el deseo de gloria hace que recurran a la fuerza por motivos insignificantes. Para conservar lo que tiene y para realizar sus deseos infinitos requiere un ilimitado poder, usándolo como quiera y por todos los medios posibles para conseguir tales fines: “Mientras uno mantiene su derecho de hacer lo que quiere, los hombres se encuentran en situación de guerra y si los demás no renuncian a ese derecho como él, no existe razón para que nadie se despoje de dicha atribución porque ello más bien que disponerse a la paz

significaría ofrecerse a sí mismo como presa (a lo que no está obligado ningún hombre)” (Hobbes, 2002: 107).

En consecuencia, este modo de vida determina una constante desconfianza recíproca y temor al peligro de muerte; por naturaleza, los hombres tienden a destruirse mutuamente. Si bien hay algunas legalidades naturales que limitan al hombre en las que puede haber lugar para la piedad y la equidad, resumidas en el precepto “Haz a los otros lo que quieras que otros hagan para ti”, estas leyes dependen sólo de la voluntad que cada uno tiene de observarlas y no de un poder contrario a la pasión natural. Es por eso que más que leyes naturales deberíamos entenderlas como virtudes morales.

Los hombres para vivir necesitan salir del estado de naturaleza, y para ello la razón natural tiene que ser más fuerte que las inclinaciones y pasiones particulares; surge entonces un deseo de abandonar las condiciones de guerra por temor a la muerte. Es necesario conformar un gran poder que se integrará mediante los poderes de todos unidos por consentimiento. En pos de conseguir la autoconservación y el beneficio colectivo de tener una vida más armoniosa y pacífica, los hombres renuncian a su libertad irrestricta y unifican fuerzas en un poder común capaz de defenderlos y que los mantiene a raya y dirige sus acciones. Deben entonces renunciar al propio poder y fortaleza y conferirlos a un hombre o asamblea que los represente y los proteja, y al o la que se reconoce, se obedece y se honra: así reducen y someten en una unidad todas las voluntades particula-

res. Este movimiento supone un contrato en el que todos abandonan y renuncian por voluntad al derecho que transfieren a otra persona, siendo que el derecho es la libertad y la ley la restricción. En palabras de Hobbes: “Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transfiráis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera” (Hobbes, 2002:141).

Una vez consolidado el pacto, hay sujeción y obediencia, acuerdo por propia voluntad a un poder común que tiene derecho y fuerza suficiente y que obliga a su cumplimiento. El pacto es ley que somete, deber que se mantiene por el temor. La multitud unida en un hombre o asamblea de hombres se denomina Estado, *civitas*. El Leviatán aplicado al Estado metaforiza el monstruo marino del Antiguo Testamento, que posee poder e inspira temor, que garantiza nuestra paz en el propio país y la defensa contra el extranjero. Tal es el poder del Estado que da seguridad y protección a la vida de todos a cambio de la restricción de la libertad personal. En el caso de Hobbes, se deduce que el Estado se origina por una construcción no natural, un pacto o ley contractual de común acuerdo. El titular que representa a todos se denomina Soberano y los que lo rodean son sus súbditos, los cuales sólo tienen libertad en aquello que no puede ser transferido por pacto. Esto es, libertad a defender el propio cuerpo aunque el soberano los obligue a matarse o a no defenderse, o a acusarse a sí mismos; en esos casos, están autorizados a desobedecer. El Soberano repre-

senta a todos, es normativo, garante de la paz, posee poder absoluto y mayor que cualquiera y tiene tanta fuerza que inspira temor: "Una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituido por cada uno como autor, al objeto que pueda utilizar la fortaleza y medio de todos, como lo juzgue oportuno para asegurar la paz y defensa común página" (Hobbes, 2002: 141). Hobbes cree necesario un Estado autoritario, desmesurado y fuerte para tener una vida armoniosa y que no sobrevenga el caos, la anarquía y la destrucción propia del estado de naturaleza que convierte al hombre en lobo del hombre. En ocasiones el Estado puede enfermar y derivar en institución imperfecta o defectuosa, carente del poder para garantizar la paz y evitar la guerra civil; en ese caso el súbdito no está obligado a la obediencia. Da lo mismo si el soberano es un hombre (monarquía) o asamblea de hombres: una parte o algunos hombres (aristocracia) o todos los hombres (democracia). Para Hobbes las distintas formas de gobierno susceptibles de surgir del contrato son irrelevantes, puesto que su interés radica en producir y garantizar la paz y seguridad del pueblo con independencia de su organizacional formal.

Jean Jacques Rousseau: surgimiento del contrato social y el cuerpo político

En sus libros *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755) y *El contrato social* (1755) Rousseau describe una situación natural anterior a la sociedad civil y política, en la

que supone un hombre biológico sin un otro humano que lo constituya y le permita identificarse. Un hombre bueno, privado de luces y deseos, libre, sólo apremiado por necesidades físicas o instintos, temeroso sólo del dolor y el hambre, sin angustia ante la muerte porque la desconoce, sin discurso, imaginación, socialización, lazos, comunicación ni curiosidad. Un hombre esparcido, errante y entregado a una existencia actual, que ignora el mal y posee una única virtud: la piedad. Sin reflexión, carente de moral, por lo tanto sin deberes, vicios, virtudes y casi sin pasiones. En su concepción, los hombres no podían ser malos pero tampoco buenos en sentido estricto, ya que el bien y el mal son categorías morales y suponen la dimensión relacional, la comparación y la medida. Una pasión tibia, poco activa, instintiva, les permitía conservar la especie, pero sus relaciones carecían de amor y de odio. Los hombres no realizaban elección de objeto de amor, más bien establecían relaciones episódicas e indistintas fundadas en el mérito, la admiración o la belleza. Solos, aislados, no precisaban del comercio, el intercambio, ni la diferencia distributiva "tuyo-mío"; todos tenían derecho a la tierra que habitaban, sólo existían desigualdades físicas. Carecían de industrias, guerras, intereses, pasión en la disputa, castigos, venganzas, desprecios y la noción de justicia. También estaban ausentes el progreso y la evolución, la transmisión entre generaciones, la memoria y la identidad. Es decir, habitaban un perpetuo comienzo atemporal. Si no tenía necesidades, ¿Por qué salió el hombre de este estado natural? Y, ¿CÓ-

mo es que siendo libre se convirtió en siervo de ellas y de sus semejantes?

En el Capítulo 1, Rousseau sostiene que hay que suponer que los obstáculos para mantenerse en el estado de naturaleza fueron superiores a las fuerzas de cada uno para permanecer de ese modo y, por ende, no les quedó otro remedio para subsistir que sumar fuerzas. Existe un estadio intermedio entre el natural y la sociedad civil como cuerpo político que tiene lugar cuando alguien cerca un terreno y dice: “Esto es mío” y los demás le creen. Ese hombre y ese acto fundan la sociedad civil y las desigualdades no naturales. Para Rousseau se hubiesen ahorrado crímenes, guerras y miserias si no le hubieran creído y hubieran concebido los frutos para todos y la tierra no siendo de nadie o, lo que es lo mismo, perteneciendo a todos. Con la propiedad comienzan el deseo de posesión y las desigualdades, así como el uso de la fuerza para defender lo que los hombres tenían o para tomar lo que precisaban.

La sociedad le cambió al hombre su naturaleza, este último nació libre y aquella lo encadenó, era bueno y lo corrompió, lo hizo soberbio, voraz, ambicioso, deseoso de colocarse por encima de sus semejantes. A partir de allí, los hombres comenzaron a abusarse unos a otros, se perjudicaron mutuamente, rivalizaron, envidiaron, intentaron obtener beneficios a expensas de los otros. Rousseau plantea que todos estos males fueron efecto de la prosperidad y de la naciente desigualdad, pues se acrecentaron las riquezas con las herencias y con el trabajo se engrandecieron algunos a expensas de los otros, los menos

capaces se convirtieron en pobres y se vieron obligados a recibir o arrebatar su subsistencia en manos de los ricos, surgiendo así el desamparo, la servidumbre, la violencia y el robo. De este modo se iniciaron las desenfrenadas pasiones de todos, sofocantes de la piedad natural, que dieron origen a un perpetuo conflicto entre el primer ocupante y el derecho del más fuerte; el progreso, la competencia y la perfectibilidad devinieron fuentes de corrupción. Era necesario entonces organizar una comunidad de iguales en la que todos pudieran expresar con libertad su pensamiento. En este sentido, Rousseau se pregunta cómo se constituye un pueblo: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, por lo cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental, cuya solución da el contrato social” (Rousseau, 1984: 165).

Con el argumento de la inseguridad los hombres proponen unirse para proteger a los débiles, sociabilizarse por necesidad o miedo para contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno lo que le pertenece. Por consiguiente, deciden establecer leyes de justicia y de paz para todos con el objeto de que se corrijan caprichos de la fortuna y todos se sometan a cumplir deberes. La República y el sujeto político para Rousseau se fundan en una ley, un pacto, un principio que todos deben cumplir y por el cual todas las voluntades se reúnen en una sola que obliga a los miembros del contrato sin excepción y que propone el sa-

crificio de una parte de la libertad natural para conservar otra que es la libertad civil, siendo que obedecer implica en este caso ser libre. La fórmula del pacto podría sintetizarse en estos términos: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo. En el mismo instante, en el lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad" (Rousseau, 1984: 146).

Dicho pacto es moral porque busca el bien común y a su vez genera el cuerpo político de la sociedad civil pues establece igualdad entre los ciudadanos, todos se obligan en las mismas condiciones y deben gozar de iguales derechos, siendo el pueblo su autor y sometido por obligación a ser su súbdito. En lugar de que la fuerza vuelva contra los hombres éstos deciden por voluntad reunirla en un poder supremo que los gobierne según las leyes y que los proteja y defienda, rechace a los enemigos y mantenga la armonía. Para que esto se cumpla era necesario sacrificar parte de su libertad y subordinarse a la ley. El contrato social marca el pasaje de la naturaleza a la cultura y la sociedad política, pues sustituye el instinto por la justicia que supuestamente iguala: el deber sucede al impulso, el derecho a la aptitud natural, el hombre se convierte en ciudadano al inscribirse en un todo colectivo, construido y edificado por volun-

tad general y pone su vida al servicio del Estado a la vez que el Estado protege su vida. Es entonces teóricamente un pacto justo que busca libertad e igualdad para todos; no es susceptible de abusos porque no es posible que el cuerpo intente perjudicarse a sí mismo. El soberano es la regla suprema, el "cuerpo del pueblo" que es indivisible, inalienable y reside en todos los miembros particulares del cuerpo colectivo que lo componen, cuyo aglutinante es la voluntad general que obra por leyes. La ley, expresión pública de la voluntad general, tiene un carácter sagrado, es siempre justa porque está hecha por el pueblo y tiene por objetivo el interés común, el bien común, por lo que conforma también el cuerpo moral. Observamos que Rousseau introduce la moralidad en la esencia misma de la comunidad política: "Podría agregarse a las adquisiciones del estado civil la libertad moral, única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí, pues el impulso del simple apetito es la esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescripto es libertad" (Rousseau, 1984: 148). La soberanía, ejercicio de la voluntad general, no es la "voluntad de todos", el interés privado o particular que genera diferencias, no es un aditivo, suma de partes, sino por el contrario es un todo cualitativo del interés común y por eso mismo no es transferible ni transmisible, es decir, no puede ser representada. La voluntad general busca el bien y es siempre recta, no puede errar porque el pueblo siempre quiere el bien, pero no siempre puede alcanzarlo por sí mismo. El juicio que la conduce no siempre es claro, por lo que necesita

una guía, “He aquí de donde nace la necesidad de un legislador”, comenta Rousseau.

Pero contrariamente a lo esperado, proteger a los débiles, contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno lo que le pertenece con leyes de justicia y de paz para todos con el fin de que se corrijan caprichos de la fortuna y sometiendo a todos a cumplir deberes, arrojó como consecuencia un incremento de las fuerzas de los ricos y nuevas trabas para los débiles. De este modo se fijó para siempre el argumento de la desigualdad y la propiedad, y se sujetó a todo el género humano al trabajo, la servidumbre y la miseria. Sostiene el autor que frente a esta situación nada puede hacerse, sólo contemplar a la sociedad política en caída libre hacia la descomposición y la muerte: “El cuerpo político, lo mismo que el cuerpo del hombre comienza a morir desde su nacimiento y lleva en sí las causas de su destrucción” (Rousseau, 1984: 151). En efecto, se verifica que el pacto fracasa como herramienta para lograr armonía, libertad e igualdad, ya que la sociedad, el contrato, crea un nuevo orden en el que el progreso incrementa la desigualdad entre sus miembros, la cual era casi inexistente en el estado de naturaleza en el que sólo había desigualdades naturales.

“La desigualdad moral, autorizada únicamente por el derecho positivo, es contraria al derecho natural (...) la clase de desigualdad que existe entre todos los pueblos civilizados, puesto que con toda evidencia es contrario al derecho natural, de cualquier modo que se lo defina, que un niño mande a un anciano, que un imbécil sirva de guía al

pobre sabio y que un grupo de personas rebose de superfluidades mientras la multitud hambrienta carece de lo necesario” (Rousseau, 1984: 128).

Sigmund Freud: el mito de la horda primitiva

Freud recoge en *Tótem y tabú* los aportes de Charles Darwin, Herbert Spencer y Robertson Smith y a partir de ellos propone un mito para explicar el origen de la cultura: ubica un estado anterior a la misma que podríamos llamar “de naturaleza” en el que los miembros vivían en hordas dominadas por un padre primordial, violento, poseedor de todos los bienes, las mujeres y el goce absoluto. Cierta día los hermanos desposeídos deciden rebelarse a su dominio y lo asesinan, intentando de ese modo resolver la situación del poder hegemónico del padre. Luego de éste acto violento cometido por la horda fraterna y una vez satisfecho el odio hacia el padre, se encuentran con el par amor de la ambivalencia que los conduce al arrepentimiento y a la culpa retrospectiva. Para evitar que se vuelva a cometer el crimen, los hermanos consideran necesario someterse a un pacto, un principio de igualdad que los organizará en un conjunto llamado civilización. En el pacto, base de la cultura, nadie ocupará el lugar o el goce del padre, por lo cual todos los hermanos se unifican y se someten a una ley que consiste en dos prohibiciones fundantes, que los hace equivalentes en sus renunciaciones y obediencias: no mantener relaciones sexuales con los miembros del propio clan y no matar al padre (las dos prohibiciones del Complejo de Edipo). A partir de este acuerdo, todos

renuncian y restringen cierta satisfacción definida como mítica, plena, perdida e imposible, es decir, nunca obtenida, y a la vez la permutan por otra sustitutiva, parcial y posible: satisfacción en la culpa retrospectiva por el asesinato, la renuncia y la privación. ¿Qué obtienen a cambio? La cultura y la neurosis, ambas sostenidas en el principio de igualdad que los identifica y los constituye en un conjunto de elementos semejantes. La condición de posibilidad de la cultura es la universalización del pacto, el “para todos” de la renuncia al goce absoluto que queda como imposible en el orden inaugurado con la instauración de las dos prohibiciones propias del Complejo de Edipo.

El surgimiento y mantenimiento de la cultura implica por pacto una operación de sustitución de la fuerza bruta de uno al poderío de la comunidad, la cual supone que la unión de la mayoría posee fortaleza superior a cualquiera de los individuos. Se reglamenta, limita y distribuye así el poder y el goce para los elementos que caen dentro del conjunto llamado cultura. Un principio matemático enuncia que la existencia de un conjunto de elementos semejantes o equivalentes exige que el fundamento quede afuera, sea heterogéneo al sistema³. Freud nombra a este exterior excepcional a la ley de distintas maneras: padre terrible de la horda, pulsión de muerte, lo hostil, etc. Lacan formula esto como la imposibilidad de construir un universo; “no hay relación sexual”, en tanto que la ciencia no puede escribir la fórmula de la sexualidad; en otras palabras, no todo se inscribe simbólicamente a partir de la ley. Por pacto los herma-

nos se sacrifican reprimiendo los deseos del Complejo de Edipo y de esta operación queda como heredero una cicatriz que implica la introyección de la ley y la desexualización del Edipo: el superyó. Se constituye de este modo una instancia moral que observa, vigila, prohíbe y al mismo tiempo incita al más del goce imposible profiriéndole al yo, que siempre se ubica en falta frente a él, la voz imperativa del “¡Goza!”. Freud formula el superyó partiendo de la idea kantiana de *ley moral universal*, una máxima imperativa que excluye cualquier interés, sentimiento o pasión (Freud, 1998, c). La voluntad particular debe coincidir con la ley universal, debiendo ser una y la misma cosa, el sujeto no tiene por qué comprenderla ni aceptarla, sino sólo someterse a ella. El Bien supone la obediencia máxima a la pura forma, habiendo satisfacción en la sumisión al mandato. Dicho superyó es definido por Freud como paradoja: la pulsión de muerte persigue la desintegración del ser vivo y para defenderse, éste orienta parte de aquella como agresión contra el mundo exterior, proyectándola para no destruirse a sí mismo (Freud, 1998, d). La agresividad, antagonista y mayor obstáculo de la cultura, es devuelta por ésta al lugar de donde proviene: el yo la *reintroyecta* en calidad de superyó, asumiendo la función de conciencia moral y desplegando dicha agresividad hacia el yo. Se vuelve de esta forma a sexualizar el Edipo bajo el modo del masoquismo moral y del masoquismo femenino: satisfacción en el castigo, el padecimiento y el sometimiento. Ambas modalidades del masoquismo constituyen un motivo central

que viene a dar cuenta de por qué las civilizaciones se mantienen constantes a pesar de la hostilidad en la que permanecen. Lo que las conserva inercialmente no es sólo el aparato ideológico, el control, la vigilancia o el poder del mercado. Todo esto cumple su función, pero la explotación y el sometimiento tienen como aliado a las dos modalidades de satisfacción masoquista mencionadas que constituyen un obstáculo, fuerza conservadora que impide transformar una civilización.

Un superyó fortalecido comienza a actuar como imperativo, ley que gobierna el goce y en lugar de doblegar a la libido, la intensifica. Hay dos razones que acrecientan el poder del superyó: desde un punto de vista social, las barreras y prohibiciones contra la libido a partir de la Modernidad se han debilitado y, contrariamente a lo que se creyó, la relativa emancipación del sujeto de las barreras sociales no lo liberó, sino que por el contrario, lo encadenó a una nueva ley en la que el goce se transformó en deber (Copjec, 2006). Por otro lado, el superyó, representante del ello en el yo, adquiere la energía de las pulsiones y se impone como una fuerza extraordinaria y peligrosa. Como los hermanos no sólo deseaban “volver a cometer el crimen” sino que también se mataban entre ellos, la cultura se vio obligada a reforzar y aumentar mandamientos superyoicos. Se imponen de este modo el “No matarás”, “Ama al prójimo como a ti mismo”, que demuestran el fracaso de la cultura constituida a partir de la ley universal y su resto, el superyó, pulsión de muerte disfrazada de imperativo categórico. La cultura fracasa en su pro-

grama de regular las relaciones sociales entre el conjunto de los hombres y el objetivo de conseguir felicidad y placer no se cumple. El prójimo encarna un motivo de tentación para satisfacer la agresividad: explotarlo, apoderarse de sus bienes, humillarlo, martirizarlo y matarlo; al mismo tiempo, el semejante es lo radicalmente extranjero. ¿Cómo no hostigarlo entonces? Sostiene Freud en el artículo “Nosotros y la muerte”, que procedemos de una generación de asesinos y que la cultura es una fábrica de hipócritas.

A modo de conclusión queremos destacar algunas similitudes y distinciones entre los tres autores trabajados. Todos ubican un *contrato moral* o un principio que funciona como ley fundante que busca el bien común, pues al buscar el propio bien se busca a la vez el de todos, que consiste en la pacificación o la disminución de la hostilidad humana. Dicho contrato, para los tres autores, marca el pasaje de la naturaleza a la cultura y si bien en primera instancia es voluntario e implica una decisión, deviene imperativo categórico kantiano, ley “para todos” que no se puede no cumplir y una de sus consecuencias es la abolición de las distancias entre, por un lado, voluntad y ley y, por otro, autores, agentes y sometidos. Un fundamento moral en el lugar de la causa constituye como efecto el Estado o la sociedad civil tanto para Hobbes como para Rousseau y la cultura para Freud. La conformación de lo social implica en los tres casos un acto de *renuncia* personal y *sustitución*, restricción a la libertad, los deseos, las pasiones, etc. a cambio de una organización social con lazos pací-

ficos y armoniosos, carentes de hostilidad. El Estado o la sociedad civil es una construcción humana artificial o no natural que implica necesariamente una segunda sustitución: la de *la fuerza del más fuerte por el poder de la comunidad*, organizado por una legalidad. Por último, los autores analizados tienen en principio una posición optimista con respecto al pacto al cual suponen capaz de resolver los problemas de la agresividad y hostilidad humanas, sosteniendo la idea de progreso, pero a medida que avanza la obra de cada uno esa ilusión se desvanece. De ese modo Rousseau endilga a la sociedad y al progreso la decadencia y los males humanos debido a que no resuelven sino que aumentan las desigualdades, mientras que Hobbes deduce el estado de naturaleza a partir de la agresividad que observa y comprueba en el cuerpo social de la Inglaterra del siglo XVII. Como hemos explicado, el pacto tiene en Freud un rasgo diferencial respecto de los otros dos autores: según dicho autor, a la vez que funda la civilización el pacto paradójicamente produce lo que denomina *malestar en la cultura*. El pacto freudiano y su heredero, que constituye uno de los “remedios” para coartar la sexualidad y la agresividad, termina siendo uno de los males más peligrosos tanto para el sujeto como para la cultura, pues tiene como efecto el sentimiento inconsciente de culpa o la necesidad de castigo. Se verifica que a mayor renuncia pulsional, cuanto más frustra y limita la pulsión, cuanto más virtuoso, obediente y servil sea el hombre, y más obsecuente respeto tenga hacia la conciencia moral, mayor será su sentimiento de culpa y,

por ende, su necesidad de castigo. En síntesis, el aumento de la moral, la servidumbre y obediencia al imperativo superyoico implica mayor severidad y crueldad hacia el yo, lo que deriva a su vez en un aumento del padecimiento y de la agresividad dirigida al exterior. Para el psicoanálisis la vida en comunidad construida desde la ética colectiva tiende a acrecentar el malestar del yo y de la cultura. Se infiere así que la igualdad moralizante como principio base de la civilización resulta para Freud una aporía, conflicto irresoluble pues al mismo tiempo que hace posible el lazo social produce malestar como uno de sus efectos necesarios.

La pulsión de muerte, resto heterónimo que no se civiliza en el para todos de la ley, muestra la falla del programa de la cultura. Pero hay otra posibilidad de hacer con este resto que no entra en el intercambio, que singulariza y designa como refiere Lacan la modalidad de satisfacción de cada uno, el *Sinthome*. Este constituye la autonomía que le queda al sujeto frente a la técnica y la civilización; en palabras de Copjec, es lo que permite evitar la manipulación e impide ser manejados como marionetas por los hilos del placer y la comodidad del mundo creado: la cultura. Esta verdad sintomática, imprevisible e incalculable, que no puede ser domesticada por el saber, es lo único que permite ser libres de todo lazo discursivo, civilizado; lo que le brinda al sujeto la oportunidad contingente de cortar su sujeción y captura al Otro. Sólo cuando comenzamos a definir al sujeto como diferente, soberano de sus propias leyes no sometido a procesos de igualdad, purificación u homo-

genización, y dejamos de considerarlo como cognoscible, calculable y manipulable, sólo allí tenemos la única garantía contra el racismo. “Sólo la concepción de la soberanía del sujeto tiene alguna posibilidad de proteger la diferencia en general” (Copjec, 2006: 37).

Finalmente, como intentamos demostrar, la cultura sostenida y organizada por una moral universal no resuelve ni pacifica las relaciones sociales. Nos parece interesante la posibilidad de pensar la cultura no estructurada a partir del funcionamiento de códigos, recetas o una moral universal, sino desde la política entendida como acción pública compartida con otros en el ejercicio de la libertad y la deliberación, el desacuerdo entendido como construcción contingente del vínculo social. Consideramos necesario además cuestionar la idea de igualdad tal como se pensó hasta ahora en el sentido de pasión por el uno, identidad y uniformidad, y proponer como problema pensar una construcción de lo común que no sea del uno unificante ni del “para todos”. Jorge Alemán lo describe del siguiente modo: “En realidad, lo que sería verdaderamente un desafío es pensar lo común fuera del campo identificadorio. Lo que verdaderamente introdujo Lacan como problema político, a mi juicio, es hasta dónde puede pensarse lo común sin matar lo singular, o dicho de otro modo, un anudamiento entre lo común y lo singular en su mutua correspondencia” (Alemán, 2009: 54).

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ALEMÁN, J., *Para una izquierda lacaniana. Intervenciones y textos*, Grama, Buenos Aires, 2009.

COPJEC J., *El sexo y la eutanasia de la razón*, Paidós, Buenos Aires 2006.

FREUD, S. (1896), "Tótem y tabú". En *Obras Completas*, Amorrortu, Vol. XIII, Buenos Aires, 1998.

FREUD, S. (1896), "Más allá del principio del placer". En *Obras Completas*, Amorrortu, Vol. XVIII, Buenos Aires, 1998.

FREUD, S., "El problema económico del masoquismo". En *Obras Completas*, Amorrortu, Vol. XIX, Buenos Aires, 1998.

FREUD, S., "El yo y el ello". En *Obras Completas*, Amorrortu, Vol. XIX, Buenos Aires, 1998.

FREUD, S. (1927-1931), "El malestar en la cultura, y otras obras". En *Obras Completas*, Amorrortu, Vol. XXI, Buenos Aires, 1998.

FREUD, S., "Nosotros y la muerte". En *Revista Freudiana* [Publicación de la Escuela europea de Psicoanálisis del Campo Freudiano. Cataluña]1, 1991.

HOBBS, T., *Leviatan*, Alianza, Madrid, 2002.

KANT, I., *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, Prometeo, Buenos Aires, 2008.

LACAN, J. *Seminario XX: Aún*. Buenos Aires: Paidós. 1991

ROUSSEAU, J. J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. El contrato social*, Orbis, Buenos Aires, 1984.

NOTAS

¹Quisiéramos aclarar que si bien planteamos que el pacto funda en Hobbes el Estado y en Rousseau la sociedad civil, utilizaremos dichos conceptos como intercambiables ya que en la obra de ambos autores no hay una distinción rigurosa de los mismos, sino que su uso es ambiguo. Sin embargo, hay que destacar que Hobbes elige con mayor recurrencia la categoría de Estado mientras que Rousseau la de sociedad civil. Hegel será el primero que diferencie la sociedad civil del Estado.

²El determinismo de Hobbes puede resumirse de la siguiente manera: dada una causa, a la que llama potencia, el efecto o acto tiene que producirse.

³Dicho principio es desarrollado por Gödel en su teorema.

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Psicoanalista. Docente de Psicoanálisis Freud I de la Carrera de Psicología- Universidad de Buenos Aires. Autora de varias publicaciones y capítulos de libros. Actualmente cursando Maestría en Ciencias Políticas IDAES-UNSAM realizando tesis con tutoría de Ernesto Laclau.

E-Mail: nora_merlin@yahoo.com.ar