

La ley frente al poder. Freud contra Marx y Nietzsche

JESÚS GONZÁLEZ REQUENA

Universidad Complutense de Madrid
www.gonzalezrequena.com

Law versus power. Freud against Marx and Nietzsche

Abstract

While pointing out the profound similarities between Marx's and Nietzsche's concepts —for whom law is always an epiphenomenon that masks positions and interests of power—, it points out its clear opposition to the Freudian concept, in which law is conceived no longer as a secondary or derived phenomenon, but as a primordial one, determinant in the constitution of the cultural fact itself.

To the same extent, Freud's identification with the so-called school of suspicion, which can be identified with the thought of deconstruction, something that contrary to common clichés, the founder of psychoanalysis never participated in, is also criticised. In contrast, Freudian thought recognises a new, distinctly materialistic approach to mythology as the foundation of culture and law.

Finally, in Freudian work, the existence of a psychic foundation of the division of powers as an essential requirement of any truly democratic society is pointed out.

Key words

Law, mythology, deconstruction, materialism, psychoanalysis.

Resumen

El presente texto se ocupa de la concepción de la ley en las obras de Sigmund Freud, Karl Marx y Friedrich Nietzsche.

En él, a la vez que se señalan las profundas semejanzas entre las concepciones de Marx y Nietzsche —para las que la ley es siempre un epifenómeno que enmascara posiciones e intereses de poder—, se señala su neta oposición, con respecto a ellas, de la concepción freudiana, en la que la ley es concebida no ya como un fenómeno secundario o derivado, sino como uno primordial, determinante en la constitución del hecho cultural mismo.

En esa misma medida se critica la identificación de Freud con la llamada escuela de la sospecha, que puede ser identificada con el pensamiento de la deconstrucción del que, contra los tópicos al uso, nunca participó el fundador del psicoanálisis. Frente a aquella, en el pensamiento freudiano se reconoce un nuevo abordaje, netamente materialista, de la mitología como fundamento de la cultura y la ley.

Finalmente, se señala la existencia, en la obra freudiana, de una fundamentación psíquica de la división de poderes en cuanto requisito esencial de toda sociedad verdaderamente democrática.

Palabras clave

Ley, mitología, deconstrucción, materialismo, psicoanálisis.

La deconstrucción y la ley

¿Qué es la ley?

Sabemos lo que son las leyes jurídicas, tal y como se concretan en los diversos sistemas legales de los que se dotan las sociedades.

Ahora bien, ¿cuál es su fundamento?

Durante siglos, en nuestra civilización, se pensó en que ese fundamento residía en la ética, fuera ésta de origen religioso o tratara de fundarse en la razón. Pero eso dejó de ser así cuando irrumpió el pensamiento de la deconstrucción, que fue, desde el primer momento, un movimiento de impugnación de los valores éticos sobre los que se había afirmado nuestra civilización. Lo que condujo, bien pronto, a una impugnación general de la ética, cuyo origen puede remontarse, al menos, a la obra del Marqués de Sade.

Pero este origen, en la mayor parte de los casos, se ignora y nuestros contemporáneos tienden a filiar el pensamiento de la deconstrucción en esos tres autores —Marx, Nietzsche y Freud— a los que, demasiado apresuradamente, Paul Ricoeur reunió en lo que él dio en llamar la *Escuela de la sospecha*¹ y que, después de todo, puede ser identificada como la escuela de la deconstrucción.

En cierto modo, el objetivo de esta conferencia estriba en deshacer esta confusión. De ahí el carácter beligerante de su título, que responde a serias preocupaciones sobre el devenir de nuestro mundo presente.

Marx

En Marx la palabra ley se usa prácticamente siempre en el sentido de ley científica —leyes de la economía, de la naturaleza, de la física... Si alguna vez la emplea en sentido jurídico, es solo en la medida en que ello le viene dado por un autor al que comenta o discute. De modo que, cuando quiere hablar de la ley en el sentido que aquí nos ocupa, la expresión que utiliza es la de *derecho*.

Y, así, dice ya en *Miseria de la filosofía*, texto de 1847:

El derecho no es más que el reconocimiento oficial del hecho.²

Debe observarse que, en esta frase, el derecho aparece como algo que no es del orden del hecho, sino del de su reconocimiento oficial.

1. RICOEUR, Paul (1965). *Freud: una interpretación de la cultura*, traducción de Armando Suárez, Madrid: Siglo Veintiuno, 1990.

2. MARX, Karl (1847). *Miseria de la filosofía*, traducción de Martín Soler, México: Siglo Veintiuno, 1987, p. 110.

Marx la escribe a propósito de su discusión del valor económico que Proudhon concede al oro y la plata. Este es el contexto de su emergencia:

El oro y la plata no son aceptables de derecho sino porque lo son de hecho, y lo son de hecho porque la organización actual de la producción necesita un medio universal de intercambio. El derecho no es más que el reconocimiento oficial del hecho.³

3. MARX, *Ibid.*

Lo más notable de este enunciado es que no concibe la existencia autónoma del hecho jurídico. Éste es, en él, un hecho de segundo orden, derivado, carente de justificación en sí mismo. Y es que, en Marx, el hecho, el hecho esencial, el hecho, podríamos decirlo también así, por antonomasia, es el hecho económico. Es en el orden económico, concebido como el de las fuerzas productivas y los modos de producción, caracterizados estos, a su vez, por las relaciones sociales de producción que se resuelven finalmente en la lucha de clases, donde sucede todo lo que realmente importa.

Todo lo demás es, con respecto a ello, derivativo, epifenoménico o, como dijo el propio Marx, *superestructural*.

En *La ideología alemana*, solo un año antes, 1845, Marx había establecido con claridad los presupuestos de esta jerarquía de los hechos cuando explicaba el modo de proceder de su pensamiento:

[...] se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.⁴

4. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1845). *La ideología alemana*, traducción de Wenceslao Roces, Barcelona: Grijalbo, 1970, p. 26.

Si en esta ocasión Marx no habla expresamente del derecho, resulta del todo evidente que éste forma parte de la serie constituida por *la moral, la religión y la metafísica*, en tanto formaciones *ideológicas* que carecen de *sustantividad* y, por tanto, de *historia*, no son más que *reflejos —ideológicos—*, meras *sublimaciones*.

Por lo demás, en la *Contribución a la crítica de la economía política*, texto trece años posterior, figura ya el derecho expresamente en la serie de los fenómenos ideológicos. Allí, dice:

[...] es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen.⁵

5. MARX, Karl (1858-1859). *Contribución a la crítica de la economía política*, traducción de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis, José Aricó. México: Siglo Veintiuno, 2008, p. 5.

Es relevante, aunque no se suele prestar la debida atención a ello, el hecho de que Marx conciba la economía como una ciencia *natural*, y ello porque es en el campo de los fenómenos naturales donde circunscribe su concepción de la *materia*. Si el pensamiento marxiano es netamente sociológico —y, como estamos viendo, de una sociología absolutamente determinada por lo económico—, no deja de fundarse en un presupuesto biológico, dado que el punto de partida de los actos económicos es localizado en la satisfacción de las necesidades vitales.

En este sentido cabe decir que el suyo es un materialismo restrictivo, pues excluye del campo de los hechos materiales a todo lo que él identifica como fenómenos *ideológicos*, así *las formas jurídicas*, *las políticas*, *las religiosas*, *las artísticas* o *las filosóficas*.

La jerarquía de los hechos de la que les hablo se manifiesta con toda precisión en la diferenciación entre *estructura* y *superestructura*, es decir, entre *estructura económica* y *superestructura ideológica*, en la que la *estructura* se identifica con la *economía* y la *superestructura* con la *ideología*:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Urbau*: superestructura] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia.⁶

6. MARX, 1858-1859 [2008], *op. cit.*, pp. 4-5.

Obsérvese a este propósito que la calificación de *real* —*la base real*— es reservada para los hechos de índole económica y, así, la realidad es concebida como opuesta a la *consciencia*, resultando ésta por ello connotada como irreal y, por tanto, concebida como imaginaria.

Si volvemos ahora a nuestro punto de partida —*El derecho no es más que el reconocimiento oficial del hecho*—, resulta obligado añadir que ese *hecho*, que después de todo es el único que importa, está inscrito en la lucha de clases y que, por tanto, el *derecho* no es más que el resultado y la manifestación del poder de la clase dominante.

Así, en el *Manifiesto comunista*, Marx y Engels, interpelando agresivamente a los pensadores *burgueses*, afirman:

[...] vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase elevada a ley: una voluntad que tiene su contenido y encarnación en las condiciones materiales de vida de vuestra clase.⁷

El derecho, la ley, no es entonces más que la cristalización discursiva de la *voluntad* de poder de la clase dominante. Y, por eso, la ley es siempre, finalmente, la ley del más fuerte:

A los economistas burgueses les parece que con la policía moderna la producción funciona mejor que, por ejemplo, aplicando el derecho del más fuerte. Ellos olvidan solamente que el derecho del más fuerte es también un derecho, y que este derecho del más fuerte se perpetúa bajo otra forma también en su «estado de derecho».⁸

De modo que, cuando hay más de una clase con fuerza suficiente en la arena social, las leyes, el derecho, aparecen como el resultado de esa misma correlación de fuerzas.

En ese sentido, cabe decir que Marx es, después de Sade, pero antes de Nietzsche, el segundo gran deconstructor. Pues, en él, el mundo de la cultura —el de las ideas y las creencias, el de las religiones y el derecho, el del pensamiento, en suma— es un mundo concebido, lo hemos visto antes, como carente de historia propia: su transformación histórica no depende de sus propios procesos interiores, sino de esa determinación exterior que es la de la economía.

Y que es también, por eso mismo, la del poder.

No hay, en suma, una verdad interior en la ley. O, en otros términos: no hay otra verdad que la del poder. Con lo que Marx se anticipa decididamente a Nietzsche, cuya *voluntad de poder* queda así prefigurada:

[...] vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase elevada a ley: una voluntad que tiene su contenido y encarnación en las condiciones materiales de vida de vuestra clase.⁹

7. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1847). *Manifiesto del Partido Comunista*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Traducción Wenceslao Roces, 2013, p. 71.

8. MARX, 1858-1859 [2008], *op. cit.*, p. 287.

9. MARX y ENGELS, 1847 [2013], *op. cit.*, p. 71.

Hay, a pesar de todo, un límite moral que, en Marx, contiene parcialmente su movimiento deconstructivo. Consiste en que se muestra indignado ante la opresión que padece la clase obrera de su tiempo. Y esa indignación responde a un presupuesto moral que le conduce a condenar la propiedad privada. Por eso habla de *prehistoria* a propósito del mundo marcado por la presencia de ésta. Y ensueña entonces —en un movimiento de fondo parareligioso— un mundo nuevo, el de la historia que nacería de la realización del ideal comunista.

Ahora bien, en una finta ciertamente paradójica, es esa prehistoria la que él historiza: el materialismo histórico se pretende la historia de esa *prehistoria*, concebida como la historia de la lucha por el poder. La paradoja se completa por el hecho de que la *historia* que habrá de nacer tras la instauración del comunismo cobra más bien el aspecto del fin de la historia, dado que en ella habrá de desaparecer el motor de la historia anterior —las contradicciones económicas y la lucha de clases— sin que se consigne ningún otro que venga a sustituirlo.

Nace de ello una notable disociación en el discurso marxiano que, tengo la impresión, ha sido poco estudiada. Me refiero al hecho de que el pensador de la historia de esa *prehistoria* es cínico. En cambio, el pensador de la historia que habrá de comenzar cuando la prehistoria concluya es moralista. Con lo que la ética, barrida del presente de la *prehistoria*, es proyectada al futuro de la *historia*.

Y, así, por lo que al presente de la historia de la lucha de clases se refiere, Marx es ya un pensador cínico —siendo el cinismo el rasgo más visible del pensamiento deconstructivo. Nada lo manifiesta mejor que sus acerbas burlas de todas las variantes de lo que da en llamar el *socialismo utópico*.

Nietzsche

El caso es que ese límite, ético o moral, como ustedes prefieran llamarlo, presente en Marx, desaparece totalmente en Nietzsche y por eso es posible fechar en su obra el nacimiento formal del pensamiento deconstructivo que a fecha de hoy sigue estando plenamente vigente.

¿Qué valor tienen nuestras estimaciones de valor y nuestras tablas de bienes mismas? ¿Qué resulta de su dominio? ¿Para quién? ¿Respecto de qué? —Respuesta: para la vida. Pero ¿qué es la vida? Aquí es necesaria, por lo tanto, una versión más precisa del concepto «vida»: mi fórmula para ello reza: vida es voluntad de poder¹⁰.

10. NIETZSCHE, Friedrich (1885-1889). *Fragmentos póstumos*. Volumen IV. Edición española de Diego Sánchez Meca, traducción de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Madrid: Tecnos, 2ª ed., 2008, p. 134.

Recuerden que acabamos de constatar que la *voluntad de poder* ya estaba presente en Marx, en forma de la voluntad de poder de las clases sociales. Y lo estaba igualmente la comprensión de los sistemas morales —las *tablas de bienes*— como no otra cosa que la expresión del poder de la clase social que en cada momento logra imponerse, o al menos del grado de equilibrio existente entre dos poderes enfrentados cuando ambos tienen la fuerza suficiente.

Sucede, sin embargo, que, en Nietzsche, los sujetos del poder ya no son las clases sociales, ni siquiera esas otras categorías, más próximas a su pensamiento, como son los *pueblos* y las *razas*. Por el contrario, en su pensamiento los protagonistas de la historia pasan —o vuelven— a ser los individuos.

Podríamos decir que, si Marx y Nietzsche parten de la filosofía, el uno deriva hacia la economía y el otro, en cambio, a la psicología. Y tanto más cuanto más avanza la obra de cada uno de ellos. Pues durante un tiempo —es el caso de su *Genealogía de la moral*¹¹, Nietzsche da un protagonismo a los *pueblos*— y pueblos, por cierto, *racializados*, por utilizar esa terrible expresión hoy tan de moda. Allí alumbró Nietzsche la edad de oro de los pueblos arios, rubios, soberanas bestias depredadoras que, sin embargo —ésta es la gran catástrofe para el Nietzsche que más prefigura a Hitler—, son desplazados y sometidos por los pueblos morenos, especialmente los judíos y, en su estela, los cristianos¹².

La muerte de Dios —que es para Nietzsche la muerte del Dios judeocristiano—

12. «[...] en las palabras y raíces que designan «bueno» se transparenta todavía, de muchas formas, el matiz básico en razón del cual los nobles se sentían precisamente hombres de rango superior. [...] se apoyan, para darse nombre, en un rasgo típico de su carácter. Se llaman, por ejemplo, «los veraces»: la primera en hacerlo es la aristocracia griega, cuyo portavoz fue el poeta megarenses Teognis. La palabra acuñada a este fin, *εὖλος* [noble], significa etimológicamente alguien que es, que tiene realidad, que es real, que es verdadero; después, con un giro subjetivo, significa el verdadero en cuanto veraz: en esta fase de su metamorfosis conceptual la citada palabra se convierte en el distintivo y en el lema de la aristocracia y pasa a tener totalmente el sentido de «aristocrático», como delimitación frente al mentiroso hombre vulgar [...] Tanto en la palabra *χαχός* [malo] como en *δειλός* [miedoso] (el plebeyo en contraposición al *αγαυός* [bueno]) se subraya la cobardía: esto tal vez proporcione una señal sobre la dirección en que debe buscarse la procedencia etimológica de [...] Con el latín *malus* [malo] (a su lado yo pongo *μελας* [negro]) acaso se caracterizaba al hombre vulgar en cuanto hombre de piel oscura, y sobre todo en cuanto hombre de cabellos negros (*hic niger est* [este es negro]), en cuanto habitante preario del suelo italiano, el cual por el color era por lo que más claramente se distinguía de la raza rubia, es decir, de la raza aria de los conquistadores, que se habían convertido en los dueños; [...] la palabra distintiva de la aristocracia, que acaba significando el bueno, el noble, el puro, significaba en su origen el cabeza rubia, en contraposición a los habitantes primitivos, de piel morena y cabellos negros. Los celtas, dicho sea de paso, eran una raza completamente rubia; se comete una injusticia cuando a esas fajas de población de cabellos oscuros esencialmente, que es posible observar en esmerados mapas etnográficos de Alemania, se las pone en conexión, como hace todavía Virchow, con una procedencia celta y con una mezcla de sangre celta: en esos lugares aparece, antes bien, la población *prearia* de Alemania. (Lo mismo puede decirse de casi toda Europa: en lo esencial la raza sometida ha acabado por predominar de nuevo allí mismo en el color de la piel, en lo corto del cráneo y tal vez incluso en los instintos intelectuales y sociales: ¿quién nos garantiza que la moderna democracia, el todavía más moderno anarquismo y, sobre todo, aquella tendencia hacia la *commune*, hacia la forma más primitiva de sociedad, tendencia hoy propia de todos los socialistas de Europa, no significan en lo esencial un gigantesco contragolpe —y que la raza de los conquistadores y señores, la de los arios, no está sucumbiendo incluso fisiológicamente? ...). [NIETZSCHE, Friedrich (1887). *La genealogía de la moral*, pp. 41-42].

11. NIETZSCHE, Friedrich (1887). *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1972.

es entonces el mediodía del renacimiento en el que se alumbró el superhombre:

13. NIETZSCHE, Friedrich (1883-1885): *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 390.

¡Bien! ¡Adelante! ¡Vosotros hombres superiores! Ahora es cuando gira la montaña del futuro humano. Dios ha muerto: ahora *nosotros* queremos — que viva el superhombre.¹³

Como ven, de hecho, ya en *Así habló Zaratustra* el acento apuntaba al individuo, por eso allí Nietzsche hablaba en singular cuando nombraba a su *superhombre*.

No menos relevante es el guion que escande la última frase *nosotros queremos* —*que viva el superhombre*. No se trata tanto de afirmar que *nosotros queramos que viva el superhombre*, como de constatar que *queremos* y tomar conciencia de que querer es ya, para Nietzsche, en sí mismo, un acto de voluntad de poder.

Y claro está, a diferencia de Marx, en Nietzsche no hay un horizonte futuro de reconciliación, de cese de la violencia y la explotación.

14. NIETZSCHE, Friedrich (1886). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Ediciones Altaya, 1998, p. 235.

Todo lo contrario:

la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación, — ¿mas para qué emplear siempre esas palabras precisamente, a las cuales se les ha impreso desde antiguo una intención calumniosa? [...] la vida es cabalmente voluntad de poder. [...] La «explotación» no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la *esencia* de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida.¹⁴

15. NIETZSCHE, Friedrich (1973). *Voluntad de Poder*, libro II, Introducción, § 8, *En torno a la voluntad de poder*, Barcelona: Península.

Y finalmente:

no hay nada en la vida que tenga valor excepto el grado de poder —si se admite que la vida misma es voluntad de poder.¹⁵

Marx y Nietzsche

En cualquier caso, por lo que se refiere a la ley —al derecho y a su fundamento, la ética— Marx y Nietzsche comparten una misma posición: para ellos no son más que mascaradas que solo encubren la voluntad de poder, con independencia que ésta se atribuya a clases sociales, a pueblos o a individuos.

El derecho, la ley, la ética y, por extensión, la cultura en su conjunto, carecen entonces de fundamento autónomo. No son más que expresiones de la voluntad de poder. Y ésta, a su vez, comparece como la magnitud primaria y única realmente determinante, cuyo fundamento se localiza en la naturaleza de los hombres. De esos hombres que, en Marx, se ven abocados al mundo de la economía porque deben poder alimentarse y sobrevivir, o que, en Nietzsche, se ven compelidos a desplegar al máximo el poder que les ha sido dado por la naturaleza.

La naturaleza de los hombres, les digo, pero no escuchen esta expresión sin más como si me refiriera a *lo propio* de los hombres, sino como *lo que de naturaleza hay* en los hombres. Es decir: lo que constituye su núcleo primario, en tanto seres de la naturaleza.

Y cuando les hablo de la *naturaleza* no piensen, por favor, en ese despropósito semántico que son los *parques naturales*, porque, si algo es un *parque*, ya no puede ser algo natural, sino que, bien evidentemente, se nos presenta como algo propiamente cultural. La naturaleza es otra cosa. Es, dicho sea, para simplificar, lo otro de lo cultural: eso que solo se atisba en su ser propio más allá de los confines de toda cultura.

En suma: cuando les hablo de la naturaleza, es de lo real de lo que les hablo. Como real es la pulsión que habita a todo ser humano.

A riesgo, de nuevo, de simplificar, diré entonces que la deconstrucción lo es de la cultura, que a, su efecto, se ve impulsada a disolverse como no otra cosa que un espejismo ilusorio. De hecho, los pensadores de la deconstrucción son herederos del motivo central de la Ilustración, que no fue otro que el de la impugnación —la deconstrucción— de toda mitología. Sade fue la expresión más radical de la deconstrucción en la misma medida en que percibió, con toda lucidez, que los valores sólo podían afirmarse en el territorio de la mitología que fue siempre, de una o de otra manera, el territorio de la religión.

Marx y Nietzsche eran revolucionarios. Y no les digo con esto que su pensamiento fuera o no revolucionario, sino que ellos mismos se querían, se pensaban a sí mismos, como revolucionarios, es decir, como hombres que llamaban a la revolución —como lo había hecho antes ya, dicho sea de paso, el propio marqués de Sade.

Por eso no lograron desprenderse —por más que ellos así lo quisieran— de toda mitología: la revolución comunista constituía, para Marx, un horizonte mitológico no menor que el advenimiento, para Nietzsche, del superhombre. Y bastó con que llegaran Lenin y Hitler para que esas dos revoluciones se rea-

lizaran y mezclaran: Hitler se quiso socialista y Lenin, a su vez, se concibió a sí mismo como creador de un partido de los superhombres.

Freud: la limitación de la pulsión, condición de la cultura

¿Saben por qué Freud no debe ser considerado como un maestro de la sospecha? Sencillamente: porque él no era revolucionario, sino médico.

Bien entendido: su pasión por el saber no era menor que la de Marx o la de Nietzsche, pero, lejos de verse, llegado a cierto punto, desbocada por el anhelo de la revolución, estaba templada por su condición de médico que quería curar. Entiendan aquí la palabra *curar* en su sentido más concreto, puramente médico, funcional, para nada en el sentido mitológico, que apunta siempre a lo salvífico y a lo redentor.

Pero lo importante, para lo que aquí nos ocupa, es constatar cómo, a diferencia de Marx y de Nietzsche, Freud concebía la cultura, y la ley, como algo sustantivo, no derivado, es decir, no reductible a factores externos como la lucha de clases o la voluntad de poder.

Así, en el *Malestar en la cultura*, escribe:

Como último rasgo de una cultura, pero sin duda no el menos importante, apreciaremos el modo en que se reglan los vínculos recíprocos entre los seres humanos: los vínculos sociales, que ellos entablan como vecinos, como dispensadores de ayuda, como objeto sexual de otra persona, como miembros de una familia o de un Estado. Es particularmente difícil librarse de determinadas demandas ideales en estos asuntos, y asir lo que es cultural en ellos.¹⁶

Quisiera, de este párrafo, llamarles la atención sobre algo a lo que, por lo general, no se le presta la debida atención. Se trata de su movimiento final, por el que Freud, lejos de identificar la *cultura* con los *ideales*, es decir: con las ilusiones de los hombres — como hemos visto que hacen tanto Marx como Nietzsche — los opone. Dice, con toda claridad, que es necesario separar lo propiamente *cultural* de lo que pertenece al campo de las *ilusiones*. Con ello se concede a la cultura una materialidad que no puede ser reducida en términos de ilusión.

Veamos como prosigue Freud:

Acaso se pueda empezar consignando que el elemento cultural está dado con el primer intento de regular estos vínculos sociales. De faltar ese intento, tales vínculos quedarían sometidos a la arbitrariedad del individuo, vale decir, el

16. FREUD, Sigmund (1929). *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, vol. XXI, traducción de José L. Etcheverry, Buenos Aires: Amorrotu editores, 1986, p. 93.

de mayor fuerza física los resolvería en el sentido de sus intereses y mociones pulsionales. [...] La convivencia humana sólo se vuelve posible cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a estos. Ahora el poder de esta comunidad se contrapone, como «derecho», al poder del individuo, que es condenado como «violencia bruta». Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo. Su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo no conocía tal limitación. El siguiente requisito cultural es, entonces, la justicia, o sea, la seguridad de que el orden jurídico ya establecido no se quebrantará para favorecer a un individuo.¹⁷

Como pueden ver, para Freud, lo propiamente *cultural*, es decir, lo que no pertenece al campo de las *ilusiones*, aparece como un hecho sustantivo de índole no natural, sino específicamente social. En su ausencia, sólo regiría el poder del más fuerte: es allí donde Freud localiza el territorio del superhombre nietzscheano, al que no duda en identificar con el padre de la horda primitiva.

17. FREUD, 1929, *op. cit.*, pp. 93-94.

Nada hay en ello de contradictorio con Nietzsche, pues hemos visto ya cómo éste concebía una edad de oro de los pueblos arios originarios, esas soberanas bestias depredadoras. Pero donde Nietzsche ve la degeneración de esos pueblos superiores por la penetración de los pueblos semitas, Freud localiza, en cambio, la aparición del lazo social —*la convivencia humana*—, como un paso decisivo en la constitución de la cultura.

Pues Freud concibe al ser humano, desde el primer momento, como un ser social. Con la aparición del lazo social se alumbra, así, una forma de poder nuevo, ya no natural, sino específicamente social: el *poder de la comunidad*, que se afirma como *derecho*.

Es, a este propósito, importante detenerse en el rasgo determinante que opone al *derecho*, en tanto *poder de la comunidad*, al *poder del individuo*. Pues en ello se encuentra, para Freud, lo más importante, pues en ello ve el *paso cultural decisivo*, Detengámonos, entonces, en ello como merece.

Lo que caracteriza al poder del individuo es su carácter meramente *pulsional* —natural, biológico. Es, en cuanto tal, un poder que no conoce restricción, ni límite alguno.

El *derecho*, el *poder de la comunidad* es, en cambio, esencialmente, restrictivo, limitativo. Nace así, con él, la *justicia*. Es decir: la *seguridad de que el orden jurídico ya establecido no se quebrantará para favorecer a un individuo*. Pero no debe perderse de vista el hecho de que el *individuo* del que aquí se habla no es el

sujeto, tampoco es el *yo*, sino el *individuo* primitivo, primario, que no conoce restricción alguna a su pulsión.

Para Freud, la limitación de la pulsión es no solo el dato mayor de toda ética, sino la condición de posibilidad misma de la cultura: todo lo que se construye en ella solo puede construirse a costa de esa limitación.

Y eso, aunque no se suela reparar en ello, determina igualmente esa construcción que es el aparato psíquico humano. Pues sólo la aparición del límite a la pulsión que la ley establece hace posible la aparición del *yo* y del superyó, sin los cuales carecería de sentido hablar de sublimación. Y recuerden que la sublimación en Freud no es, como en Marx, un espejismo imaginario, una falsa representación, sino el fundamento de la entera obra cultural.

Esto es, entonces, la ley: el enunciado que dicta la limitación.

Y dado que el ámbito en el que las relaciones entre los miembros de la comunidad humana se ven más directamente atravesadas por la naturaleza —y recuerden: cuando hablo de ésta les hablo de lo real— es el de la sexualidad, la primera ley es, necesariamente, la prohibición del incesto.

Edipo

Lo que nos conduce, directamente, al complejo de Edipo, ámbito donde la ley aparece como factor determinante en la construcción de la subjetividad humana.

En lo que sigue introduciré algunas matizaciones conceptuales mías, pero entiendan que tratan de seguir de la manera más directa las reflexiones freudianas, solo que no tengo tiempo ahora para presentar aquí las argumentaciones que me han conducido a ellas.¹⁸

El niño que nace es un individuo pulsional irrestricto cuya pulsión está toda ella focalizada en la imago primordial en la que se conforma y reconoce. Tal es lo propio de la fase del narcisismo primario: en ella encuentra su lugar la vivencia de omnipotencia en la identificación en la imago primordial.

Pero hay, a la vez, simultáneamente, la más intensa vivencia de omnipotencia, cuando el pequeño individuo se atisba diferente de la fuente de esa omnipotencia. La madre cuaja entonces para él como la figura soberana de la omnipotencia. Es decir: como la sede del poder primigenio y absoluto. Y ciertamente, como Spitz señalara¹⁹ no existe, en el

18. GONZÁLEZ REQUENA, Jesús (2024). «El origen de la belleza: la imago primordial», *Comunicación y Hombre*, 20, 23-38. <https://doi.org/10.32466/eufv-cyh.2024.20.798.23-38>;

GONZÁLEZ REQUENA, Jesús (2010). «Lo Real», *Trama & Fondo. Lectura y Teoría del Texto*, 29, 7-28.

ámbito entero de lo humano, una relación mayor —y más desigual— de poder.

El complejo de Edipo supone por eso la introducción de la ley que prohíbe la posesión de la madre, ese ser que, a partir de entonces, por obra de esa prohibición, comienza a ser percibido como un ser diferenciado, y constituido ya en el primero objeto de deseo.

Es ahí donde aparece la función del padre como agente de la ley. Nada explica mejor lo específico de su función como la constatación —habitualmente ignorada— de lo que hace seriamente problemático, si no imposible, que esa función pueda ser asumida por la madre.

Y es que ello se deduce de lo que venimos de dejar sentido, que en Freud la ley no es el poder sino lo que le es contrario: el límite. La ley, para que pueda desempeñar su función, debe localizarse por eso necesariamente fuera del lugar donde se encuentra el poder.

Si es la madre la que se prohíbe a sí misma, ello es inevitablemente vivido por el niño como una experiencia devastadora: dado que es la omnipotencia misma la que lo rechaza en un acto suplementario de poder. —Probablemente no otra cosa encierra la idea del superyó materno y letal que Freud atisbó en la melancolía.

No es, contra lo que lleva sosteniendo durante décadas cierto tópico inane, que al padre le compete encarnar la ley porque sea ya, previamente, la encarnación del mayor poder. De hecho, en rigor, es todo lo contrario. Pero, para comprenderlo, es necesario adoptar el punto de vista del niño. Para él, el poder del padre, el poder de esa figura que tarda en distinguir y que durante un cierto tiempo considerable le resulta bastante irrelevante, es necesariamente menor que el de esa madre en la que ha localizado la omnipotencia originaria.

19. «Un aspecto igualmente peculiar y acaso único e la relación madre-hijo consisten en que la estructura psíquica materna es fundamentalmente distinta de la del hijo. La relación entre una pareja tan destacadamente desigual no puede ser si no asimetría; en consecuencia, la contribución de cada uno de ellos a la relación mutua será desemejante. Prescindiendo de la relación un tanto comparable del ser humano con el animal doméstico (con un animalito que se quiere, por ejemplo), semejante grado de disparidad entre dos individuos tan estrechamente asociados e interdependientes no se encuentra en ningún lugar otra parte de nuestra organización social». SPITZ, René (colaboración: W. Godfrey Cobliner) (1965). *El primer año de vida del niño*. Madrid: FCE, 1984, p. 23.

Los miembros de la comunidad y las ideas progresistas

Pero volvamos aquí:

Acaso se pueda empezar consignando que el elemento cultural está dado con el primer intento de regular estos vínculos sociales. De faltar ese intento, tales vínculos quedarían sometidos a la arbitrariedad del individuo, vale decir, el de mayor fuerza física los resolvería en el sentido de sus intereses y mociones

20. FREUD, 1929,
op. cit.

pulsionales. [...] La convivencia humana sólo se vuelve posible cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a estos. Ahora el poder de esta comunidad se contrapone, como «derecho», al poder del individuo, que es condenado como «violencia bruta». Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo. Su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo no conocía tal limitación. El siguiente requisito cultural es, entonces, la justicia, o sea, la seguridad de que el orden jurídico ya establecido no se quebrantará para favorecer a un individuo.²⁰

Resulta obligado ahora, para que no se malentienda lo que trato de decirles, que prestemos atención a la condición de esos *miembros de la comunidad que se limitan en sus posibilidades de satisfacción*.

Debemos hacerlo porque, de lo contrario, podríamos vernos arrastrados por la concepción colectivista propia del comunismo que ha impregnado con tanta frecuencia a los que, a lo largo del tiempo, han venido denominándose *izquierda freudiana* o *izquierda lacaniana*.

Es importante señalar, a este propósito, que esos miembros de la comunidad no se disuelven en ésta, que en ningún caso confunden su identidad con la de la comunidad misma, como quieren los modernos políticos identitarios. Por el contrario, la afirman como una identidad diferencial.

Y es que la ley, porque es el trazado de los límites destinados a contener la pulsión, es también, a la vez, la barrera que defiende el espacio interior de cada individuo. Ese espacio que hoy en día, otra vez, quiere ser asaltado por los políticos identitarios, que son, antes que cualquier otra cosa, políticos colonizadores de la identidad. Bajo la descabellada consigna de que *todo es político*, se arrogan el derecho de abolir las fronteras de la intimidad y dictar la vida íntima de los ciudadanos.

La declaración de Freud más expresiva a este propósito se encuentra en la introducción a la segunda parte del *Moisés y la religión monoteísta*:

Vivimos en una época muy curiosa. Descubrimos con asombro que el progreso ha sellado un pacto con la barbarie. En la Rusia soviética se han lanzado a la empresa de elevar a unos cien millones de seres humanos, mantenidos en la sofocación, hasta formas de vida mejores. Se tuvo la osadía suficiente para quitarles el «opio» de la religión, y se fue lo bastante sabio para concederles una medida razonable de libertad sexual. Pero, en cambio, se los sometió a la compulsión más cruel, y se les arrebató toda posibilidad de pensar libremente. Con parecida violencia, el pueblo italiano es educado para el orden y el sentimiento del deber. Uno se siente casi aliviado de una aprehensión oprimente viendo, en

el caso del pueblo alemán, que la recaída en una barbarie poco menos que prehistórica puede producirse sin apuntalamiento en ideas progresistas.²¹

Díganme, ¿no les recorre un cierto estremecimiento cuando escuchan estas frases escritas por Freud poco antes de su muerte, solo unos días antes de su forzado exilio a Gran Bretaña y un año antes del comienzo de la Segunda Guerra Mundial?

Freud, quien siempre se concibió a sí mismo como un hombre de *ideas progresistas*, expresa en ellas su seria y fundada preocupación cuando contempla que, en nombre de esas *ideas progresistas*, se somete a los *seres humanos* a la que considera como la *compulsión más cruel*: la consistente en *arrebatarles toda posibilidad de pensar libremente*.

21. FREUD, Sigmund (1934-1938). *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras Completas*, vol. 23, traducción de José L. Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976, 1991, p. 52.

De los materialismos restrictivos a la reconsideración de la mitología

Sin duda, tanto Marx como Nietzsche fueron pensadores materialistas. Pero, en ambos casos, su materialismo fue un materialismo limitado, sencillamente porque no reconocía la existencia material de las palabras.

Y, sin embargo, las palabras son hechos materiales: su materialidad no solo es fonética o escritural, sino también biológica: cuando una palabra se piensa o se pronuncia tiene lugar un determinado proceso neurológico que deja su impronta en una huella mnémica.

Pero, sobre todo, es necesario añadir que las palabras no son un mero derivado del orden biológico, pues, por su estructura misma, introducen algo nuevo, de orden extra biológico y, propiamente, social, cultural, en el sentido específicamente material que, como hemos visto, da Freud a la cultura.

La resistencia a tomar en cuenta la materialidad de las palabras resulta especialmente sorprendente en Nietzsche, dado que nadie como él llegó a comprender la importancia del lenguaje —de la gramática, y por ende de la lógica que de ella se deriva— en la configuración de la realidad.

Así, escribió:

[...] mucho tiempo antes de haber tenido conciencia de la lógica, no hemos hecho otra cosa que introducir sus postulados en el acontecimiento. [...] Nosotros somos los que hemos creado «la cosa», la «cosa idéntica», el sujeto, el predicado, la acción, el objeto, la substancia, la forma [...]

El mundo nos parece lógico, porque primero nosotros lo hemos logificado²².

22. NIETZSCHE, Friedrich (1870-1889). NIETZSCHE, *Escritos póstumos, Lenguaje y conocimiento*, op. cit.

La extraordinaria lucidez de enunciados como éste que pueblan los últimos momentos de la obra de Nietzsche se ve enturbiada por lo que yo no dudaría de calificar el prejuicio mayor nietzscheano: el de subsumir la realidad que así nace bajo la categoría de *ficción*. —Idea ésta, por cierto, que Lacan, en una de sus innumerables fintas plagarias, hizo suya sin citar a Nietzsche y, a la vez, sugiriendo, contra toda verdad, haberla encontrado en la obra de Freud, con lo que llegó a contribuir decisivamente al enmascaramiento de la teoría freudiana. O, si ustedes prefieren, a su alineamiento en el campo de la sospecha deconstructiva.

Del todo opuesto fue el espíritu del pensamiento freudiano. Su cada vez más acentuada toma de consciencia de la materialidad de las palabras fue la que le condujo, inevitablemente, a la antropología, pues, a diferencia de la economía y de la sociología, a las que corresponde el estudio de la historia de la producción o de la sociedad, es a esta disciplina a la que compete la historia de las palabras. Por eso, forma parte decisiva de su territorio la mitología.

Pero la mitología, que en Marx y Nietzsche era concebida como conciencia ilusoria, pues en esto ninguno de los dos escapó al presupuesto enciclopedista, en Freud, en cambio, emergió como el territorio de esa forma especial de materialidad que es la de las palabras.

Quisiera hacerles ver que nada de especulativo hay en esto que les digo. Pues solo por obra del lenguaje —sin el cual no habría ley, dado que la materialidad de la ley es la de los enunciados lingüísticos que, precisamente, materializan su existencia— es posible la construcción misma del aparato psíquico.

En Nietzsche —y en ese nietzscheano que nunca cita a su maestro que fue Lacan— el yo no es más que una ficción reguladora:

Tomo [...] al [...] yo como una construcción del pensar, construcción del mismo tipo que «materia», «cosa», «sustancia», «individuo», «número», por tanto sólo como ficción reguladora gracias a la cual se introduce y se imagina una especie de constancia, y por tanto de «cognoscibilidad» en un mundo del devenir. La creencia en la gramática, en el sujeto lingüístico, en el objeto, en los verbos, ha mantenido hasta ahora a los metafísicos bajo el yugo: yo enseño que es preciso renunciar a esta creencia. [...] El hecho de que ahora esta ficción sea habitual e indispensable, no prueba en modo alguno que no sea algo imaginado; algo puede ser condición para la vida y sin embargo falso²².

En Freud, en cambio, la realidad de esa construcción cultural es tan determinante, que la tarea entera del psicoanálisis clínico puede resumirse —y fue resumida por Freud— así:

[...] los empeños terapéuticos del psicoanálisis [...] su propósito es fortalecer al yo, hacerlo más independiente del superyó, ensanchar su campo de percepción y ampliar su organización de manera que pueda apropiarse de nuevos fragmentos del ello. *Donde Ello era, Yo debo devenir*.²³

Lo que no puede ser separado del hecho de que el último gran movimiento del pensamiento freudiano es el que se manifiesta en el *Moisés y la religión monoteísta*²⁴. Y su tema no es otro que, precisamente, el del nacimiento del dios monoteísta. Es decir, el del nacimiento del Dios que emerge como pura palabra y que, por eso mismo, constituye una novedad revolucionaria en la historia de nuestra especie, dado que se constituye en el primer dios ético: ya no es, como lo fueron todos los otros dioses que le precedieron, potencia de lo real, sino dios de la palabra.

Y la palabra es precisamente lo otro de lo real. Por eso, el Dios judeo-cristiano es un Dios contra lo real. Y, también por eso, se constituye en fundamento de la limitación de la voluntad de poder.

23. FREUD, Sigmund (1932): 31ª conferencia de introducción al psicoanálisis: *La descomposición de la personalidad psíquica*, en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, vol. 22, traducción de José L. Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1986, p. 74.

24. FFREUD, 1934-1938 [1991], *op. cit.*

Sobre la división de poderes

Aunque Freud no llegó a decirlo, pienso que en su teoría se encuentra la más sólida fundamentación psíquica de la división de poderes que constituye el requisito esencial de toda sociedad verdaderamente democrática.

Permítanme que concluya mi conferencia haciendo alusión a ello.

Como es sabido, el poder, en una sociedad democrática, procede de la comunidad y tiene una doble expresión: en forma de poder ejecutivo que gobierna y en forma de poder legislativo que dicta las leyes. Tanto uno como otro son, pues, ámbitos donde se manifiesta la voluntad de poder.

El tercer poder, el judicial, en cambio, es el poder limitativo. Por eso, en su conformación ideal, debe carecer de voluntad: ser el mero custodio de la ley que otros, pero no él, han dictado. Viene a ser, por decirlo así, la dimensión epistemológica de la sociedad: vigila la congruencia con la que se ejecuta esa ley que custodia.

Por eso, resulta ciertamente alarmante que ciertos partidos políticos reclamen de los jueces que acaten la *voluntad del poder legislativo —del pueblo*, dicen, aunque más bien de lo que hablan es de ellos mismos en cuanto partidos con poder en el parlamento. Cuando así hablan, se confunden a sí mismos, a la vez, con el poder y la ley. Con lo que, literalmente, emponzoñan y arruinan la ley.

A los juristas no les compete interpretar la *voluntad de los legisladores*, les compete solo la letra de la ley que han legislado. Y les corresponde especialmente la tarea de confrontar a los legisladores con la letra de esa ley que han legislado, especialmente cuando su voluntad —como sucede tantas veces— se rebela contra ella.

Y así corresponde a este tercer poder, el judicial, con la imprescindible ayuda del cuarto, el de la prensa libre, defender a la comunidad de la voluntad de poder que amenaza siempre al edificio cultural.

Referencias

- FREUD, Sigmund (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras completas*, vol. XXI, traducción de José L. Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1984.
- FREUD, Sigmund (1929). *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, vol. XXI, traducción de José L. Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1986.
- FREUD, Sigmund (1932). *31ª conferencia de introducción al psicoanálisis: La descomposición de la personalidad psíquica*, en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, traducción de José L. Etcheverry, *Obras Completas*, vol. 22, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1986.
- FREUD, Sigmund (1934-1938). *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras Completas*, vol. 23, traducción de José L. Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976, 1991.
- GONZÁLEZ REQUENA, Jesús (2024). «El origen de la belleza: la imago primordial», *Comunicación y Hombre*, 20, 23-38. <https://doi.org/10.32466/eufv-cyh.2024.20.798.23-38>
- GONZÁLEZ REQUENA, Jesús (2010). «Lo Real», *Trama y Fondo: revista de cultura*, 29, 7-28.
- MARX, Karl (1847). *Miseria de la filosofía*, traducción de Martín Soler, México: Siglo Veintiuno, 1987.
- MARX, Karl (1858-1859). *Contribución a la crítica de la economía política*, traducción de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis, José Aricó, México: Siglo Veintiuno, 2008.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1845). *La ideología alemana*, traducción de Wenceslao Roces, Barcelona: Grijalbo, 1970.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1847). *Manifiesto del Partido Comunista*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Traducción Wenceslao Roces, 2013.

- NIETZSCHE, Friedrich (1870-1889). *El Nihilismo: Escritos póstumos, Lenguaje y conocimiento*. En Archive. <https://ia801605.us.archive.org/18/items/nietzsche-friedrich-obras-completas-volumen-i/Nietzsche%2C%20Friedrich%20-%20El%20Nihilismo%20%28Escritos%20p%C3%B3stumos%29.pdf>
- NIETZSCHE, Friedrich (1973). *Voluntad de Poder*, libro II, Introducción, § 8, *En torno a la voluntad de poder*, Barcelona: Península.
- NIETZSCHE, Friedrich (1883-1885). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich (1885-1889). *Fragmentos póstumos. Volumen IV*. Edición española de Diego Sánchez Meca, traducción de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Madrid: Tecnos, 2ª ed., 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich (1886). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Ediciones Altaya, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich (1887). *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1972.
- RICOEUR, Paul (1965). *Freud: una interpretación de la cultura*, traducción de Armando Suárez, Madrid: Siglo Veintiuno, 1990.
- SPITZ, René (colaboración: W. Godfrey Cobliner) (1965). *El primer año de vida del niño*, Madrid: FCE, 1984.



Horacio Silva, pintor