

El pacto originario freudiano y la tradición contractualista

Freud's originating pact and the tradition of contractalism

Por Fernando Gabriel Rodríguez

RESUMEN

El texto siguiente inscribe en la alta tradición de los ensayos de los siglos XVII y XVIII sobre el origen de la condición humana, el cuarto trabajo de Freud incluido en su libro *Totem y tabú*, al cual se trata como una pieza que honra por una parte aquella tradición, y por otra la subvierte desde los desarrollos científicos ulteriores a su aniquilamiento a manos de Hume y Hegel (pasando muy especialmente por Darwin hasta llegar a la propia teoría psicoanalítica). De acuerdo con el desarrollo que propongo, el Psicoanálisis finalmente se reencuentra con aquella allí donde no puede, aun con sus diversos e innovadores implementos, llevar su respuesta más allá del punto en el que hacía silencio la de esos sus antecesores.

Palabras clave: Estado de Naturaleza - Estructura- RSI - *Tótem y tabú* - Origen de la Comunidad Humana y el Estado de Derecho

SUMMARY

The following paper inscribes in the high tradition of the essays of the XVII and XVIII centuries concerning the origin of human condition, Freud's fourth work of his book "Totem and taboo", which is here discussed as a piece that on the one hand honours that tradition, on the other hand subverts it from the scientific developements after its annihilation by Hume and Hegel (passing very specially through Darwin up to the psychoanalytic theory itself). According to the thesis I propose, Psychoanalysis finally meets Contractualism where its theoretical corpus, in spite of its different and innovating implements, can not give an answer beyond the silent point of its predecessors.

Key words: State of Nature - Pactum Unionis - Structure - RSI - *Totem and taboo* - Origin of Human Community and State of Right

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se propone poner en consonancia el marco general, concepto y meta de la tradición contractualista de los S. VII y XVIII con el del renovado intento que, en la misma dirección que aquel, pergeñara a comienzos del S. XX el psicoanálisis por obra de su mismo fundador. Para ello se procederá a realizar, primeramente, una presentación general del pensamiento contractualista en una sumaria caracterización, que atañe en lo esencial al momento precontractual (Estado de Naturaleza) y a las condiciones del pacto por el que aquel se habría abandonado, para pasar luego a desplegar en sus notas fundamentales el cuarto ensayo de *Tótem y tabú*, obra en la que el psicoanálisis supera sus anteriores esfuerzos de remisión del lazo social a un inicio. La contrastación de estas dos matrices de contrato originario permite extraer por conclusión que el esquema freudiano vacila en su argumentación en el mismo punto en que el del *iusnaturalismo* clásico: toda postulación de un pacto primordial no puede ocultar la necesidad de uno anterior, que lo hace de hecho innecesario y, por ende, equivoca las pautas del origen social del hombre. En efecto, en uno y otro caso emerge como corolario inevitable que, por una exigencia de sensatez, el Pacto requiera de precondiciones tales que sólo habría podido verse concertado a la luz de ciertos acuerdos anteriores (tácitos o no, poco importa -fuera de que habrían debido serlo); los cuales (Hegel) al tiempo que lo hacen posible, lo vuelven superfluo, o, en cualquier caso,

prescindible para limitar la remisión *ad infinitum* de la pregunta por el origen que la filosofía antigua sólo había podido contener con el mito, y que la Modernidad había ensayado iluminar por un expediente en la huella del puro ejercicio de razón.

1- El pacto moderno clásico

Todo efecto de diáspora relativista se ve seguido de un contraefecto que balancea nuevamente las cosas del lado del universal, casi como para dar razón a Hegel. En los S. XVII y XVIII, con el proceso reformista desagregando el Cristianismo occidental, los relativismos éticos resultantes de este cataclismo cultural que perdiera al viejo continente en sangrientas luchas de religión vieron surgir cierto empeño teórico de corriente contraria, afanoso por establecer una ética que reintegrara en *Uno* tanta dispersión, y que se amparaba no ya en los principios que acababan de mostrar su escasa competencia para garantizar la paz en este mundo, bajo la invocación de la del reino del Cielo, sino en unos que ganaban día a día inusitada fuerza por su fecunda cosecha (fecundidad juzgada de los réditos que iba obteniendo en su hacer), que recobraban de la Antigüedad la actualidad que habían perdido, que se ofrecían, Principios de Razón, como los más idóneos aspirantes para sustituir aquella devaluada Fe como el agente de cohesión entre los hombres. Ahora que los particularismos los enfrentaban, un nuevo criterio de universalidad se imponía de suyo para organizarlos políticamente de una manera estable.

El llamado *iusnaturalismo* viene a ensayar distintas formas de racionalización de la condición humana, no reñidas con la religión (la figura de Dios no desaparece de estos desarrollos y es muchas veces la piedra de toque para la solución de conflictos en los que el alcance de las potencias racionales se muestra insuficiente -la invocación al Cielo del individuo lockeano, una suerte de ordalía de moderno cuño, es de ello ejemplo sobrado), pero centradas en el despliegue de los mecanismos de razón al modo en que con tanto éxito este dispositivo había sido empleado en diversos campos del conocimiento, los de la exactitud y la abstracción, que reportaban, al decir de Descartes, verdades de evidencia irrefutable de las que no era posible renegar sino al precio de hacerlo también de la lógica. El entendimiento, había éste señalado, era la sustancia mejor repartida del mundo: con esta maniobra coloca el mojón de apodicticidad menester para que, sobre su dureza pedernal, pueda emprenderse una acción de construcción ordenada a esta nueva pauta. El último Concilio de Letrán había exhortado a los defensores de la Fe Cristiana a presentar pelea a los incrédulos fuera del ámbito del Dogma, establecer la disputa en clave racional y confrontar con argumentos los que aquellos sentaran como base de su ateísmo. La caída de Aristóteles como autoridad impoluta, los triunfos inobjetable de la verdad matemática hicieron el resto. Esa dimensión de logicidad inatacable era suficientemente seductora para ensayar un ejercicio que midiera su fertilidad sobre el mundo humano, necesitado de regularidades

y constantes universales.

De Aristóteles en más, el conocimiento de lo justo o injusto, el saber acerca de la convivencia entre los hombres, la *ética*, sólo había sido tenido como un conocimiento probable, nunca cierto, por ser siempre *a posteriori* de las acciones de los hombres (atendiendo a sus efectos) que lo justo queda establecido. Sobre este antecedente, el derecho había venido a resultar derecho positivo, sedimentado en el Digesto justiniano, que, pura positividad hecha de la ciega compilación del derecho privado romano, no ahorra en contradicciones lo que debía pagarse en controversias tejidas sobre las *interpretaciones* que eran el modo de salvarlas. En paralelo al pasaje de religión positiva a religión natural, por el expediente del racionalismo teísta, se verifica en el Derecho un movimiento de características semejantes: su despliegue no consistirá ya tanto en interpretar una ley escrita heredada que acusa la coyuntura matricial de la que es producto, sino en dar con las reglas universales de la conducta humana, fuera de todo tiempo y lugar. En otros términos, la indagación de la naturaleza humana debe llevar allende toda particularidad. Si las particulares circunstancias de la vida social y su problemática desnudan en todos los casos lo que deben a su organización y orden institucional, prescindir de ello significará remontar la cuestión hasta el tiempo anterior a la presencia del factor social. La postulación será, sobre esta vía, la de un individuo atómico, a-social o pre-social, autosuficiente, lanzado a la vida en un mítico *estado de naturaleza* (en la mayoría de los casos más un

ente de razón que una realidad si- quiera probable en el origen), estado regido por una *ley natural* cuyo silencio promulga el *derecho natural*.

Definir el *iusnaturalismo* no pasa por una concurrencia de contenidos, porque cada autor ha dado a ese primitivo estado hipotético las características que ha gustado o creído conveniente colocar en él, para poder derivar luego una segunda instancia, social, a la que se presenta en todos los casos en ruptura radical con la precedente; pasa, mejor, por un tipo específico de abordaje de la cuestión del derecho y la sociedad, metodológicamente racional, que persigue hacer de aquella una ciencia demostrativa, de lógica estricta, en la que el eslabonamiento de las partes se muestre con rigor tal que nadie pueda permanecer ajeno a la consistencia interna de semejante argumentación si está decidido a pensar con verdad. De ahí que estas leyes y derechos naturales sean igualmente denominados *de razón* (pues no es sino la razón lo que sitúa un estado de naturaleza de harto dudosa historicidad en los orígenes de la condición del hombre). Los nombres mayores de esta tendencia recorren, en la rehabilitación de un principio que no era nuevo, los S. XVII y XVIII hasta la instauración de grandes codificaciones (Napoleón) en materia *de hecho*, y hasta la liquidación *teórica* a manos de Hegel: Althusius, Pufendorf, Leibniz, Spinoza, Hobbes, Locke, Rousseau, Wolff, Kant. Todos ellos - antes de entrar a discurrir en torno a las notorias diferencias que los separan - convergen sobre un ensayismo que, amparado en el procedimiento deductivo que es su marca,

aspira a concluir nociones universales y de latitud tal que abarquen a todo el género humano trascendiendo las fronteras de la historia y de toda comunidad y forma de gobierno concretos.

Comprender en pocas páginas un período de tamaña vastedad e invocar para ello nombres como los de citados ha llevado a que resuelva encarar el presente comentario desde algunos accesos temáticos que concurren sobre el fondo del *iusnaturalismo*, y dibujan su perfil en sus rasgos más indicativos. Son ellos, invariablemente, el estado de naturaleza, el punto de inflexión contractual, el problema de la organización social y los modos de concebir la soberanía; se desarrollarán, por las restricciones aducidas, basculando de uno a otro sin solución de continuidad, con propósito de no dar sino apretadísima síntesis.

El primero de estos aspectos helo ya sucintamente caracterizado al introducir al tema: el *iusnaturalismo* es individualista (y de ahí nacerá una polémica con los socialistas del S. XVIII, afectos al modelo aristotélico clásico para el que el sujeto humano ha de entenderse como *ζῷον πολιτικόν* - en virtud de lo cual no cabe adjudicarle un estadio pre-político sin anonadar su misma esencia¹); está regulado, contra el prejuicio que podría concebirlo como un cuasi estado de animidad: rigen en él leyes y derechos - fuera de que la virulencia de las pasiones desembarace de su cumplimiento y esta salvedad en su conjunto vuelva deseable y requisito el salto a la sociedad política, un compromiso declarado en ella, la declinación de los derechos naturales y el acata-

miento de una nueva legislación que, montada sobre la fundamental, natural, a la cual refrenda, alcanza soberanía (a veces acompañada de potencia ejecutiva - Hobbes) y acapara la suma de la fuerza pública; es igualitario, estableciendo un parámetro contrario a todo orden primordial de jerarquías entre los hombres, basado en cualesquier categorías de marras (preeminencia por voluntad divina, por condición social, etcétera), y lo es, por otra parte, postulando una completa paridad cualitativa entre las facultades de los hombres, de arte que estima despreciables la variabilidad con que fuerza o inteligencia puedan concentrarse en uno, las cuales, sometidas a comparación, sólo arrojan diferencias de grado²; es liberal, suponiendo a todo individuo un momento cero e inalienable de libertad, salvo circunstancias excepcionales como la de haber atentado contra otro, poniéndose allí en infractor de la ley de naturaleza y enemistándose con el género humano (libertad que ninguno de los autores aludidos confunde con licencia, excepción hecha, acaso, de Hobbes; aún el buen salvaje de Rousseau, a sus anchas en el paraíso terrenal, por bueno -concepto que la vulgata ha extendido pero que no se adecua a la forma rousseauiana del estado de naturaleza, previa a un criterio unívoco de bondad o maldad - está muy lejos de cualquier exceso, pues su vida se yergue condicionada por el amor de sí y la piedad); es, finalmente problemático, allí donde no es fácil acertar con las razones que puedan haber conducido a su abandono en aras de un estado de comunidad civil o concertar un go-

bierno.

La problematicidad enunciada en el último punto anida en el diverso carácter que han concedido los distintos autores al estado de naturaleza. En Hobbes y Spinoza es belicoso³. Las pasiones enemistan, y el prójimo es siempre un potencial matador o expoliador de mis bienes. La ley natural, con ser asequible con sólo haber de razón, bendición común a todos, no logra (en Hobbes) bastarse a sí misma y evitar de los hombres la conculcación. Esta perspectiva es acaso la que hace más sencillamente comprensible la necesidad práctica, para guarda del género humano, del pasaje contractual a un modelo de orden social en el que el precio, o *shibboleth*, es la resignación de los derechos naturales. El aserto de Hobbes en cuanto a la imposibilidad de que un estado como el postulado de naturaleza haya existido realmente con alcance universal es transparente como corolario inevitable de la lógica que sustenta su planteo general: habida pues esta tendencia espontánea a asegurar la propia vida por acumulación de bienes, pasibles los sujetos de ceder a la envidia o a los oropeles del renombre, una primera instancia tal hubiera conseguido en poco tiempo la extinción de la especie⁴. El estado de naturaleza es, en cambio, de paz, en Pufendorf y en Locke, y definitivamente de felicidad en Rousseau. En Pufendorf, si de paz, es también un estado desdichado, signado por la indigencia, que lleva a reunir las fuerzas en comunidad para poder oponerlas a contingencias que superan con muchos las posibilidades individuales. Es, como en Hobbes, un caso

en el que el camino hasta la sociedad legítimamente concertada está expedito desde lo que se le antepone, de suerte que se evidencia cómo el orden de la construcción va de atrás hacia delante. Locke idea, a su turno, un tiempo natural que incluye la propiedad y el dinero, y el pasaje por el pacto sólo se justifica con el fin de asegurar mejor lo que ya existe desde siempre. Inevitablemente impresiona el esquema lockeano como menos drástico en la fractura que le impone el momento contractual si se quiere compulsar su estructura con la de Hobbes: en éste, la delegación de autoridad en un príncipe oficia de agente pacificador de una condición de guerra originaria, contraste ausente en Locke, cuya perspectiva entiende a la guerra solamente si declarada, y cuya potencia es tanto para el estado de naturaleza como para el de civilidad (dado que a este último sólo interesa ofrecer una fuerza mayor para defender la propiedad, y no aporta de cuajo una alternativa de esencia distinta). El caso, al cabo, de Rousseau, implica una complejidad que ancla no tan simplemente en la segmentación triádica del proceso que conduce desde el estado de naturaleza hasta la sociedad estatal de soberanía popular con la que él sueña, sino más en el empeño por dar a ese ciclo verdadero valor de tal, o haberlo entendido desde una óptica *revolucionaria* en su acepción más pura y fundacional, a saber, la que astronómicamente ve cerrarse el movimiento de un astro sobre su misma cola y volver a su inicio. Éste es pues el sentido del contrato social rousseauneano: recuperar dentro del marco de la sociedad

en tanto que fundada y consolidada (pues no cabe alimentar la idea de volver este proceso atrás) los derechos naturales que en un estadio intermedio quedaron soslayados por la iniquidad y los vicios, fuentes de la desigualdad. Esta desigualdad es precisamente lo que el contrato, el auténtico Contrato Social (el que haría que los hombres vivieran verdaderamente como seres sociales y no en colectivos en los que imperase para todos la voluntad particular), estaría por definición llamado a remediar, imprimiendo sobre el conjunto de pares un estricto principio de paridad desde la preeminencia del concepto de voluntad general, a la cual obliga la participación en el compuesto societal, en renunciamiento a toda aspiración personal que con ella pudiere entrar en colisión. En verdad, la periodización en tres del proceso completo cuenta un solo momento histórico, el de la desigualdad, cuya realidad es la historia misma del mundo, y cuya corrección propone Rousseau a través de un modelo hipotético ideado sobre algunos elementos tomados en préstamo de Esparta, la Roma Antigua y la República Ginebrina (para ese tiempo, indisimulablemente una oligarquía), que recobrarían las bondades de un prototipo vital no menos hipotético. La historia está así acotada en su inicio y su fin por constructos teóricos, que se requieren recíprocamente en concordia con el patrón cristiano del paraíso perdido al que aguarda al cabo una restitución, como si hubiera debido este hacerse carne y vicio para absolutizarse, redimido, en la República de la virtud⁵. Este esquema ofrece, en paralelo con esta lectura,

sin lugar a dudas sesgada, la posibilidad de un cartografiado sobre la matriz de la bipartición hobbesiana, haciendo coincidir con el estado de naturaleza de este a la sociedad civil rousseauiana, en obsequio de cuyo espíritu, plétora de injusticias y enconos que habilitara la instauración de la propiedad, se abre la opción de reconocer allí ese estado de guerra del que el interés privado es acicate. Si en Hobbes este estado es antecedente y motivo del orden social, en Rousseau, que lo ha emparedado entre dos construcciones (en la segunda de las cuales sobrevive la coloratura totalitaria de aquel primero con un acento incluso más acendrado o radical: la vida misma cabe al soberano exigir si necesario entendiére que fuera), es todavía antecedido por un preliminar.

En materia de Soberanía, noción esta que responde a un intento de racionalización del poder, en la medida en que traduce la fuerza en poder legítimo, el Poder de hecho en Poder de derecho⁶, el rasgo compartido por los autores de extracción contractualista estriba en la fractura que aportan a su consideración respecto de la de forma medioeval. La sociedad feudal encadenaba verticalmente “diferentes capas y clases desde el rey, atravesando una serie infinita de mediaciones, hasta el súbdito más humilde (...) a cada grado correspondía un estatus preciso connotado por derechos y deberes (...) Este orden jerárquico trascendía el Poder por estar modelado sobre un orden cósmico: a ninguno estaba permitido violarlo, y todos encontraban en él una garantía de sus derechos”⁷. El Estado moderno termi-

na con este eslabonamiento de tan fija confección y lo sustituye por un Poder Soberano colocado en la otra vera de la de condición cualquiera de súbdito, distanciadas las dos por un vacío de niveles interpósitos, que hace de aquel un señor plenipotenciario en la esfera política o pública, y de quienes a él se vieren sometidos, individuos cada vez más reducidos a la esfera privada. Vale esto lo mismo para la soberanía concentrada físicamente en un agente, según parezca necesario dar a ella un asiento concreto (Hobbes), y para las teorías en las que se enclava con un giro de abstracción que le permite recaer sobre entidades de difícil precisión física, como el Pueblo o el Parlamento. La división de poderes y la proliferación de la sociedad civil con el estallido industrializador fortalecieron el pluralismo social, multiplicando roles y asociaciones y devolviendo así a la escena a los intermediarios que el primer pensamiento político moderno había desalojado (no es sólo el constitucionalismo, sino el de visos capitalistas sobre todo, lo que apuntaló en Occidente una suerte de poliarquía de entre la cual es complejo aislar, hundido entre alianzas internacionales que consolidan fronteras supranacionales sin atención a los límites de territorio, un Poder Soberano claro de unánime reconocimiento).

II - El pacto freudiano

El cuarto ensayo contenido en *Tótem y tabú*, *El retorno del totemismo en la infancia*, es una aproximación de cepaje psicoanalítico a la cuestión de la

génesis de la trama social. La tentativa de solución que aporta se encuentra vinculada por una parte al problema del totemismo y del tabú del incesto, prohibiciones fundamentales que los antropólogos reportan haber registrado en el seno de las *sociedades primitivas* (así llamadas - sin hacer espacio aquí a reproducir la controversia que atañe al punto - por reflejar presuntamente el estado primigenio de la especie humana con un número mínimo de alteraciones); por otra, al complejo medular de la neurosis, donde convergen sendas interdicciones de faltar en el debido honor al padre y contender con él por la propiedad que se desea, la madre, primer objeto sexual. En efecto, el Edipo parece reproducir en un plano ontogénico lo que la filogenia ha sedimentado en la memoria de la especie, que repite en cada uno de sus especímenes la lógica del hecho que impresionara del modo más indeleble sobre su sensibilidad, hollándola hasta dejar en ella lo que resultará, en la dimensión simbólica de que se trata (aún cuando hay en Freud una inoculable permeabilidad en la frontera con lo psíquico, fruto de su filiación biologicista), una marca de perennidad umbilical.

Una sucinta viñeta puede refrescar el recuerdo de este conocido episodio denominado *mítico* por el propio Freud ("mito científico"). Partiendo de una figura darwiniana, supone Freud con este una horda hominal primitiva regida por el arbitrio del macho más fuerte, quien retiene despóticamente para sí el goce de todas las mujeres, de las cuales aparta a los hijos, que así alimentan un deseo endogámico

irrealizable. Un tiempo habrá en que la confabulación alentada en los pechos por el ardor de ese apetito se haga efectiva: los hermanos destruirán al padre y harán usufructo de los beneficios que les estaban vedados - perpetrarán los sometidos, todos juntos, lo que por su medio aislado era imposible. Anexo al elemento darwiniano, y en íntima conexión con el problema del totemismo, móvil central, cabe el incesto, de toda la investigación, elabora Freud la postulación de W. Robertson Smith de la comida totémica en la que los partícipes celebrarían su pertenencia al grupo que conforman y reafirmarían los lazos de su unión⁸; la transfiguración de esta ficción apuesta a que los comensales, ávidos de incorporar la fuerza del padre asesinado, pretenderían extraerla de la ingesta de su carne, estableciendo por este expediente una identificación con él. Según la sugestión freudiana, la ambivalencia de sentimiento presente en los hijos habría cobrado expresión compensatoria un momento después del hecho aciago, saciado el odio y sobrepujadas las barreras que la envidia no lograron contener, en una reivindicación tardía (*nachträglich*) donde la corriente tierna, mordida por el arrepentimiento, habría conducido a un pacto de hermanos. Las cláusulas del mismo no eran sino las que en vida del padre este imponía por su solo deseo, de arte que el padre muerto, ahora conminado al registro simbólico, dio en haber un poder de ultratumba tanto más pleno que el que detentara, cuanto que recibía de sus matadores en reparación una veneración voluntaria y el respeto puntual de aquello

que precisamente los había amotinado. En efecto, las mujeres del padre *no pueden* tocarse. Son, pues, los hijos quienes, ante la desaparición física de la figura despótica hacen constricción y se impiden el cumplimiento de la apetencia que los había incitado al crimen. Las consecuencias de la acción trágica y la convención de un patrón conductual por sus ejecutores serían la organización social, las barreras éticas y la religión. La primera de estas, por el haberse cimentado la institución del Tótem, representación sagrada, emblema protector y muchas veces ascendiente, forjado sobre la huella del padre inmolado al que se asocia por alguna vía el animal que se celebra, efigie rémora a la cual se ofrendan sacrificios carnales como prenda votiva - cimiento contemporáneo al del orden de circulación de ciertos bienes, conjugado a la diagramación de posibilidades e imposibilidades en la estructura del tejido social; la segunda, a través del asentamiento deliberado de aquellos usos (observancia de la prohibición paterna, sumisión a su autoridad en el Tótem) que harán husos como ley; la tercera, por gestarse de esta suerte, merced a la potencia rediviva del padre ultimado, el embrión de un culto y su ceremonial.

De la inteligencia de los lineamientos básicos es factible juzgar al intento freudiano como un esfuerzo más por asir el cogollo del trance originario, pero la interrogación de fondo no ha variado; apenas el añadido (de inspiración clínica, cantera de toda especulación psicoanalítica) del desenca-denante trágico, que mueve y reordena algunos de los enseres de la for-

mulación. La pregunta acerca de cómo surgió el orden social donde no lo había permanece. Y de hecho, si suponemos que para la concepción freudiana no había tal en el estadio previo a la rebelión filial, estado de naturaleza donde la pauta es la fuerza y la autoridad quien la haya, nada cabría ubicar allí que desbordase las aptitudes de una mera animalidad. Lo que no extraña al designio freudiano de los de sus ilustres e ilustrados precedentes de la filosofía política. En uno y otros, el pacto es pensado como un salto cualitativo entre modalidades de vida que se excluyen por oposición, aquende el cual una legislación oficia de *factotum* de cuanto en el nuevo espacio tenga cabida. Si en los contractualistas clásicos pueden darse casos aislados de gentes en estado de naturaleza, siendo norma que los hombres propendan al concurso en comunidades *autónomas* (sin perder de vista que ello deriva de la necesidad de asegurar el natural mandato, verdad de la Razón, de autopreservarse), en Freud, en cambio, el impacto emotivo sobre aquella primera generación humana (pues el macho fuerte de la horda no era todavía sino un mono) habría instilado en la biología de la especie el estigma perdurable en la transmisión de la carne a lo largo de los tiempos, y aquel estado pretérito habría quedado, con la consolidación de un orden, definitivamente preterido. Fuera de ello, acaso no quepa distinguir sino entre modos y alternativas accesorias al fundamento de una posición común: habría habido una inflexión determinante que produjo lo social donde no era esperable.

Para Freud, luego del tiranicidio, los hermanos habrían resuelto mantener la organización que habían logrado para garantizar la igualdad y no permitir que nadie ocupara el lugar del padre, al que acabaron ligados con redoblada intensidad al trasponerlo en Tótem ¿No ha de verse en este seguimiento la misma ilación que del *pactum unionis* al *pactum subiectionis* imprime al proceso la lógica bajo la que un colectivo, tras constituirse, procede a delegar la regencia en una cabeza (discusión de soberanía al margen)? Para arribar al Tótem, donde principia el culto organizado y el privilegio de un poder que el consenso aprobara, es de rigor presuponer una instancia anterior que le diera concierto.

Ahora bien, llegados a este punto se hacen notorias ciertas sutilezas que socavarán la exposición que antecede. O no. Ante todo, algo debe precisarse del átomo satisfecho (en su defecto -Hobbes- siempre satisfactible) que encarna en el prototipo humano del contractualismo dieciochesco: para decirlo de una vez, *aquello* exactamente que se dijo, a saber, que es *humano*. El pasaje iusnaturalista concita un doble tiempo adscrito *ya* a la humanidad. Todo él. Cuanto tenga de porfía el protesto de Rousseau, no dejará su pintura edénica de mostrarnos a su criatura ornada con los atributos del sujeto, tanto que no podrán mentir que no sea tal. Si, por una parte, está reglado por una ley natural que, siéndole desconocida, podría zanjar el punto a favor de una naturalidad sin mancha de cultura, goza, por otra, de libertad y voluntad, y ellas no son menos naturales que articulan el

corazón de la noción rousseauneana de hombre. Dos son los principios que la animan, el amor de sí y la piedad o conmiseración por el prójimo. Si al primero es dable pensárselo compartido con otras formas animales (si se concede la intromisión de este anacronismo - pero, en verdad, ¿entendía acaso Rousseau un *sí mismo* en los animales?), la piedad, que estima en igual grado innata, es consustancial al sujeto humano. De una punta a otra, la experiencia iusnaturalista concilia opuestos en una fractura que no afecta a la esencia en cuestión, aferente tan sólo de sus accidentes. Resuena en esto el señalamiento consignado acerca del rechazo que la matriz del pacto, por definición, representa para la idea aristotélica de conaturalidad hombre - *poli^a*. Habría hombre sin pacto, hombre antes de pacto. Los contractualistas sí pueden asumir al hombre sin política, sin gobierno, incluso sin tendencia gregaria. Nada hay en el *uno* original, singular y refractario de todo contacto con otros (en cualquier caso, cuando a alguien recurriera, no comprometería con eso su monismo), que no se reintegre luego en el *uno* comunal, *uno* en el que todos los artículos del individuo se hallan presentes, de un modo u otro, favoreciendo de manera pareja o jerárquica a sus distintos elementos componentes (el soberano de Hobbes no por no contratante es ajeno al *uno*-Estado, antes bien se yergue este en su torno como efecto de la soberanía que irradia). La continuidad es más íntima que lo que un primer acercamiento revelara, porque a ambos cabos topamos con la misma entidad, un hombre *de pleno derecho*.

A la vista de esto, ¿podría decirse que Freud habría sabido plantear con mayor acierto el instante crucial de la hominización? La mediación de Darwin entre sus días y aquellos de la boga del pacto, con su contribución niveladora de las diferencias dentro del mundo animal, al cual era ahora el hombre reintroducido tras largos siglos de destierro cristiano (en pie de igualdad con el resto ingente de las formas vivas), no había alterado poco los moldes de la producción de ideas. Resultaba así hacedero extender el *continuum* contractualista *hombre* → *hombre* hasta un estadio previo, y tomando sus dos momentos como uno, transformarlo en otra polaridad *animal* → *hombre* ¿Habría Freud sabido pues dónde cortar, dónde situar la incisión que hendiera en dos lo que la evolución forzaba a tener por un proceso? Desbordando inusitadamente los marcos de su mirador científico-naturalista, deudo de la perspectiva darwiniana, parece ésa ser la finalidad que subtiende a todo lo largo el cuarto ensayo de esta obra, omisión hecha del motivo expreso, verter luz en el oscuro asunto del totemismo y los tabúes desde el conocimiento habido de los procesos psíquicos cuyo rastro remonta a la infancia. Todo el trabajo permite adivinar entre líneas la aspiración de haber dado con el mojón fundacional⁹. Pero ¿dió? Algunos ingredientes de la rica composición con que nos convida, aquellos con los que anuda en difíciles nexos Tótem - incesto - ley - sociedad - divinidad - sacrificio - religión (...) no pueden entrar al juego sin comprometer la pureza de los medios con que se persigue el fin. Todo el desasimiento de lo na-

tural y el precipitado del hombre en la dimensión propiamente humana procede de un afecto del que huelga aclarar cuán inconcebible acaba siendo si se lo despoja de su contraparte normativa: el *arrepentimiento* disparador del ejercicio de racionalización y *orden* al que se autoconvocaron los parricidas después de su acto no puede justificarse sin un *orden* al cual remita como aparejo de una infracción. Así percibido, sería efecto causado por aquello mismo de lo que es causa. No hay prohibición, tabú del incesto ni reivindicación del padre sin que un valor superyoico exista ya, corroyendo la conciencia de los comitentes. Lo que equivale a proponer que (para nada decir de la conciencia, que, si conciencia reflexionante, comportaría un nuevo problema allí localizada en los arrabales de una naturaleza, que, tomada a su vez en su acepción más actual y antropológica, no lo consentiría) si ha de presumirse ese arrepentimiento, se presumirá también ya una prescripción antes que él de la que sea facultativo, con arreglo particular al miramiento que la prescripción merezca en cada uno. Evidente, entonces, que lo que sella ese pacto confraternal es la observancia de una ley que estaba ya, desoída pero grávida de consecuencias (que se experimentan *con efecto retardado* en el pesar ineluctable que asalta con el recuerdo del crimen). La Alianza es renovada siempre luego de que la trasgresión rompa las Tablas¹⁰. Para cernir la cuestión: tampoco impresiona la elaboración freudiana como superadora del punto en el que el iusnaturalismo había dejado el tratamiento del tránsito al hombre. Ambos

esquemas parten del hombre. Los contractualistas tenían de ello claridad. El ensayo freudiano, llenas las manos de descubrimientos con los que mejor leer en la noche de la mente, avanza a paso firme sobre un terreno pantanoso a cuya travesía asiste un utensilio intruso y extemporáneo. La conclusión, si alguna cabe y no ha de proyectársela más allá de los límites balbuceantes de esta monografía, indicaría que todo contrato se instituye en tope de la retracción especulativa que se quiera, de toda aventura de la inteligencia que se atreva a incursionar en la esencia de lo humano, por venimos de él las borras del pensamiento posible de lo que es. Tampoco Rousseau escapa a esto. Y si eso algo revela, es que no es posible ir hasta el tiempo cero, precontractual, sino munido de los códigos del contrato. Cuando el hombre viene al mundo, el Pacto ya está firmado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOBBIO, N. (1985) "El modelo iusnaturalista", *Estudios de la historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Debate, Madrid, 1985.
- DOTTI, J. (1994) "Pensamiento político moderno", pp. 53-76, De Olaso, E., *Del Renacimiento a la Ilustración I (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía)*, Volumen VI, Trotta, Madrid, 1994.
- FREUD, S. (1913) *Totem und tabu*, Gesammelte Werke, Band IX, Fischer, Frankfurt am Main, 1999.
- FREUD, S. (1913) *Tótem y tabú*, *Obras Completas*, Volumen XIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1994.
- HOBBS, T. (1651) *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- LOCKE, J. (1690) *Ensayo sobre el gobierno civil*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1941.
- ROUSSEAU, J.J. (1762) *El contrato social*, Altaya, Barcelona, 1996.
- ROUSSEAU, J. J. (1755) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Hyspamérica - Orbis, Buenos Aires, 1984.

NOTAS

¹ Obsérvese en esto, como puntualiza Bobbio, N. (1985, 114), que "el principio individualista de los iusnaturalistas no excluye la existencia de un derecho natural social", la existencia de sociedades naturales, con relaciones de poder legitimadas, como la sociedad doméstica o señorial, frente a las cuales, y por diversos motivos, se asume a la sociedad política o civil como cualitativamente dispar, y como el estadio de vida más propiamente humano (pues allí el colectivo humano se *sintetiza* en un orden con una complejidad organizativa de tenor superior, léase inclusiva de un principio de soberanía al que resulta todo lo demás supeditado).

² No ha de interpretarse esta condición natural de parejas potencias como una refutación al *mérito* mentado por Rousseau, que reviste el valor de la diferencia interna, en el más acá de aquella igualdad que a todos confraterniza.

³ Cfr. Bobbio, N. (1985, 108) "Hobbes fue seguido por Spinoza, que con expresión hobbesiana afirmó que los hombres, al estar sujetos a las pasiones, 'son por naturaleza enemigos entre sí'".

⁴ Valga consignar que Hobbes admite realidad para el estado de naturaleza circunscrito a ciertas comunidades o a las relaciones entre ciertos individuos; no cabe, sin embargo, suponerlo un tiempo cero de la humanidad, aunque por una *petitio principii* se lo requiera para hablar de pacto. No hay pacto si no hay qué pactar, y nadie pacta para perjudicarse; si la sociedad es el resultado

de un pacto, ha de verse en ella una conveniencia respecto de otra condición que debe pre-suponersele.

⁵No es sencillo sustraerse aquí a la tentación de sugerir al menos el parecido que enlaza este reencuentro (por venir en Rousseau) del paraíso natural y la recuperación de su condición en el estadio estatal, con la armazón hegeliana más nuda y estructural, con la peripecia cerrada, de trascendencia immanente, por la que el infinito se finitiza en lo intestino de sí mismo, y atraviesa una fase de infatuación para emerger de ella con la plenitud del haberlo hecho, enriquecido con la experiencia de lo negativo. Este es el dicho modelo *crisológico*, que a diferencia de las ilusiones por concretarse del ginebrino, se ha realizado ya sobre la tierra.

⁶Cfr. el artículo *Soberanía* de Niccola Matteucci en el *Diccionario de Política*, de Bobbio y Matteucci.

⁷*Ibid.*

⁸W. Robertson Smith, *Lectures on the religion of the semites*, Londres, 1889.

⁹James Strachey, editor inglés de las obras completas, informa en su prólogo al libro que comentamos cuán alta estima tuvo Freud por este texto durante toda su vida, "en forma y contenido". Cfr. Freud, p. 5, Volumen XIII, *Obras completas*, AE.

¹⁰*Éxodo*, 32, 19.

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Licenciado en Psicología - UBA

Especialización en Psicología Clínica - Hospital Municipal Bernadino Rivadavia.

Profesor Adjunto de Metodología de la Investigación Social I - UCES

Profesor Adjunto de Psicología Social - UCES

Editor de Relatos de la Clínica - www.psiconet.com

Miembro de Apertura - Sociedad Psicoanalítica de Bs. As.

Miembro de ISPS - Centro Internacional de Investigación y Tratamiento de Esquizofrenias (Oslo, Noruega)

Ex-docente de Historia de la Psicología - UBA

Estudios de Filosofía.

Docencia en Filosofía.

E-Mail fgrodriguez2001@yahoo.com.ar