

Qué sujeto para qué democracia. Un análisis de las afinidades electivas entre Freud y Kelsen

José Luis VILLACAÑAS BERLANGA

Se pretende en este ensayo describir el tipo de sujeto que, tras la Primera Guerra Mundial, se pensó como el electivamente afín con el sistema político de la democracia. Esta referencia temporal no es gratuita. Señala el primer fracaso de la gran operación, en marcha desde 1808, de canalizar el sujeto moderno a través de la idealización nacional. Esta operación supuso un inmenso muro a la racionalización del mundo e, incluso en autores como Weber, bloqueó toda consideración coherente de la legitimidad racional-legal. Por eso, tras la derrota de las últimas metamorfosis del ideal nacional, fue muy relevante el derecho: como instrumento universal y abstracto podía dar paso a un sujeto potencialmente homogéneo en todo el mundo. Más allá de Weber, y por otros motivos, esta fue la intuición originaria de Kelsen. El derecho democrático, sin embargo, requería un sujeto que presentaba rasgos de orden personal que sólo en el psicoanálisis se podía fundar. De este modo, se pretende mostrar la íntima afinidad electiva entre el sujeto de Freud y el sujeto democrático de derecho de Kelsen. Es obvio que esta afinidad se podría ampliar en el terreno estético con el hombre sin atributos que pensó Musil. Con ello, la sociedad burguesa estuvo en condiciones de responder teóricamente, en una segunda oportunidad, a los retos éticos y políticos que le eran originarios. Su destino, que ya es mundial, depende de que se mantenga firme en estos valores normativos, pero también de que sepa identificar un sujeto capaz de impulsarlos y defenderlos.

Para exponer estas tesis, partiré justamente de los supuestos teóricos, ampliamente ficcionales, sobre los que se organizó el primer sujeto burgués. Utilizaré para ello la obra de Adam Smith, que fue consciente de las dimensiones universales de su propuesta y de la vía nacional para realizarla [1]. No me detendré en la versión nacional de este sujeto, culminada por Hegel,¹

¹ Cf. para esta interpretación de Hegel, mi *Historia de la filosofía del idealismo alemán*. vol. II. Editorial Síntesis, Madrid, en prensa.

cuya ruina teórica quedó sentenciada en 1918 cuando Rosenzweig escribió su *Hegel y el Estado*² y por ese otro hegeliano de derechas que fue Carl Schmitt, quien pronto se dio cuenta de que el mundo entraba en una época que iba más allá del Estado.³ Puesto que me he ocupado de este camino nacional en otro texto,⁴ pasaré de largo para [2] mostrar cómo Freud reformula y presta de nueva vida a los mecanismos éticos de Smith y funda algo parecido a una política de la subjetividad.⁵ En el punto [3] argumentaré que esta estrategia de Freud fue utilizada por Kelsen para acabar con toda teología política,⁶ pero que, además [4], la política de la subjetividad de Freud debe ponerse en la base de la política del derecho positivo de Kelsen, de tal manera que puede constituir el supuesto extrajurídico de la teoría pura del derecho.⁷

² Si hay un autor que se diera cuenta de las dificultades de la propuesta de A. Smith en el contexto de la sociedad burguesa, ese fue Hegel. Y si alguien ofreció un diagnóstico para salir del paso, ese fue de nuevo el filósofo de Stuttgart. Lo que vino a decir ha hecho destino: la única manera real de superar el estado de fragilidad moral de la sociedad burguesa consiste en la constitución de una eticidad que tiene en la nación su nuevo contexto. Hegel, al parecer, no se dejó amilanar por la diferencia entre la libertad de los antiguos y los modernos. Asumió el proceso de la división de trabajo y asignó a unos estamentos la libertad de los modernos, a los burgueses; y a otros estamentos la libertad de los antiguos, los ciudadanos capaces de dar la vida por la gran familia nacional. La diferenciación de los espíritus estamentales, en la que insistió a lo largo de su carrera, fue otra manera de atender las diferentes necesidades de la sociedad moderna. Puesto que era difícil atender todas estas necesidades desde la teoría del sujeto, era necesario proponer al menos cuatro sujetos: el de los burgueses anclados en la lucha económica, matizada por su dimensión familiar; el de los agricultores con sentido de la tierra y de la sangre, el de los burócratas con sentido del Estado y el de los militares con sentido de la dignidad, de la independencia. Nadie podía ponerse en lugar de nadie ni todos estaban en condiciones de juzgar a los demás. Sólo el filósofo, un espíritu contemplativo e interesado por el todo, podía ver la maquinaria de aquellos espíritus en un funcionalismo sostenido por su propia verdad.

³ Cf. Para este sentido de Carl Schmitt, cf. el monográfico *La política oltre L. Estato*, Carl Schmitt, Venezia, Arsenal, 1981, al cuidado de Giuseppe Duso. Para Schmitt el libro definitivo de Carlo Galli, *Genealogía della política. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Il Mulino, Bologna, 1996.

⁴ Cf. *La nación y la guerra. Sobre confederación y hegemonía como dos formas de pensar Europa*. Res Publica, Murcia, 1999.

⁵ Sobre Freud en esta línea se puede ver “Esferas de valor y sistema psíquico. Entre Freud y Weber”, en *Miscelánea Vienesa*. Universidad de Extremadura, 1998, p. 219-249.

⁶ Complemento así mi crítica a la teología política realizada en *La política y los filósofos*. FCE. Madrid. 1999.

⁷ Estoy en deuda con el libro de Carlos Miguel Herrera *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, Editons Kimé, Paris, 1997.

I. Sociedad burguesa y naturaleza humana: el modelo clásico de Adam Smith

1.— *La sociedad burguesa como un marco éticamente frágil.* Durante cierto tiempo, en aquel momento heroico y fundacional de la sociedad burguesa, en el que la disolución del orden de prejuicios de la sociedad estamental fue la batalla que reunía a las mejores inteligencias, desde Bacon hasta Hume, se pensó que el proceso de liberación del fardo tradicional de creencias y costumbres dejaría desnuda e intacta a la naturaleza humana. Todavía el escepticismo de Hume juega esta función de identificación de una naturaleza humana, como ya mostró el viejo pero fundamental libro de Noxon.⁸ Por el momento, el hombre se ocultaba a sí mismo esa flexibilidad para cambiar, y desde luego para hacerlo al ritmo histórico de las frenéticas transformaciones sociales posteriores a la ruina de la sociedad patrimonialista. Sólo esta óptica pudo hacer que Adam Smith escribiera este famoso texto, el de la sección IV de su libro 5 de *La riqueza de las naciones* y que dice así: “El ser humano es generalmente considerado por políticos y proyectistas como el material de una suerte de mecánica política. Los proyectistas perturbaban la naturaleza en el curso de sus operaciones sobre los asuntos humanos, y lo único que se necesita es dejarla en paz y permitirle un juego limpio en la persecución de sus fines, de modo que pueda establecer sus propios desig-nios. [...] Para ir desde el estado de la más ruda barbarie hasta el máximo grado de opulencia se requiere poco más que paz, impuestos moderados y una tolerable administración de justicia; todo lo demás se produce por el curso natural de las cosas. Todos los gobiernos que desbaratan este curso natural, que fuerzan las cosas hacia otros canales, o que pretenden detener el progreso de la sociedad en un punto determinado, son antinaturales, y para mantenerse se ven forzados a ser opresivos y tiránicos”.⁹

Tenemos aquí el grito de una realidad social que puja por nacer y que ya siente como opresiva la dura costra de la *gentry* inglesa. El carácter expansivo de esa realidad nueva reclama la libertad necesaria y a esa fuerza progresiva se le concede el título de *lo natural*. Bajo este adjetivo se contempló a sí misma la sociedad burguesa emergente y, al elevarse, como quería el viejo Lukács, a forma natural de la humanidad, no tuvo que impulsar reflexión alguna sobre la especificidad única del sujeto que le era electivamente afín.

⁸ Noxon, *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

⁹ Citado por John Reeder, Estudio preliminar a Adam Smith, *Ensayos Filosóficos*. trad. de Carlos Rodríguez Braun, Ediciones Pirámide, 1998, p. 35.

La estructura histórica de este sujeto pasó desapercibida en la medida en que se vio como resultado del curso natural de las cosas. En esta misma medida, Smith y los suyos tenían que considerar la obra de Rousseau como pura retórica, pues él hablaba de una desnaturalización promovida desde la economía política, el poder y la reputación. Al menos en su obra, aunque de una manera nebulosa, se percibían las terribles deformaciones que el ser humano debía inflingirse a sí mismo para poder integrarse en la sociedad del lujo y de la riqueza que se anunciaba por doquier.

Pero Smith no tenía a la vista esta sociedad del lujo como propuesta. Al contrario, él hablaba de una sociedad del trabajo, de la igualdad y de la decencia que habría de arrasar las maneras sociales de la aristocracia. Por eso, para hacer frente a esta tesis de Rousseau, Smith se vio obligado a proponer una teoría estadal de la sociedad humana y a definir los cuatro estadios socioeconómicos que la evolución natural debía describir.¹⁰ La idea de naturalidad de la sociedad burguesa fue así completada con una teoría evolutiva: no era expresión de la naturaleza humana, sino de su más alto grado.¹¹ La naturaleza no era un libro escrito y leído de una vez para siempre, sino más bien un libro viejo que era necesario desplegar hasta el final.¹²

En todo caso, este reconocimiento de la historia evolutiva natural de la sociedad humana era un ajuste para acallar las críticas que el presente lanzaba a cualquier ideal burgués. A partir de entonces, la obra de Smith ya no podía ofrecer una mera moral natural, sin más, sino aquella apropiada a la sociedad más evolucionada. Ello aguzó la mirada para identificar el presente y su ideal frente a los otros estadios evolutivos. Ahora, los rasgos específicos a los que se deberían ajustar la crítica y la ética, se hallaron en la división de trabajo y en el encuentro de los hombres en el mercado. Era un argumento a favor de la sociabilidad humana, contra Hobbes, y a favor de la solución de necesidades comunes mediante la industria, frente a lo que luego sería Malthus. Con su restricción característica de la bondad a la utilidad, con esta ecuación entre el bienestar y la bondad, Smith aumentó la conciencia de la dificultades de la moral, desde luego, ya que sólo de esta manera debilitada

¹⁰ Cf. Martin Thorn, *Repúblicas, naciones y tribus*, Trea, Letras Historia, Oviedo, 1999, p.57-8.

¹¹ Esta dimensión evolutiva de su pensamiento parece haber sido una constante en él. Cf. el estudio de Dugald Stewart, *Relación de la vida y Escritos de Adam Smith*, en *Ensayos filosóficos*, o.c.p. 229.

¹² Cf. Blumenberg, H. *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 6-9. *Evolucionare* es lo que se hacía con un rollo y por lo tanto es lo mismo que desplegar una lectura.

se podía hablar de un bien natural. Smith fue el primero, sin embargo, que se dio cuenta de hasta qué punto este hecho alteraría las formas políticas, sobre todo sus queridas formas republicanas. A fin de cuentas, el mercado como punto de encuentro ya no era el ágora en la que se mostraban las virtudes públicas o en la que se ejercía una censura cuyo presupuesto era una homogeneidad ética, no atravesada por la refracción individualista de los deseos ni por la descarnada centralidad de las necesidades. Al ver que el ideal clásico del pueblo reunido ya no era posible, Smith fue el primero que jugó con la diferencia entre la libertad de los antiguos y los modernos.¹³ Si el derecho para el republicanismo representaba un bien común superior a los individuos, la nueva centralidad del individuo trabajador, productor o comerciante obligaba a definir un argumento por el que ambas instancias se demostraran armonizables. La mano invisible de Smith es una última manifestación de su fe republicana y, por eso, la más débil.

El mercado, la división de trabajo, la dinamización de los deseos, la democratización del gusto, la universalización del consumo, todo ello implicaba la destrucción de un esquema moral firme. Puesto que aquellos eran los rasgos de la sociedad burguesa, ésta se mostraba ante todos en su debilidad ética insuperable. Smith se dio cuenta del problema y forjó una hipótesis moral para ordenar la inevitable dispersión individualista de la vida. Su teoría de la naturaleza moral del hombre implicaba la existencia de un a priori, el de la simpatía, solidaridad o compasión que permitía hacerse cargo del otro, identificar un sentido de la corrección de las acciones y llegar a un principio de placer cuando sentíamos que teníamos emociones comunes. Esta teoría de la naturaleza moral del hombre se demostró el mejor apoyo disponible a la teoría de la mano invisible. En todo caso, era muy poco, aunque no conviene olvidar que era exactamente lo mismo que Kant ofrecía unas décadas más tarde.¹⁴ Pues la teoría de la simpatía que Smith puso en circulación, y de la que en el fondo Hume no se distanció, hablaba como si valiese para “todas las criaturas racionales” y analizaba las acciones “a la luz con la que la ven los seres humanos en general”.¹⁵ La simpatía, y sus contrarios, suponía no sólo situaciones sociales homogéneas en las que los hombres podían considerarse como sustituibles, sino también sujetos dotados de una estructura

¹³ Antonio Rivera ha visto muy bien cómo el papel de la censura era inseparable del republicanismo antiguo. Cf. *Republicanism calvinista*. Editorial Res Publica. Murcia. 1999.

¹⁴ Para esta continuidad entre Smith y Kant, cf. Ernst Tugendhat, *Lecciones de Ética*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1998, pp. 269ss.

¹⁵ Dugald Stewart, o. c. p. 243-4.

común, de tal forma que tuvieran sentimientos “con los que cualquier ser humano razonable estaría dispuesto a simpatizar y a adoptarlos”.¹⁶

Como es sabido, Smith ha hecho depender el juicio acerca de la corrección moral de una acción de esto: de la posibilidad o no de ejercer la simpatía sobre las pasiones o afectos de los prójimos. Lo decente es expresar sentimientos y afectos de tal manera que puedan ser experimentados desde la simpatía. Indecente resulta expresar sentimientos ante gente que, sabemos a ciencia cierta, no pueden simpatizar con ellos. Por eso es casi siempre indecente expresar pasiones antisociales, como el odio o el resentimiento, pues no pueden recabar de nosotros simpatía pura, ya que el objeto del odio o del resentimiento también nos reclama su simpatía. Expresar benevolencia es decente porque la simpatía que sentimos por el que la expresa se ve aumentada por la simpatía que sentimos por el beneficiado de ella. En este orden de cosas, es famosa la distinción de Smith entre las virtudes afables y las respetables. Afable es una persona que, como observador, eleva su capacidad de simpatía hasta extremos cercanos al agente. Respetable es alguien que rebaja sus afectos al grado que sería aceptable para el observador simpatizar con ellos. El juego de estos tipos de virtudes es sutil porque evade por completo la represión y la sublimación de los afectos. No se trata de amargarse por sentir odio o resentimiento. Si nos han dañado no podemos sentir gratitud ni podemos ver mérito en ello. En cierto sentido no es respetable rechazar, negar, reprimir el sentimiento. Cuando los smithianos definen las virtudes grandiosas, imponentes, respetables, se refieren a ellas como “las virtudes de la abnegación, del autocontrol, de la continencia de las pasiones que somete a todos los movimientos de nuestra naturaleza a lo requerido por nuestra dignidad y honra y por la corrección de nuestra conducta”.¹⁷ Se trata sencillamente de que reduzcamos estos sentimientos hasta el punto en que permitan la mimesis del observador. De ahí la necesidad de impedir su magnificación, su propia sublimación, que proclama la unicidad de nuestros afectos y bloquea la posibilidad de que sean compartidos. Con ello, el sentido de nuestros sentimientos no reposa en que sean nuestros, sino en que puedan ser imitables. El odio o el resentimiento se han de reducir desde la condición social de ser humano. Como se ve, la teoría de Smith está diseñada para no dejarnos a solas con nuestros afectos, para no dejarnos seducir por ellos.

Cuando profundizamos un poco en este recíproco ajuste entre la necesidad que como espectadores tenemos de elevar nuestra sensibilidad al grado

¹⁶ Dugald Stewart, o. c. p. 242.

¹⁷ Dugald Stewart, o. c. p. 240.

de los afectos de los demás, por una parte, y aquella necesidad que como actores tenemos de contener nuestros afectos hasta la intensidad oportuna y capaz de ser sentida por los demás, nos damos cuenta de que, una vez más, Smith apostaba por la eficacia pedagógica de la naturaleza. “Por lo tanto —dice su primer discípulo—, para obtener el placer de la simpatía mutua, la *naturaleza* instruye al espectador para que eleve su emoción hasta el nivel que el objeto realmente produciría; y por otro lado, instruye a la persona cuya pasión ha sido provocada por el objeto para que la modere, todo lo posible, hasta que se equilibre con la del espectador”.¹⁸ Con ello vemos que la mano invisible, la armonía entre la corrección propia y la de los demás, el interés propio y el bien común, reposa sobre la naturaleza, como antes reposaba sobre la mano invisible el ajuste del deseo y el derecho, o los equilibrios del bienestar y la bondad.

Sobre esto se ha llamado poco la atención. Pero Smith fue muy consciente de que la supuesta eficacia pedagógica de la naturaleza en el ajuste de los afectos era más bien dudosa. Y lo era porque el placer de la simpatía no parecía tan amplio como el de la propia expresividad de los afectos, en su rutilante magnificencia, en sus rasgos extremos, idealizados o sublimados, en esa forma en que ya al parecer los destinamos a ser sentidos y gustados sólo por nosotros. Cuando nos ponemos en el pensamiento de Smith nos damos cuenta de que esta actuación no podía ser guiada sino por el remordimiento y la vergüenza. Mas estos sentimiento ya dependían del juicio sobre la corrección. Para no quedar presos de ellos, bastaba no aplicar el juicio de corrección y para eso sólo era necesario no contar con la simpatía de los demás. Con ello, la incapacidad de contención, de la abnegación, del autocontrol, incapacidad que deja a nuestros afectos libres para su idealización y su magnificación, quedaba de manifiesto cuando rechazamos una vida sometida al principio de la simpatía. Entonces nos embarcamos en una vida de soledad, inaugurada por un proceso de particularización, que nos hace sensibles en exclusiva hacia nuestros propios afectos. Con ello perdíamos a la vez la respetabilidad y la afabilidad. La vergüenza y el remordimiento se podían cortocircuitar desde una visión del sujeto como ser solitario, como individuo. El ajuste entre el espectador y el actor era sustituido entonces por la continua ocupación en unos sentimientos, afectos y deseos que buscaban la marca de la exclusividad y los rendimientos de la intensidad.

De hecho, esta posibilidad de la soledad estaba enquistada en el rasgo central de la sociedad económica y fue esto lo que motivó a Hegel a reeva-

¹⁸ Dugald Stewart, o. c. p. 240.

luar la vida familiar y la vida nacional como magna variación de ella. La soledad –que Hobbes ya había anticipado como el destino burgués– propiciaba que el juicio de corrección fuera sustituido por la apreciación de la “tendencia beneficiosa o perjudicial de dichas emociones”.¹⁹ El afecto que podía crecer, magnificarse, ampliarse en la soledad, el que podía inhibir toda simpatía y toda vergüenza, era desde luego lo beneficioso. Ya el joven Kant, enfrentado a este problema, concluyó que, si el criterio era lo beneficioso, pronto el sujeto se daría cuenta que aunque el provecho fuera compatible con la justicia, todavía era más conseguido con la injusticia.²⁰ Kant supo muy pronto que el sentimiento de lo beneficioso dominaba sobre la norma que impone lo correcto. Parecía así que la naturaleza no era tan buena pedagoga. Ella debía enseñar la regularidad que ponía los afectos de acuerdo con lo correcto, pero resultaba evidente que nuestra vida estaba sumida en la irregularidad del dominio del sentimiento de lo beneficioso.

De ahí que Smith tuviese necesidad de introducir un supuesto adicional a la mano invisible, a la naturaleza y a la moralidad: el observador imparcial, al que recurrirá Kant para examinar la corrección de la Revolución francesa y para expresar el sentido de su ley moral. Imparcial aquí sería el que neutralizase todo sentimiento de lo beneficioso. Sólo este juez imparcial estaría en condiciones de establecer la proporción entre la pasión y el objeto, de tal forma que su juicio se pudiera imitar de forma simpática. Resulta fácil apreciar el destino de este observador imparcial en el ámbito de la sociedad burguesa naciente. Sólo con Kant se llegará a la plena conciencia de que la naturaleza no nos podía enseñar a ser este observador imparcial, sin el que no podríamos ser además actor respetable. En medio de la continua dinamización de lo beneficioso, lo imparcial no era natural. Smith tuvo que hablar entonces de “nuestro sentido del deber” cuando apelaba a este papel. Como no ha dejado de sorprender a los críticos,²¹ Smith identificó ese observador imparcial con el “tribunal dentro del pecho”, con la voz interior del deber, fuente del sentido primario de la justicia, juez último para evitar el autoengaño, clave para él de la mitad de los desórdenes de la vida humana. El sujeto nouménico de Kant no era menos misterioso que este “juez que media entre nosotros y quienes nos rodean” y que en el fondo define la corrección. Pues, para poder soportar sus tesis, Smith tenía necesidad de un ajuste entre lo beneficioso –dictado por el continuo fluir de los deseos–, lo correcto, como

¹⁹ Dugald Stewart, o. c. p. 244.

²⁰ Cf. mi *Formación de la crítica de la razón pura*, Departamento de Historia de la Filosofía, Valencia. 1981. Primer capítulo.

²¹ Thorn, o. c. p. 57.

lo ecuánime, lo justo, lo autocontenido, lo respetable, y ese juez imparcial, este recurso que es “concebir que actuamos en presencia de una persona que no guarda relación específica con nosotros ni con aquellos cuyos intereses son afectados por nuestra conducta; y procuramos actuar de forma de obtener la aprobación de este supuesto espectador imparcial”.²²

Cualquiera que se haya aproximado al sistema moral de Adam Smith sabe que el lugar donde se instala ese observador imparcial, por el que la mano invisible y la naturaleza funcionan como instancias de corrección, no es otro que en el contrato entre iguales. De esta manera el equilibrio entre los afectos no era nada diferente al equilibrio que se forja en los contratos. De esta forma, la base de las actitudes morales y la actitudes económicas se identificaba. El bienestar podía implicar corrección y aceptación moral en la medida en que los procesos de ajuste, de simpatía, de afabilidad y de respetabilidad, se tejían en un contrato. El observador imparcial no era sino el resultado de estos mecanismos sociales de ajuste. Lo que veía un observador imparcial no era sino un contrato bien constituido. A este observador miraban los contratantes en el proceso de negociación, y de hecho regulaban su conducta por esa idea. Para eso se necesitaba un buen número de virtudes morales: sobre todo la apertura al otro, la actitud reconciliadora, la franqueza en la manifestación del resentimiento y el abandono de la intransigencia. De un contrato hay que excluir la humillación tanto como el doblegamiento.²³ En suma, eran los propios hombres los que tenían la responsabilidad de lograr resultados morales, que a la vez eran logros económicos y quizás estéticos. La pedagogía así quedaba restituida a su verdadero sujeto: el hombre sociable e insociable a la vez y los frutos estables de su capacidad de contratar. Aristóteles aparecía al trasluz: una sociedad de buenos hábitos era la única maestra, no la naturaleza. Pero una vez más, tras Smith se mostraba la necesidad de Kant. Pues sólo con el nuevo planteamiento se veía claro el montante normativo de la doctrina del escocés. Este destino normativo dependía a su vez de supuestos normativos y fácticos intensos: el respeto fáctico y social a la libertad y la igualdad de todo hombre en los proceso de contratación. Tales antecedentes fácticos, sin embargo, no se daban de forma suficientemente masiva como para dotar de fuerza ejemplar a las categorías de Smith. Desesperada de poder contar con la realidad de la vida económico-contractual como soporte suficiente de la corrección moral, la crítica kantiana emprendió la huida adelante hacia un normativismo abstracto que no

²² Dugald Stewart, o. c. p. 246.

²³ Para todo esto, cf. Tugendhat, o. c. p. 284.

podía sino abrir la brecha existente entre la realidad burguesa y la norma. El combate por el deber de Kant era también un combate de soledad moral, aunque no tuviera una realidad económica. Tras las realidades ya manifiestas de la sociedad burguesa, cundió por doquier la impresión de que todo había regresado a Hobbes y a su antropología.²⁴ De hecho, Hobbes fue también el principal enemigo de Hegel. Pero quien comprendió que realmente esto era así fue sin duda alguna Freud. Por eso toda su terapia, en cierto modo, puede leerse como una respuesta a Hobbes y como una cierta alternativa a las categorías éticas de Smith. Esta alternativa consistía, desde luego, en que se debía curar una naturaleza enferma, no en que se debiese contar con una naturaleza humana sana.

II. Freud: una política de la subjetividad

Ahora podemos entender por qué es tan relevante la obra de Smith. Como se puede suponer no, desde luego, para estudiar el origen de la justicia en la tesis de un observador imparcial, dotado del velo de ignorancia, como luego hará John Rawls. De este mundo, que apenas hemos dibujado en unos rasgos básicos persiguiendo las categorías centrales de A. Smith, nos sorprende su extremado parentesco con el esquema básico del operativo que Freud se esfuerza en transformar. Pues, aunque importante, lo específico del psicoanálisis no reside sólo en el sencillo gesto de reseñar la construcción del mundo ético como un equilibrio entre afectos o deseos, super-yo y esa más o menos milagrosa forma de conducta suficientemente reglada en medio del caos a la que Freud dio el nombre de Yo. Esta es la herencia del mundo burgués con la que Freud carga. Pues, en efecto, cuando se miran bien las cosas, el psicoanálisis implica la ruina de la construcción de Smith. Esa necesidad del técnico analítico, ese carácter infinito del análisis, la misma previsión de considerar a cada individuo como candidato a la neurosis, nos habla de una sociedad consciente de su fragilidad moral que ya no puede seguir anclada en el esquema ficcionalista de sus orígenes, en ese observador imparcial que ya no puede ser objeto de fe. El analista no es el burgués enfermo, sino el verdadero observador imparcial, la mano visible que ajusta los afectos de un burgués que ya no puede invocar la pedagogía de la naturaleza, ni de la historia, que no puede confiar en la equiparación entre deseo, corrección y utilidad.

²⁴ Para la relación entre el individuo de Hobbes y el sujeto neurótico de Freud, cf. mi trabajo "Antropología política", en *Los filósofos y la política*, o. c..

Podemos decir que Freud ha encontrado instancias operativas capaces de sustituir las ficciones con las que se organizó el pensamiento de Smith. Con eso no queremos decir que, desde luego, el ficcionalismo fuese menos ingenio en su obra. Tras Freud, a pesar de todo, se transparentan los mismos ideales de la sociedad burguesa, pero ahora quedan convenientemente disminuidos. La fragilidad moral y la imposibilidad de generar instancias sociales para hacer frente al caos personal es otro supuesto fáctico de Freud. De hecho, Freud finalmente se dio cuenta de que no debía centrarse en las psicosis, sino en la enfermedad más democrática de la neurosis,²⁵ que suponía sujetos todavía en posesión de un germen de salud. Al individualizar la cura, el psicoanálisis denuncia el carácter insalubre de una sociedad que ya no puede creer en armonía preestablecida alguna. Pero la cura del psicoanálisis se realiza a través del lenguaje, el vehículo social por excelencia. No es la naturaleza la pedagoga, sino el lenguaje del análisis. Esa relación, y no el contrato, es el medio de ajuste del afecto y el objeto que tanto buscara Smith como norma de corrección. Como diría Hegel, no es la naturaleza la que cura a la naturaleza, sino siempre y sólo el espíritu.

De forma consecuente, en el último ensayo que escribió para defender el método que con tanto afán había buscado, en el póstumo *Die psychoanalytische Technik*, Freud llamó *intellektuelle* a su trabajo²⁶ y desde el principio consideró *geistige* sus *Leistungen*.²⁷ En una secreta convergencia con Hegel, cuya lucha por el reconocimiento desdramatizó, Freud entendió que este trabajo no podía darse en la soledad, sino que en el fondo era un *Mitarbeit*, un trabajo cooperativo atravesado por el lenguaje.²⁸ Este ensayo, escrito en 1938 y publicado en 1940, la última palabra de Freud, es sin embargo relevante por otros motivos. En él llegamos a la plena conciencia de hasta qué punto el planteamiento de Freud ofrece subrogados a los planteamientos de Smith. Desde luego, subrogados no de cualquier tipo, ni de aquellos destinados a ejercerse en el mercado, sino de una naturaleza que –luego veremos– los hace muy afines a los planteamientos jurídico-políticos de Kelsen. Esta posición de intermediario entre el sujeto burgés y sus formas jurídicas hace de Freud

²⁵ Cf. la lección XXIV, “El estado neurótico corriente”, de *Lecciones introductorias al Psicoanálisis*. Studienausgabe, vol. 1. Fischer, 1975.

²⁶ Sigmund Freud, Studienausgabe, *Schriften zur Behandlungstechnik*, Ergänzungsband, *Die psychoanalytische Technik*, p.416.

²⁷ Idem, *Pyschische Behandlung (Seelenbehandlung)*, edición de 1890. o. c. p. 18.

²⁸ Freud, vol. cit. p. 416. Para las correspondencias entre Freud y Hegel puede verse Daniel Berthold-Bond. *Hegel's Theory of Madness*, SUNY series in hegelian Studies. New York, 1995, especialmente pp. 100-106.

una figura todavía clave para diagnosticar nuestra sociedad y su futuro.²⁹

El mayor de los obstáculos de Smith residía en que, al desplazar el observador imparcial que produce la norma de lo correcto al juez interior, al propio corazón, Smith estaba dejando sin virtualidad la propia tesis. A fin de cuentas, Smith había reconocido que el autoengaño era el principal responsable del desorden humano. Era lógico pensar que el propio corazón fuera víctima de esta inclinación al autoengaño, atizada por la prioritaria consideración de lo beneficioso en cada contrato. Ya sugerimos antes que, muy consciente de estas dificultades del juez interior, Kant había apostado por una teoría de la ley formal que salvaba la norma incluso al precio de su inoperatividad. Freud hace pie sobre estos problemas. Al ser plenamente consciente de que el sujeto no puede curarse por sí mismo ya que, por principio, lo ignora todo sobre sí mismo, e incluso desea fervientemente ignorarlo, Freud ha cerrado todos los caminos hacia una interioridad que reflexivamente se ilumina a sí misma. Para él, la enfermedad y el mal determinan una reflexión con vicios insuperables. Si algo ha destruido Freud es el prejuicio de que la reflexión es una luz blanca, diáfana, divina. No hemos pensado lo suficiente este gesto, que rompe con veinticinco siglos de filosofía platónica y agustiniana.

Freud consideró, en vísperas de su muerte, que el observador imparcial no podía residir en el seno del propio sujeto. Y no sólo porque éste estuviera enfermo, o porque mantuviera déficits de autoconocimiento inhabilitantes. Con ser esto verdad, no es lo decisivo. El sujeto no podía incluir un observador imparcial por la propia naturaleza de su enfermedad. De hecho, cuando Freud tuvo que caracterizar finalmente esta naturaleza no dudó: se trataba de una guerra civil interna. Y lo propio de las guerras civiles es que en ellas nadie puede permanecer como observador imparcial. De nuevo se volvía a los planteamientos de Hobbes y Freud avanzó decidido por ese camino, en el que los problemas de Adam Smith eran otras tantas invitaciones para seguirlo. Esa *Bürgerkrieg*³⁰ en el fondo venía pensada a la vieja manera burguesa, como “ökonomischen Konflikten”³¹ y la técnica del psicoanálisis tenía como única meta la producción de “tiefgreifenden Veränderungen seiner Triebökonomie”.³² Por mucho que Freud no haya descrito las reglas de esta transformada economía de las pulsiones, no cabe la menor duda de que pen-

²⁹ Faltaría por hacer un estudio de las categorías de Freud y el mundo del mercado, tal y como se ha constituido en nuestra sociedad. Este estudio queda pendiente.

³⁰ Freud, o. c. p. 412

³¹ Freud, o.c. p. 411

³² Freud. o.c. p. 420.

saba en ellas en términos de un equilibrio o de una “ordentliche Synthese”.³³ El contractualismo que había destruido la verosimilitud de la teoría de Smith, no dejó de inspirar a Freud, como veremos. En otros sitios he avanzado lo que podía ser tal síntesis y hasta qué punto sobre ella se puede garantizar un cosmos social.³⁴ Ahora lo que interesa es que Freud, al final de su vida pensó que esta síntesis podía considerarse como el “Endausgang des Kampfes”³⁵ de esa guerra que antes hemos descrito. Así, Freud vio la salud mental como un tratado de paz consigo mismo.

Como en toda guerra, esta contienda civil enfrenta a determinados poderes cada uno con diferentes intensidades. Al ser una guerra civil, y este es el punto smithiano de la tesis, “sólo puede ser decidida a través de la ayuda [*Beistand*] de un aliado externo”.³⁶ Este aliado externo, sin embargo, es muy peculiar, porque es un observador imparcial de la lucha interna en la que se descompone el yo debilitado por los asaltos de los enemigos, desde luego; pero al mismo tiempo se trata de un observador externo muy peculiar: el que porta la norma. De esta forma, Freud ha pensado la técnica del análisis bajo la forma de la política moderna. Ha partido de los problemas de Smith y ha dado un paso que recuerda a Hobbes. Pero sólo estamos ante una falsa apariencia. El análisis freudiano intenta reconstruir un orden del sujeto capaz de cumplir con las previsiones burguesas de autonomía: ser dueño de sí mismo, mantener las virtudes afables y las respetables, ser observador imparcial de sí mismo, y mantener la norma de la simpatía de tal manera que se pueda hacer cargo de los sufrimientos del prójimo con una discreta compasión y pueda mantener la autocontención expresiva de los afectos para que los demás puedan simpatizar con nosotros.

El inicial momento hobbesiano, instrumental, reside en la funcionalidad del contrato de transferencia. No debemos, sin embargo, disminuir el momento democrático de Freud. Aunque ha pensado expresamente la relación entre el yo enfermo y el psicoanalista en términos de un contrato de transferencia, nunca sugiere la idea de que el enfermo, el que está en la guerra civil, deba perder toda iniciativa y ceder su soberanía completamente a la figura del analista. Desde luego, hemos dicho antes que el análisis es un trabajo de cooperación. Así, Freud dice: “El médico analista y el yo debilitado del enfermo, entreabierto al mundo exterior, forman un partido contra los

³³ Freud, o.c. p. 419.

³⁴ Cf. el artículo antes citado sobre la teoría de los instintos y esferas de acción, en *Miscelanea Vienesa*.

³⁵ Freud, o. c. p. 420.

³⁶ Freud, o. c. p. 412.

enemigos, las exigencias pulsionales del Ello y las exigencias de conciencia del Super-Yo. Nosotros firmamos un contrato el uno con el otro”.³⁷ Para entender este texto, en el que se amontona una vieja metafórica que Kant no despreció, resulta fundamental comprender por qué el pacto ha de darse entre el yo debilitado y enfermo y el analista. A su vez, comprender este pacto supone entender por qué las exigencias del Ello y las del super-yo convergen en su asalto al sujeto debilitado. El resultado de este pacto entre el enfermo y el analista debe acabar también con un pacto entre el Ello y el Super-yo. Pues el pacto no puede darse entre potencias o poderes carentes de afinidad.

Un yo bien conformado, para el psicoanálisis, ha de cumplir la tarea de afirmar su independencia y su autonomía [*Selbständigkeit*]. Hasta aquí el ideal es el de Kant. Pero esa autonomía sólo se consigue organizando las exigencias de sus tres dependencias: de la realidad, del ello y del super-yo. Esto es: el yo debe componer una norma propia organizando el principio de placer que le ofrece el ello, dando *un rodeo pertinente* por el reconocimiento de la realidad, pertinencia que sea a su vez *reconocida* por la conciencia común del super-yo. En lenguaje de Smith: el yo debe dar curso a los deseos y afectos de tal manera que integre una norma de corrección tal que permita la simpatía consigo mismo y con otros. El yo fuerte, independiente, autónomo, logra vivir de forma adecuada a la norma de la corrección, siendo sostenido a la vez por su naturaleza instintiva, la realidad y la conciencia de los demás, personalizada en el super-yo. La debilidad del sujeto puede generarse por una expresión de los afectos que no pueda ser aceptable por el super-yo o por una actuación del super-yo que reprima la exigencias de los afectos hasta extremos intolerables para el principio del placer. Lo más sorprendente del psicoanálisis es que estas dos instancias, aparentemente enfrentadas por la dialéctica del amigo-enemigo, son en el fondo los más extremos aliados en esa guerra. Pues cuanto más exigencias plantee el super-yo, tanto más legitimado se siente el ello para exigir su parte para los deseos. La dialéctica de amigo-enemigo, cada uno pendiente de su propia autoafirmación, tal y como la ha descrito Carl Schmitt, tiene aquí una sorprendente aplicación, aunque no lo es tanto si pensamos que el viejo jurista finalmente acabó reconociendo que el pensamiento más profundo de estos conceptos procedía de una forma de entender la subjetividad de Dios como dualidad y tensión entre el Padre y el Hijo, entre naturaleza y logos. Detrás de Schmitt, como se ve, siempre está esperando Hegel.

Perdido en esta guerra creciente entre dos principios contrarios, pero

³⁷ Freud, o. c. p. 412.

secretamente aliados, el yo no puede sino debilitarse. El secreto más sutil del texto de Freud está en una expresión que pasa casi desapercibida: en esa situación, el yo no puede sino entreabrirse al mundo exterior. Freud caracteriza al sujeto debilitado, literalmente, como “an die reale Außenwelt angelehnt”, volcado hacia el mundo real externo, pero sólo como una puerta entreabierta. Incapaz de volcarse enteramente al reconocimiento del principio de realidad, porque está demasiado pendiente de su lucha interior, el yo no puede hallar una norma de la corrección, porque no puede mantener la serenidad de la imparcialidad. Por eso, por esa puerta entreabierta debe llegarse a identificar un aliado capaz de desactivar de forma simultánea las exigencias crecientes del ello y del super-yo. Ese es el médico, y con él se ha firmado un contrato. El resultado de ese contrato es la transferencia de la conciencia normativa desde el yo enfermo al médico analista.

¿Pero transferencia de qué? Cuando Freud desmenuza este contrato social, establece las obligaciones mutuas. Al sujeto enfermo se le garantiza la simpatía y discreción, sea cual sea el nivel de expresión que alcance su relación con los deseos. El analista funciona como un estado de excepción de la norma de la corrección. Cualquier cosa que exprese el yo enfermo será correcta. El sujeto enfermo debe garantizar la *Aufrichtigkeit*, la franqueza, lealtad, sinceridad, y así ofrecer al analista todas las materias pulsionales que le ofrezca su autopercepción.³⁸ Sobre esta doble obligación se sostiene la cooperación en el análisis. En realidad, sin embargo, la simpatía no consiste en poner entre paréntesis toda idea de corrección, sino en relajar las exigencias del super-yo del enfermo. Esto quiere decir que el analista, dotado de un saber y de un equilibrio, de un yo independiente, está en condiciones de sustituir al super-yo tiránico del sujeto y ofrecerle al enfermo su propio yo equilibrado como si fuera el super-yo propio. Esta sustitución es justamente el proceso de transferencia. El sujeto enfermo deja de sentirse preso de su propio super-yo y de las exigencias cautivas del ello, y hace suyo el yo del analista como si fuera ese observador imparcial que en vano buscaba en sí como norma de equilibrio. De esta manera, Freud ha podido entender esta transferencia del sujeto enfermo al analista como parte de este contrato, esa parte por la que el analista deviene autoridad, dado que sabe más del sujeto enfermo que el sujeto mismo. Sin embargo, el resultado de ese contrato no es la obediencia pasiva,³⁹ tal y como Hobbes había predicho.

³⁸ Freud, o. c. p. 412.

³⁹ Freud, o. c. p. 413. El mismo habla de “passivem Gehorsam” para rechazar esta conclusión.

Así que el contrato no dice sólo *Aurichtigkeit* contra *Diskretion*, ni sólo eliminación de la autocrítica a cambio de aumento de simpatía, ni sólo liberación de los materiales de deseo a cambio de una mejor *Deutung*, de una interpretación. Para que esto sea así, el analista tiene que ser la norma para el yo debilitado y, como toda relación entre el yo enfermo y la norma, tiene que incluir una ambivalencia. Puesto que el analista deviene norma y autoridad para el enfermo en virtud de la transferencia, la relación entre ambos ha de ser ambivalente *per se*.⁴⁰ Por una parte, el enfermo ha de aspirar a lograr el amor del médico y por otra, en esa misma medida, el médico no ha de romper el principio de la imparcialidad del observador que porta la norma. De ahí que el análisis camine entre abismos y amenace por doquier reproducir los escenarios de la interioridad enferma, absorbiendo al analista –por exceso de afecto y por la pérdida de la imparcialidad– como una instancia más de la guerra civil.

Vemos esto más de cerca. El analista en tanto que super-yo ofrece un modelo para el enfermo. El analista asume el papel de super-yo, de los padres, y ofrece al enfermo una nueva oportunidad educativa. Pero no le ofrece un modelo material de equilibrio ni de corrección que el enfermo deba imitar. Al contrario, es analista es la norma, pero el enfermo no sabe todavía qué significa eso. En la realidad del analista el enfermo asume la existencia de una norma que él ha de encontrar en su concreción. El analista es encierra un texto cuya escritura el enfermo tiene que aprender a descifrar en sí mismo. El médico debe hacer comprender al enfermo que él, justo por estar enfermo, no posee por sí mismo un criterio de salud, ni de equilibrio, ni de corrección. Por lo tanto, el enfermo debe excluir toda autocrítica, todo juicio sobre sí, todo valoración. Todo eso implica una dependencia del analista, que en el fondo es la reencarnación formal del super-yo, pero de uno que por ahora está vacío, cuya lectura el enfermo deja en suspenso. Justo por eso, porque el analista es un super-yo del que no se derivan efectos represivos, resulta inevitable que brote el afecto del enfermo. Por tanto, esta transferencia de soberanía, tarde o temprano, atenta afectivamente contra la imparcialidad que debe guardar como norma. Así que la ambivalencia se juega entre la imparcialidad que el analista debe mantener como norma y el afecto que produce en el paciente. Esa ambivalencia es la del psicoanalista para el enfermo: por una parte es frío y por otra es pensado como comprensivo y amoroso. Por una parte pretende identificar una norma y por otra ofrece aprobación y amor. En

⁴⁰ Freud desarrolló estos temas en *Zur Dynamik der Übertragung*, escrito en 1912, cf. mismo volumen, p. 167 y la nota 1 de la página 166.

el fondo, esto es así porque la transferencia pone en el analista todo el poder que el neurótico no posee. La cura reside en que ese amor a una norma personalizada que permite expresiones afectivas redundante en autoconocimiento y amor a nosotros mismos.⁴¹ Así se disminuyen las pretensiones del super-yo y se reducen las violentas presiones del ello a la vez, y con ello se equilibran las virtudes de lo respetable y de lo afable a la vez. Ahora bien, si ese amor al analista es excesivo, entonces no redundará en amor a nosotros mismos y a nuestras pulsiones de nuevo permitidas, sino al analista por sí, que hará que nos humillemos ante él. De nuevo y para resumir: las relaciones entre enfermo y analista reproducen normativamente las relaciones entre el burgués y el observador imparcial de Smith.

El problema del psicoanálisis reside en que es muy consciente de su dimensión ficcional. Tanto es así, que el enfermo puede muy bien entrar en la sospecha correspondiente: la de que todo este proceso es de naturaleza fingida, sugestiva.⁴² Puesto que la interpretación del proceso de apertura hacia el otro recae en todo momento en el analista como observador imparcial de la guerra civil interna en que vive el paciente, todavía se requiere un paso ulterior y es que la construcción que ofrece el analista sea enteramente apropiada por el enfermo, sea asumida como propia. Como es evidente, esta posibilidad únicamente puede sostenerse en la hipótesis más básica de los procesos de sugestión, aquella que ya formuló Platón: “Cuanto más meticulosamente se cubra la construcción con las particularidades de lo olvidado, tanto más fácil será para el enfermo concederle la aceptación. Nuestro saber en este momento se ha convertido en su saber”.⁴³ Pero Freud –que ha debido leer a Nietzsche– ha dado verosimilitud a Platón por cuanto ha conducido el proceso de anámnesis de lo perdido y olvidado a un proceso apolíneo que consiste en identificar, en ver como en sueños el pasado. En efecto, en otra ocasión, Freud dice que el paciente habla como en sueños al descubrir los sucesos que hasta ahora mantenía como agitaciones inconscientes.⁴⁴ De esta manera, la norma del analista se encarna en el paciente justo cuando somos capaces de mostrarle que en el fondo siempre fue la suya, que una vez la vivió, pero que ha olvidado esta prehistoria de normalidad con la que ahora debe reiniciar su camino a través de la tierra. Y así, sabiendo que en el fondo de su ser rige todavía una historia de salud, sabiendo que la pérdida de su equilibrio fue un

⁴¹ “Unser Weg, das geschwächte Ich zu stärken, geht von der Erweiterung seiner Selbstserkenntnis aus”. Freud. o. c. p. 416.

⁴² Freud, o. c. p. 415.

⁴³ Freud, o. c. p. 417.

⁴⁴ Freud. *Zur Dynamik der Übertragung*. o. c. p. 167.

suceso, el enfermo está en condiciones de tener confianza de que le espera una historia de salud. Para que esa confianza tenga un fundamento, el paciente ha de integrar en cierta medida como normales pulsiones que antes eran mantenidas en el inconsciente. El autoconocimiento debe ir así acompañado de una auto-reconciliación.

De esta manera, Freud definió un lugar para transacciones normativas que no tenía como escenario el contrato entre las personas que buscan su bienestar en el seno del mercado. Más aún, en el gabinete de la transferencia, en el sofá del analista, se abría un estado de excepción del mercado capitalista que, sin embargo, era supuesto como premisa, prehistoria y contexto de aquellas represiones y negaciones de los afectos. La sociedad burguesa era el contexto de la neurosis y lo era por la disciplina de afectos que imponía y por los extremos rendimientos del super-yo que reclamaba. Pues en efecto, el super-yo burgués reclamaba un inmenso sacrificio y un inmenso afecto. Era esta una contradicción básica a toda la sociedad que resultaba intolerable. Igual que intolerable era la contradictoria entrega a la producción de riqueza, cuya meta era la atención de los deseos, mediante un ascetismo racionalista y activo que no se permitía trato ordenado alguno con aquellos. Así se produjo una escisión radical entre lo deseos atendibles por la industria y aquellos que debía tragarse el individuo en el proceso productivo mismo, so pena de desviarlos hacia formas condenadas por la sociedad como viciosas. Esa canalización del deseo mediante los rodeos de la hipocresía social entregó a estas sociedades una idea precisa de su corrupción. Otto Gross nos dejó una idea precisa de los hipotéticos pacientes de Freud, y nos brindó una noticia de los paralelismos entre la guerra civil social y la que se jugaba en el individuo enfermo. Frente a esta enfermedad social, que tenía efectos individuales, el psicoanálisis proponía soluciones individuales que, por mucho que tuvieran plena conciencia de su génesis social, sólo podían tener efectos sociales en el largo plazo. En la conferencia de 30 de marzo 1910, pronunciada en el segundo congreso psicoanalítico de Nuremberg, que lleva por título *El porvenir de la terapia psicoanalítica*, Freud, tras poner de manifiesto el “extraordinario incremento de las neurosis desde que las religiones han perdido su fuerza”,⁴⁵ reconoció con toda claridad que una de las causas principales de esta situación era, sin duda, “el empobrecimiento del yo a consecuencia del gran esfuerzo de represión que la cultura exige de cada individuo”. En este artículo Freud se dio cuenta de la desproporción entre la causa y dimensión social de la enfermedad que él curaba y la forma individual de realizar la

⁴⁵ Cf. *Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie*, vol. citado. p. 128.

cura. Es más, fue muy consciente de que su propuesta difícilmente se abriría camino a nivel social, pues su terapia y su concepción del mundo implicaba una crítica social sin precedentes. La sociedad debía oponer resistencia a un método que la culpabilizaba de la enfermedad. En realidad, Freud mantenía que la neurosis era una satisfacción sustitutoria y deformada de deseos y afectos que debían mantenerse ocultos. Al proponer formas de satisfacción equilibradas, que atendiesen a la síntesis entre la norma, el deseo y la realidad, Freud planteaba alteraciones críticas de estas tres instancias, y de esta manera impugnaba los ideales sociales vigentes, que se manifestaban incapaces de entregar al hombre un equilibrio. La neurosis era la solución a corto plazo ante un equilibrio imposible, una que por cierto tenía a la larga cargas demasiado pesadas. Por eso, era irrenunciable para el psicoanálisis la perspectiva de que “el éxito que la terapia pueda obtener en el individuo habrá de obtenerlo igualmente en la masa”.⁴⁶

Ahora bien, el mecanismo que habría de garantizar el éxito social del análisis no se mostró capaz de cumplir la expectativas de Freud. En cierto modo, ese mecanismo invocaba unos antecedentes bien precisos, que nos llevan de nuevo a Smith y Kant. Con palabras de Freud, se trataba de la “psychoanalytische Aufklärung” que, muy consciente de la promesa no cumplida por la ilustración clásica, se proponía ahora como una “Aufklärung der Masse”.⁴⁷ Con esta ilustración se pretendía un “retorno de la sociedad a un estado más digno y más conforme con la verdad”. Vemos así que el análisis personal alcanzaría implicaciones sociales porque estaría en condiciones de fundar una verdad nueva. Una vez más, las urgencias de reformas sociales se entregaban al valor de la teoría y del conocimiento. Del trabajo de la nueva ilustración se seguirían las modificaciones sociales en las que se cifraba la salvación futura, una salvación que ahora se podía presentar claramente como *Heil*, como salud. En realidad, la fe de Freud era muy sutil. Pensaba que la “ecuación etiológica” que estaba en el origen de la neurosis sólo podía realizarse en los laberintos del secreto, del inconsciente. Cuando el análisis hiciera públicos estas operaciones, la falsa salida de la neurosis le estaría vedada al enfermo, porque se daría cuenta de que todos estaban en el secreto de sus operaciones. El análisis publicado sorprendía *in flagranti* a todos los neuróticos en sus talleres secretos. Como en los poderes malignos de las fábulas, el prestigio de la neurosis desaparecería cuando alguien pronunciase su nombre secreto. Así que el análisis personal, por la vía de este nuevo uso público

⁴⁶ O.c.p. 130.

⁴⁷ O.c.p. 131 y 132.

de la razón pública, tendría efectos sociales inmediatos. La sugestión que caracterizaba la transferencia del médico al enfermo bien pronto se daría en términos sociales. Con ello el psicoanálisis obtendría lo que realmente buscaba: la autoridad social capaz de generalizar la sugestión, capaz de hacer ver a la sociedad, como en sueños, los sucesos enfermizos de sus manipulaciones con el deseo.

Pero por desgracia, una vez más, Freud compartió la suerte de la ilustración clásica. La autoridad social que el psicoanálisis reclamaba, el poder intelectual –*das Intellektuelle Macht*– que Freud deseaba, se basaba a pesar de todo en una apropiación por parte del individuo de los resultados del análisis. La sugestión social propia de la autoridad recomendaba esa apropiación, pero no la sustituía. En cierto modo, en la medida en que reclamaba y suponía el trabajo del individuo, la suya era una ilustración clásica. Pronto, Freud y sus seguidores debieron darse cuenta de que los males sociales iban a generar patologías que afectaban a la sociedad como colectivo anónimo. Entonces, el modelo del observador imparcial analista, como productor paciente de super-yo querido y aceptado, cedió ante el modelo exagerado del protector omnipotente y soberano. Un verdadero super-yo narcisista y autoritario, que permitía la máxima expresividad afectiva de las masas, y reclamaba las formas más extremas de la simpatía, se puso en lugar de ese poder intelectual y generó formas públicas de sugestión que hasta entonces no habían tenido igual. Entonces el sujeto burgués se encontró ante la necesidad de confesar una minoría de edad de la cual no podía salir mediante una segunda posibilidad educativa e ilustrada. Kelsen y Freud fueron víctimas de este momento de psicosis de masas. Su modelo estaba descrito para enfermedades menos graves, y en ellas era posible que una terapia individual fuese complementada por la terapia social del derecho. Por eso había una afinidad electiva entre el hombre de Freud y el demócrata de Kelsen, entre el sujeto burgués y el sujeto de derecho. Pero también, por eso mismo, las dos soluciones se diluyeron ante el empuje de formas de protección y terapia de masas que excedían el refinamiento del análisis –cura de uno en uno– y del derecho. La sociedad de neuróticos, en lugar de asumir los sacrificios de negarse las falsas salidas de la enfermedad, se lanzó a una vía todavía peor, magnificar el sacrificio y la inmolación con salida. Sólo después de esta psicosis el derecho podía tener su nueva oportunidad. Entonces es cuando el camino de Kelsen se hace de nuevo significativo tras el fracaso del poder intelectual de Freud.

III. Kelsen y las condiciones de la democracia: el uso crítico de Freud y la denuncia de la personalidad autoritaria

Sabemos, por su biógrafo Metall, que Kelsen no fue ajeno a la fascinación que el psicoanálisis ejerció sobre las inteligencias de Centroeuropa en general y de las vienesas en particular. Sabemos que la experiencia de su amigo Otto Weininger –un suicidio desencadenado por un oscuro asunto de plagio– le afectó profundamente y que quizás estuvo en la base de su desvinculación de la escuela analítica y su entrega a una tarea científica más sobria como la de jurista. Kelsen compartió unas vacaciones con Freud, acudió de forma puntual a algún seminario durante los años de la Primera Guerra Mundial y en noviembre de 1921 fue invitado por el propio Freud a dar una conferencia delante de la Sociedad Psicoanalítica de Viena.

Kelsen, en su escrito sobre el psicoanálisis y el Estado, ya se mostró sorprendido de que dos perspectivas tan distantes como la explicativa–natural del psicoanálisis y la lógica pura de la ciencia del derecho llegaran a resultados tan convergentes. “Y sin embargo, –dijo en aquella ocasión Kelsen– aun partiendo de esta teoría jurídica, he llegado a resultados sorprendentemente paralelos a los de la investigación psicossociológica que, en cierto modo, pueden iluminar el problema desde otro ángulo”.⁴⁸ No fue este el único artículo en el que Kelsen se aproximó a Freud. Su continua referencia al derecho en clave teológica, en cierto modo crítica a Schmitt, tenía la virtualidad de reducir ambas dimensiones, la teológica y la jurídica, a sus bases psicológicas y antropológicas. En este sentido, su empresa intelectual se opone frontalmente a Schmitt, que insiste en las sublimaciones e idealizaciones del Estado y procura de forma permanente alentar ese tipo de personalidades políticas dispuestas a creer en subrogados terrenales de Dios. La operación de Kelsen, parecida a la de Freud, consiste, por el contrario, en disminuir la idea de Dios-Estado hasta aquellas intensidades compatibles con un equilibrio psicológico plenamente emancipado.

Kelsen conserva una noticia de la continuidad entre la comprensión autoritaria del Estado y la proyección de las formas autoritarias a las personalidades políticas de nuevo cuño que la sociedad de masas formaba. Freud fue un estímulo decisivo para apreciar dicha continuidad. Esta es la sustancia del artículo “Gott und Staat”, que Kelsen publicara en *Logos*, la revista de

⁴⁸ “Der Staatsbegriff und die Psychoanalyse”, en *Almanach für das Jahr 1927*, International Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1927, pp. 135-141. Ahora en Hans Kelsen, *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, a cura de Agostino Carrino. Edizione Scientifiche Italianae, 1988, p.168.

Heinrich Rickert.⁴⁹ Allí, Kelsen venía a reducir la creencia religiosa y la creencia política en la comunidad a un caso de lo que Freud había llamado super-yo. Por tal, sin embargo, no debemos entender el super-yo comprensivo de la ilustración psicoanalítica, sino la norma impositiva. La representación de la subordinación y dependencia del propio yo frente a una autoridad capaz de obligar y de vincular mi conciencia constituía el elemento común de esta fe religiosa y de esa fe social. Kelsen deja claro que ambas instancias, Dios y la comunidad, son autoridades normativas y por eso, aunque no cita a Freud en relación con el super-yo, este concepto sobrevuela toda la argumentación. Ahora bien, frente a esta autoridad normativa que se presenta como Dios o comunidad, y que posee fuerza vinculante, Kelsen recuerda esta desnuda tesis propiamente ilustrada: la “psicología empírica no conoce fenómeno psíquico alguno que tenga poder, eficacia e intensidad absolutos”.⁵⁰ Esta distancia entre la eficacia psíquica de un motivo, siempre relativa, y la eficacia absoluta de la idea de Dios o de comunidad, permite a Kelsen hablar en términos de ideología política o religiosa que huye de la verdad.

La cuestión, sin embargo, es más complicada. La pregunta determinante es: ¿qué transforma un motivo relativo en un motivo absoluto de obediencia, como si viniera impuesto por la personalidad de Dios o de la comunidad? Kelsen, como Freud, da por sentado que esta operación de transformación es igualmente psicológica y en principio tiene que ver con formas de trabajar y elaborar los profundos instintos humanos. La consecuencia última de su planteamiento habría de ser, desde luego, que podemos hablar de ideología porque podemos hablar de una forma psicológica que encierra una norma propia de los fenómenos psíquicos. Hay algo así como una elaboración de instintos que genera las normas absolutas de Dios y de la comunidad y una elaboración de instintos saludable que permite otras formas de seguir una norma y de proponer super-yo no autoritarios.

Frente a la previsión de Freud, que veía la neurosis como un paso intermedio entre una sociedad que abandonaba la religión y otra que reconocería la autoridad intelectual de la ilustración psicoanalítica, Kelsen se dio cuenta de que fácilmente se podía avanzar hacia sociedades que reconstruyesen las formas de la personalidad religiosa. Kelsen, como Freud, parece indicarnos que no existe una evolución histórica propiamente dicha. Desde la identificación primitiva entre comunidad religiosa y comunidad social se había lle-

⁴⁹ “Gott und Staat”, en *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*. Vol. 11, 1922/23, pp. 261-284. Ahora en Hans Kelsen, *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*. o. c. p.168.

⁵⁰ Kelsen, o.c. p.140.

gado a las formas de separación de ambas representaciones –por el esfuerzo del cristianismo– para regresar ahora a las formas neoarcaicas de transferencia de significado religioso a la comunidad política –por el esfuerzo de la propaganda de la nación, la clase o la raza. En realidad, para ninguno de los dos pensadores hay progreso definitivo, porque siempre tenemos “la misma raíz psíquica”, y todo lo demás es resultado de su trabajo. No hay evolución histórica en estos terrenos porque siempre están abiertas esas regresiones que Freud identificó con lo siniestro y que Kelsen identificó en las formas autoritarias del Estado y sus herederos.

En efecto, los fenómenos de la reciente guerra mundial daban muestra de una “autoridad social” que exigía de los hombres renunciar a sus “instintos más profundos” como son la “primordial voluntad de vivir y el instinto de autoconservación”. El Estado, comunitariamente vivido, imponía el “más gozoso sacrificio de sí”, como cualquier otra divinidad absoluta. La razón de este hecho le parece evidente a Kelsen: se trata de que la dimensión autoritaria del Estado no agota el juego de los instintos que celebran su fiesta aquí. Si así fuera no sería comprensible el hecho de sacrificio. Kelsen, por tanto, descubre profundas compensaciones en estos hechos, de por sí ya conocidos. Esta experiencia del Estado, como la vieja experiencia religiosa, pide la anulación de sí porque ofrece un sentimiento positivo compensatorio: la participación en una realidad superior, en un ser supraindividual, en una comunidad que trasciende la vida personal y frente a la cual la entrega de esta no significa sino una pequeña pérdida que da rendimientos extremos. Se trata del super-yo autoritario: exige el sacrificio a cambio de permitir la participación salvadora. Una vez más tenemos a Hobbes como clave del trabajo político autoritario de los instintos: obediencia a cambio de protección. Kelsen dice: “Para el sentimiento social ‘autoridad’ y ‘comunidad’ no son dos objetos distintos, sino sólo dos estadios diferentes del movimiento psíquico, que no se siguen en una dirección temporal única”.⁵¹ Con ello el programa ilustrado de Freud quedaba dañado. Pues las relaciones entre el médico y el paciente previstas por él no eran estas de obediencia-autoridad, sino de una transferencia provisional de valor normativo antirrepresivo, que redundaba en un conocimiento más profundo y en una paz interior orientada a la autonomía.

Cuando habla de esta subjetividad autoritaria, el jurista Kelsen está pensando en la forma del super-yo. Pero todavía delata más su inspiración freudiana cuando sitúa la forma arcaica y originaria de esta relación de obediencia-protección justo en la figura del padre originario. Estamos en *Totem* y

⁵¹ Kelsen, o. c. p. 141.

Tabú, en esa divinidad protectora y legisladora a la vez. Kelsen lo sabe y lo cita.⁵² De forma semejante, las relaciones con la norma autoritaria y la protección panteísta sitúa a los hombres en el seno de “una excitación psíquica que hace de ellos hijos sin voluntad propia y sin opiniones”.⁵³ Ahí se produce una “sugestión” bien contraria a la de Freud, pues ahora es una que tiene como precio el “daño a la autoconciencia”, ya que se orienta en el sentido de la dependencia. La autoridad que esa norma invoca no puede soportar el trabajo del ciudadano, el trabajo de apropiación de uno en uno, sino que ha de acallar la posibilidad de la crítica con la afirmación grupal. El equilibrio de afectos que regía la transferencia de Freud desaparece y una acción afectiva intesísima ha de vincular a los que obedecen la norma con quien la encarna, la simboliza o la hace valer.

Vemos así cómo Kelsen va intensificando los términos que suponen la existencia de un yo adulto, una especie de norma del yo. Y en efecto, a partir de esta línea de reconocimiento de lo que es más o menos obvio desde Freud, Kelsen inicia un desplazamiento argumentativo que hace de su artículo un avance sobre Freud. De hecho su insatisfacción es intensa e inmediata: “Sería ciertamente una conclusión incompleta y bastante pobre si debiésemos contentarnos con reconocer la común raíz de comportamiento social y religioso del hombre a su originario instinto de sometimiento”, dice Kelsen.⁵⁴ Si estamos desmenuzando este pequeño artículo hasta estos niveles, es por la finta teórica importante que obtenemos a partir de aquí.

La finta tiene una condición de posibilidad filosófica que deja muy atrás los brutales análisis del peor Nietzsche sobre los instintos humanos. Kelsen ha defendido lo insatisfactorio del análisis que hace reposar las ideas sublimadas de la comunidad autoritaria en una personalidad infantil, débil, necesitada de sometimiento y protección. De hecho, lo decisivo reside en darse cuenta de los rendimientos del sacrificio y de la obediencia ante la instancia absoluta. El dualismo de un nietzscheano tan carente de matices como Sloterdijk se podría sentir satisfecho con la mera apelación al mando y la obediencia. Sin embargo, Kelsen nos exhorta, “gracias a las investigaciones psicoanalíticas de Freud, a tomar en cuenta la ambivalencia, el carácter equívoco, la cabeza de Jano bifronte de este y de todos los otros instintos”.⁵⁵ La consecuencia inmediata de esta tesis, superadora de Nietzsche, dice que “la sumisión, si no lógicamente, sí psicológicamente, se identifica con la volun-

⁵² Kelsen, o.c. p.144, n.4.

⁵³ Kelsen, o.c. p. 144.

⁵⁴ Kelsen, o.c. p. 145.

⁵⁵ Kelsen, o. c. p. 145.

tad de poder”. Los hechos, desde luego, son más bien evidentes: cuando más fanática es la subordinación, tanto más ilimitado es el impulso a dominar a los otros. El sacrificio tiene el rendimiento sádico de exigirlo a otros. Cuanto más entra el hombre en una relación de verticalidad por arriba, con tanta más saña la impone hacia abajo. Y aquí por primera vez nos damos cuenta de las bases psicológicas que debe tener el individuo que participa en la democracia. Pues ha de luchar contra la autoalienación y contra la exaltación religiosa del Estado o la comunidad, si quiere luchar contra el desmedido afán de poder y dominio respecto a los demás hombres. Pues ambas dimensiones prácticas están fundadas en el mismo fenómeno psíquico de la personalidad dependiente y carente de autonomía.

El sometimiento exaltado al grupo es la exaltada voluntad de sometimiento a sí de los demás, de la misma manera que la exaltación extrema del grupo es la extrema autoexaltación. La personalidad que se inclina humillada ante la norma autoritaria es la personalidad autoritaria que humilla a los demás ante su norma. La relación extrema de obediencia al grupo es la extrema aspiración de que el grupo me obedezca. No existe identificación sublimada de una personalidad divina que no esté secretamente dirigida por la aspiración del sujeto a convertirse en su representante en la tierra con plenitud de poderes transferidos. Como recoge Freud en su análisis de la comunión totémica, el que asume la máscara del animal divino protector puede dar rienda suelta a todos los excesos prohibidos en la vida cotidiana. Pero quienes comen del animal totémico pueden participar de estos excesos. Aquí ya están prefiguradas las secretas relaciones entre soberanía, representación y estado de excepción de las normas, así como liberación compulsiva y no elaborada de los instintos. La diferencia reside en que el estado de excepción de la comunión totémica, de naturaleza festiva, puntual, presacerdotal, aspira a ser sustituido por el Estado autoritario como continuidad jurídica. Estos serían los nuevos territorios en los que la máscara del dios totémico aspira a conformar la personalidad del representante de forma permanente, con la división radical de libertad instintual y represión afectiva que lleva consigo.

Tanto Freud como Kelsen, sin embargo, están interesados en ese momento en que las máscaras totémicas caen. Esta es la diferencia con Schmitt, ese gran reparador de los artificios políticos arcaicos. Y cuando las máscaras caen, toda teología se reduce a antropología. Frente al simbolista Nietzsche, que todavía puede ver tras los genios a los dioses, Kelsen puede decir: “Son hombres los que costringen a otros hombres y es el señor X el que triunfa sobre el señor Y”.⁵⁶ Las relaciones de poder aparecen entonces desnudas en tanto

⁵⁶ Kelsen, o. c. p. 146.

relaciones humanas. Y sin embargo, ahora debemos identificar otra finta teórica de Kelsen. Pues nada más lejos del jurista que reducir estas relaciones humanas a una mecánica de voluntad de poder auxiliada por la potencia de travestismo de los instintos. Si así fuera, perderíamos toda fuerza normativa, reduciríamos el Estado a ciencia natural, y el derecho a relaciones de facticidad de poder entre los hombres. Estaríamos en un mundo de causas, no de normas. Con ello se disolvería el vínculo social, que es de sentido, de interpretación y de norma. Las relaciones sociales de poder deben abandonar la máscara totémica, pero han de estar en condiciones de proponer nuevas máscaras, pues en ellas recae el sentido de la vida social, mas allá de los hechos naturales. Creo que se puede ofrecer esta tesis en otros términos. Las relaciones de poder son relaciones de dominación que han de incorporar un sentido de legitimidad, de creencia en la validez del orden, en el sentido de Weber. Por eso, esta ilustración sociológica quiere ver las cosas desde la teoría de la dominación legítima, la perspectiva desde la que leer esta tradición. En el fondo, Kelsen ha profundizado más allá de Weber en lo que puede ser una dominación democrática legítima. Para eso ha dejado caer las máscaras totémicas, desde luego. Pero éstas han de ser sustituidas por algunas que cumplan los requisitos de creencias en la validez de los órdenes sociales capaces de motivar a la obediencia por la fuerza vinculante de las normas. El problema es cuál debe ser la característica de esta máscara normativa, si deja atrás la máscara totémica.

Kelsen muestra sus intereses reconstructivos justo cuando la reducción psicoanalítica ultima la conversión del mundo de las normas en mundo de los instintos. Su preocupación inmediata está relacionada con la posibilidad de mantener vínculos sociales, subrogados de la comunión arcaica y de la norma del super-yo autoritario, algo que siendo social substituya al psicoanalista a título individual. Toda su problemática consiste en abordar el problema de hasta qué punto el derecho puede ser ese subrogado. En realidad, su oferta implicaba disminuir la experiencia de la creencia hasta obedecer únicamente el derecho como dios que une. Estos intereses son los que aparecen muy claros en *El concepto de Estado y el Psicoanálisis*, publicado en 1927. Allí Kelsen volvía a citar *Totem y Tabú* y concluía que Freud podía ser de ayuda en la fase deconstructiva, pero no en la fase reconstructiva de los vínculos normativos de una sociedad en la que las máscaras arcaicas han caído. “Importa sobre todo superar el método teológico en las ciencias del espíritu y especialmente en la ciencias sociales, eliminar el dualismo sistemático. Justo en esta dirección, los análisis de Freud ofrece un inestimable trabajo preliminar, disolviendo, del modo más eficaz, la hipóstasis, armadas con toda

la magia de palabras seculares, de Dios, sociedad, Estado, en sus elementos psicológicos-individuales”.⁵⁷ Resuena aquí la polémica constante de Kelsen con Schmitt. Pero quedaba pendiente la creación del nuevo dios impersonal del derecho, que también necesitaba jugar, para ser verosímil, con las bases instintuales del ser humano. Pues Freud no sólo había ofrecido una análisis capaz de disolver las formas arcaicas de la personalidad, sino que en el fondo había ofrecido una regulación de los instintos desde la norma de la autoconciencia y del trabajo limpio consigo mismo hacia la autonomía. Y la cuestión de Kelsen era si esta política de la subjetividad de Freud, que se había mostrado incapaz de pasar de una terapia individual a la terapia social, tenía alguna cosa que decir a la erección del valor normativo del derecho. La cuestión era si una ilustración jurídica, retomando las estrategias de Freud, iba a ser más útil que la ilustración psicológica para conformar una sociedad saludable.

El problema era pasar de una política de la subjetividad a una política del derecho. Así que aún quedaba el problema de reconstruir el derecho como norma válida capaz de recabar la obediencia de la gente. Y este y no otro era la forma de plantear el problema del Estado de derecho, pues el Estado es lo mismo que el derecho sin Persona teológica. Con ello, Kelsen afirmaba que era preciso alejarse de cualquier personalización del Estado, último resto del arcaísmo mitificante. Si se lograba destruir la personificación del Estado, se lograría disolver el problema derivado de la representación y de la soberanía, se bloquearía el modelo para una personalidad autoritaria y, de camino, se cerraría el paso a un pseudoproblema teórico insoluble, el de la relación entre el Estado y el derecho. Armado con la lógica de Vaihinger, Kelsen estaba dispuesto a reducir el *como si* de la persona Estado, a retirarle la máscara, para que apareciera lo que en realidad era: un sistema de normas con imputación causal de efectos sobre los hombres mediante la coacción. Lejos de ser una sustancia trascendente al derecho, como quería Schmitt, el Estado era la unidad de ese derecho o ese mismo derecho considerado como unidad, de la misma manera que el Dios trascendente de la creación no es sino la misma naturaleza considerada como unidad. La función de la palabra Estado aparecía entonces como meramente económica: representarnos una multiplicidad de normas como si fuera una única macronorma. “La unidad de la comunidad social válida” no es sino el conjunto de normas. Este es el único sentido de lo común.⁵⁸ Cualquier sublimación o idealización de la comunidad se

⁵⁷ Kelsen, o. c. p. 172-3.

⁵⁸ Kelsen, o. c. p. 171.

rompía en este esquema. Pero sólo a cambio de que estas normas no sean a su vez idealizadas. Por eso fueron caracterizadas como normas positivas, que eran cambiables mediante otras normas positivas, que a su vez también lo eran, y así al infinito. Para Kelsen, en conclusión, sólo este planteamiento distancia la teoría del Estado de los sistemas totémicos de los primitivos y entregaba la producción de normas a la plena conciencia de los hombres. Bien pensado, y frente el proyecto de autonomía personal de Freud, éste era el único desarrollo en el sentido de la autonomía social.

Kelsen, con esta despersonalización del Estado, quería evitar por todos los medios la aparición de un representante soberano⁵⁹ metajurídico capaz de alterar el sistema de normas entero sin atenerse a norma alguna, de imponer una obediencia absoluta sin vinculación alguna a algo superior. Con agudeza, vio que la teoría del Estado de derecho de Jellinek era una estación hacia el Estado de Schmitt. Si el Estado, para el Jellinek, era una personalidad transcendente que se autovinculaba al derecho, para Schmitt no podía renunciar a sus poderes extrajurídicos de soberanía, uno de los cuales era romper aquella autovinculación. La autovinculación al derecho era una potestad reversible. Frente a ello, la reducción de Estado a norma positiva cambiaba el planteamiento: una norma positiva es aquel mandato que tiene restringida su eficacia causal dentro de un conjunto de normas. Jamás se torna norma absoluta. Una norma puede producir otra, pero no producir un sistema de normas completo. Una norma no puede ser transcendente, sino siempre inmanente a un sistema de normas. Esta renuncia a la omnipotencia⁶⁰ era un efecto que acompañaba a la despersonalización del Estado. A fin de cuentas, los instintos de construcción mítica de la persona del Estado no eran ajenos a una voluntad de poder anhelante de omnipotencia. La despersonalización implicaba una renuncia y un control de esta voluntad de poder, que así dejaba de mirarse como absoluta y limitaba sus efectos a meras alteraciones sistemáticas y parciales.

En efecto, la soberanía del Estado entendida como omnipotencia había producido tanto efectos catastróficos como la pretensión de omnipotencia del hombre narcisista en Freud. Primero producía la ilusión de que el Estado, que era una pluralidad, fuera una realidad única, incapaz de reconocer la alteridad. El Estado es una realidad politeísta que se representaba, sin duda ilusamente, como el Dios monoteísta. Además, el Estado se veía no sólo como poder de validez máximo (*Geltugspotenz*), sino como poder real absoluto.

⁵⁹ Kelsen, o. c. p. 150.

⁶⁰ Kelsen, o. c. p. 151.

Ambas cosas eran muy diversas: por una parte, el poder de validez máximo es una función ideal del conjunto normativo completo que es el Estado. Por el contrario, la capacidad de producir efectos reales en el mundo, por medio de la motivación coactiva del derecho, no podía ser absoluta, pues todos los efectos reales del derecho son de orden finito y valuable. En todos estas instancias, la representación mitológica del Estado como persona iba destinada a peraltar la fe en su irresistibilidad.⁶¹ Todas las representaciones acerca de la relación entre ese Estado personalizado y el derecho están condenadas a reproducir los viejos argumentos teológicos de las relaciones de Dios con el mundo. La misma basura filosófica alcanza a las dos viejas disciplinas. La verosimilitud de esta convergencia constituye para Kelsen la historia del Estado moderno, que en la monarquía absoluta creó una figura teológica. Pero la ilustración jurídica tiende a la unificación de Estado y derecho porque tiende a destruir este sentido del representante soberano que encarnó el rey. La unidad de Estado y derecho, más que hecho histórico, es un requisito de la ilustración en su voluntad de separarse de las formas míticas de la teología y de la política. La unidad del Estado y del derecho “debe ser reconocida como conceptualmente esencial, independiente de todo desarrollo histórico”.⁶²

Aquí reside el punto de partida de la aplicación de la fenomenología al derecho, que está en la base de la teoría pura. De esta manera, Kelsen cortocircuitó todos los vínculos concretos entre evolución social moderna y teoría pura del derecho. Tal ajuste de cuentas, como sabemos, se produjo en *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, editado en 1922. De aquí podrían partir los tópicos dominantes de la teoría pura del derecho. Lo que se dejaba ver en un largo proceso moderno podía, tras la reducción fenomenológica, aparecer como conceptualmente esencial. Mas la reducción fenomenológica introduce a la ciencia, pero no elimina las situaciones de la facticidad. Ella altera nuestro punto de vista para adaptarlo a la ciencia, pero no clausura el mundo de las causas, el mundo fáctico de las efectividad. La ciencia pura del derecho analizaba el valor normativo de la constitución, pero las instituciones democráticas, como hechos del mundo, dependían de causas que una ciencia de realidad como la sociología puede analizar. Y la cuestión reside justo ahí: desde el punto de vista del sentido, para nada mejora nuestra comprensión del Estado como ordenamiento jurídico positivo el que contemos con individuos o sociedades democráticas. Pero este sencillo hecho es

⁶¹ Kelsen, o. c. p. 152.

⁶² Kelsen, o. c. p. 155.

fundamental para entender las *causas* de que ese Estado como ordenamiento jurídico tenga una facticidad institucional, capaz de actuar causalmente dentro del orden de los hechos. Si era verdad que el Estado-derecho tiene una serie de premisas fácticas, entonces la lucha por esta forma de Estado, anti-teológica y anti-autoritaria, no podía separarse de la lucha por conquistar estas premisas. Cuando en 1934 Kelsen publicó la *Teoría pura del derecho*, en el prólogo pudo escribir que “el ideal de una ciencia objetiva del derecho y del Estado sólo tiene una posibilidad de un reconocimiento universal en un periodo de equilibrio social”.⁶³ Era algo así como el deseo de Freud de que el psicoanálisis fuera reconocido como autoridad intelectual. Cuando nos preguntamos qué es una sociedad de equilibrio social entonces vemos que resulta necesario volver a los temas de Freud. Pues Freud no era sólo importante para desconstruir el Estado teológico, propio de las sociedades desequilibradas y autoritarias, sino también para entender la política de la subjetividad propia de una sociedad equilibrada. Kelsen, por tanto, estaba condenado a preguntarse por el tipo de hombre que soporta la premisas fácticas evolutivas del Estado-derecho, el hombre democrático.

Sin embargo, en sus años de Weimar, Kelsen no insistió en el uso constructivo de Freud. En ningún sitio como en la defensa de la República de Weimar se dejó ver la confusión entre estos dos niveles. Como ha demostrado Dyzenhaus,⁶⁴ la defensa que hizo Kelsen de la república consistió en apelar a las conexiones científicas de sentido que se derivaban del cuerpo técnico-normativo de la constitución. Pero esta defensa presumía que la institución del derecho tenía eficacia social y esto dependía no de su eficacia de sentido, sino de su eficacia sociológica. En verdad allí se daba la identidad del ordenamiento jurídico y el ordenamiento estatal, pero el Estado no tenía eficacia fáctica porque no tenía una sociedad equilibrada detrás. Al contrario, la sociedad tenía necesidad de formas de la teología política que resultaron imperativas y triunfantes. Esto significa que la república de Weimar no tenía una sociedad dispuesta a operar políticamente a través de las instituciones del Estado y del derecho. Y esto era así porque las políticas de la subjetividad que finalmente se abrieron camino, muy lejanas de las freudianas, también alejaban la realidad humana de la república de los supuestos necesarios para el Estado de derecho.

⁶³ Hans Kelsen. *Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit*, Verlag Franz Deuticke, Wien, 1960. Versión catalana de Joan Leitra. De. y pr. de Albert Calsamiglia. p. 33.

⁶⁴ *Legality and Legitimacy*, Carl Schmitt, Hans Kelsen, and Hermann Heller in Weimar, por David Dyzenhaus, Clarendon Press. Oxford. 1997. Véase mi nota crítica en *Res Publica*, n. 4.

Esto es: si el Estado es un punto de imputación causal,⁶⁵ entonces es algo más que un sistema de normas con sentido técnicamente organizado. Es un sistema de normas que tiene efectos causales sobre los hombres. Y resulta claro que no puede tener efectos causales por la mera coacción, sino por exigencias de motivación. Esto es: el Estado no puede ser un mero fenómeno de obediencia, sino también de autonomía. La validez, más allá de la corrección técnica, no es sólo un asunto de obediencia efectiva, comprobable empíricamente, sino también de *creencia efectiva en el valor normativo* del derecho que sea socialmente dominante. Desde un punto de vista técnico–normativo, la constitución de Weimar era válida, pero desde un punto de vista sociológico no. Pues ni se cumplía fácticamente la ley ni sociológicamente se creía en su validez, ni se tenían motivos autónomos para obedecerla. Aquí se mostró a las claras hasta qué punto las condiciones de validez del derecho no eran jurídicas. Se mire como se mire el asunto, la referencia causal a la sociedad, y por tanto, la investigación científica de qué tipo de sociedad –y qué tipo de hombre– puede canalizar su acción causal por el Estado y el derecho, y hasta dónde, sigue siendo necesaria.

El propio Kelsen fue sensible a estos temas cuando tuvo que trazar los límites entre acto jurídico del Estado o desnudo acto de fuerza. En efecto, “cuando en la monarquía constitucional el monarca o los órganos ejecutivos que lo representa generan actos que no tienen cobertura alguna en el ordenamiento jurídico, la doctrina reconoce sin embargo estos actos como estatales, justificándolo sobre la base de la naturaleza del Estado o de los intereses estatales”.⁶⁶ La cuestión no es desde luego que desde la ciencia pura del derecho se tenga claro que determinado acto no tiene detrás el sentido de una norma o es la consecuencia causal de su aplicación. La cuestión no es que entre los funcionarios de la monarquía se interprete este acto como jurídico cuando no lo es científicamente. La cuestión es que sin embargo es un acto de fuerza que genera efectos en el mundo. Y si no es la normativa jurídica la que permite este acto, algo como fuerza ajena al derecho tiene que permitirlo. Kelsen estaría de acuerdo en que aquí se abre paso la estructura de una sociedad y que estas actuaciones extranormativas son de naturaleza política.⁶⁷ La doctrina pura del derecho diría que esta investigación no es relevante para la ciencia. Kelsen estaría dispuesto a pensar que estos postulados políticos proceden de esos estratos anteriores de la sociedad en los que los intereses políticos quedaban enmascarados en un sentido del Estado que no quería redu-

⁶⁵ Kelsen, o.c. p. 156.

⁶⁶ Kelsen, o. c. p. 157.

⁶⁷ Kelsen, o. c. p. 158.

cirse a orden jurídico. El papel ideológico de este enmascaramiento es muy obvio, pero entonces la pregunta es por qué determinadas ideologías-creencias son posibles o, mejor aún, por qué son posibles las ideologías. La pregunta, en términos de Freud, equivale a interrogar por la posibilidad de las neurosis o de las patologías. Pues entonces parece claro que la eficacia del derecho positivo no se debe al mismo derecho positivo, sino a la ausencia en sus márgenes de ideologías-patologías políticas antidemocráticas.

Sin embargo Kelsen creía que a la ciencia pura del derecho no le estaba permitido analizar sus propios márgenes sociales, que no podía analizar los márgenes antropológicos de su doctrina. Pudo usar a Freud para arruinar las representaciones míticas del Estado, porque le venía bien para despejar aquellos márgenes y crear el espacio de la ciencia pura, pero no para analizar las condiciones humanas de la vida del derecho. Podía usar negativamente todo lo que se conocía de la ciencia social y de la antropología, pero sólo para crear ese escenario de pureza fenomenológica en el que el derecho mostraba la perfección de su sentido. Así pudo decir que “la ciencia jurídica debe subrayar con energía que ella no considera al hombre como unidad biológica-psicológica, sino como persona, esto es, como sujeto jurídico, como específica entidad jurídica, y así la ciencia jurídica crea sus hombres a imagen del Estado, de la persona del derecho por excelencia. La igualdad sustancial del Estado con los individuos que lo constituyen es la idea-guía”.⁶⁸ Así, Kelsen podía considerar al hombre como un ser perteneciente al mundo del espíritu, y completamente ajeno al mundo de la naturaleza. Este ser del espíritu podía usar su naturaleza jurídica para producir efectos causales en el propio ordenamiento jurídico, desde luego, y por ello podía considerar el Estado libre de mitologías *sub specie aeternitate*. El dualismo metodológico pasó una alta factura a Kelsen, pues le hizo padecer el defecto de todo dualismo gnóstico, a saber: que el mundo de la naturaleza no podía ser receptor del espíritu. Por el contrario, Weber y Freud se habían empeñado en ver las huellas del espíritu en la acción social y en la acción personal. Al separarse fenomenológicamente de ambos mundos, Kelsen no estuvo en condiciones de mostrar las condiciones sociales y antropológicas del derecho puro. La pureza del derecho reposó sobre sí misma, en la autonomía del mundo de los significados. La única representación que animaba todo el montaje de Kelsen era una apropiación extrema y espiritualista del panteísmo político: el Dios-Estado sólo existía en cualquiera de sus manifestaciones, los elementos jurídicos. Dado que los elementos jurídicos son lo único que existe del Dios-

⁶⁸ Kelsen, o. c. p. 161.

Estado, este panteísmo, como cualquier otro, siempre es un ateísmo. Fuera de esta participación y expresión de la unidad del Estado no había realidad. El hombre sólo existía en su alma jurídica. “De la esencia del Estado no se puede derivar nada contra el hombre”,⁶⁹ dijo. Pero quería decir que hombre se reducía, para la ciencia pura del derecho, a persona jurídica.

Así que finalmente, la periferia interna al derecho puro quedaba constituida más por un panteísmo jurídico que por una teoría social y antropológica. Al aliarse con este panteísmo ateo, que disolvía a Dios-Estado en sus elementos jurídicos concretos, dotados todos ellos de sus alteraciones inmanentes, Kelsen podía decir que la teoría pura del derecho mantenía su alianza estratégica con la teoría de la ciencia moderna, que también había avanzando desde la teología trascendente a la panteísta inmanente. Así entendía que la ciencia pura del derecho llegaba a separarse de toda metafísica. Pero la alianza con la ciencia moderna habría sido más estrecha de mantener estrategias convergentes con la sociología y con la antropología, con Weber y con Freud. Heller construiría sus sistema justo sobre estas bases.⁷⁰

IV. Los límites impuros de la doctrina pura del derecho

Pero Kelsen no siempre se atuvo a su promesa de pureza. En este sentido, no sólo hizo fenomenología del derecho, sino que también se asomó a la antropología y propuso una teoría de la democracia que, en el fondo, esbozaba una teoría social. De ahí que no siempre considerara al hombre como persona jurídica, sino que a veces dio el paso hasta considerarlo como realidad biológica-psicológica. Sobre esa base humana era preciso entender la sociedad y su estructura. En un momento determinado reconoció que la cuestión clave de la política era la relación entre la configuración interior de la sociedad y la forma exterior de su Estado jurídico.⁷¹ Justo entonces la figura de Freud emerge en su plenitud. A fin de cuentas el propio Freud había dicho que “la sociología, que trata de comprender a los hombres en sociedad, no puede ser otra cosa que psicología aplicada”.⁷² La hipótesis básica impura del Estado como unidad del ordenamiento jurídico no era otra que la existencia

⁶⁹ Kelsen, o. c. p. 163.

⁷⁰ Herman Heller, *Staatslehre*, Mohr, Tübingen, 1983, p. 125.

⁷¹ “Estado y socialismo”, en H. Kelsen, *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, v. española de Juan Ruiz Manero, Editorial Debate, Madrid, 1988, p. 83.

⁷² Citado por Herrera, o. c. p. 254. Cf. S. Feud. *Nueva serie de conferencias de introducción al psicoanálisis*. de 1933, vol. cit.

de una sociedad democrática. Pero la base de una sociedad democrática no era, para Kelsen, sino la consecuencia de una comprensión acertada del hombre. Tal idea lo caracterizaba como un ser dotado de pulsiones complejas, por lo general tendentes a reforzar la vida personal. La pregunta era entonces muy sencilla: ¿qué permitía que los hombres crearan y mantuvieran el vínculo social? ¿Por qué iban a sentirse inclinados a mantener el vínculo social de corte democrático? ¿Por qué iban a atenerse al derecho en sentido positivo como motivación, sin dar el paso a patologías teológico-políticas?

La visión que Kelsen tiene del hombre es muy cercana a la de Freud. Curiosamente, en una obra del año 20, *Sozialismus und Staat*, Kelsen deja de hablar del alma jurídica del hombre como persona, para hablar de “die seelische Natur des Menschen”, de la naturaleza anímica del hombre, o del alma natural. Allí recoge un argumento que siempre pondrá al frente de sus escritos sobre el socialismo, tanto cuando quieren ser críticos como apologéticos. Se trata de la pulsión indestructible [*unverwüstlichen Trieb*] del hombre a utilizar a los hombres como medios para sus propios fines.⁷³ Al mismo tiempo, una página más allá, Kelsen reconoce el *Eigentumstrieb* como “einem elementaren Instinkt des Menschen”. No es la única vez que reconoce estos elementos compulsivos. En *The Law as Specific Social Technique*, defiende la existencia en el hombre de un instinto innato de agresión que hace imposible un orden natural que atienda las exigencias de felicidad y que pueda considerarse *per se* como justo. Todos estos elementos pulsionales hacían necesarios dispositivos coactivos y, entre ellos, los que debían moderar la “voluntad de poder en la esfera económica”.⁷⁴ Kelsen, como Freud, ha pensado en términos pulsionales la naturaleza humana y ha afirmado claramente que construir un Estado sin contar con ella es “sumergirse ineluctablemente en el país nebuloso de la utopía”.⁷⁵

⁷³ “La explicación reside en la voluntad de poder, en la inquebrantable inclinación del hombre de gobernar sobre los demás, de imponer su voluntad sobre la de los demás, de obtener algo a costa de los demás, y no sólo en el sentido económico, de ser y valer más que los demás, de estar sobre los demás. Precisamente porque esta inclinación primitiva del hombre de dominar a los demás encuentra en el hecho de la explotación económica solo una de sus innumerables formas de manifestarse, que no es, además, ni siquiera la más importante, sería infinitamente necio pensar que con la desaparición de la explotación económica desaparecerá también el hecho de que el hombre abuse de su poder. Si se cierra un campo de acción, la zona de la economía, a esta inclinación humana a la diferenciación y al poder, entonces deberá manifestarse más violentamente en los otros” Hans Kelsen, *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, o. c. p. 79.

⁷⁴ *Sozialismus und Staat*, 3 edición. Viena, 1986, p. 116.

⁷⁵ “Socialismo y Estado”. v. esp. o.c. p. 79.

En el texto que *Imago* publicó de la conferencia que dio Kelsen en noviembre de 1921, “La noción del Estado y la psicología social. A propósito de la teoría freudiana de las masas”⁷⁶, Kelsen hizo un uso masivo de Freud. Estos argumentos lo utilizó luego en su *Society and Nature. A sociological Inquiry*.⁷⁷ “Es preciso que la oposición de clase desaparezca de la conciencia si la comunidad estatal –como unidad real psicosociológica- ha de llegar ser viva”, dice en el texto de *Imago*.⁷⁸ Vemos así que la unidad jurídica del Estado ha de tener una base unitaria desde el punto de vista social y psicológico. “Los individuos que pertenezcan al Estado han de sentirse identificados los unos con los otros”, añadió. No se trataba pues de que un ciudadano se sintiera identificado con un representante soberano, dotado de una capacidad autoritaria de omnipotencia, sino de que se sintiera identificado *con los demás ciudadanos*. Para ello debía “percibir una comunidad en estos con los cuales se identifica”. Ahora bien, el problema cuestiona no sólo el tipo de comunidad de que hablamos, sino qué es una comunidad. Kelsen ha abordado el problema desde la psicología de masas y ha visto que la masa no es una entidad comunitaria, ya que no goza de estabilidad, durabilidad, solidez. De la misma manera que no se puede personalizar el soberano Estado, porque sería una hipóstasis, Kelsen encuentra que no se puede sustancializar a la masa, que es más bien un proceso puntual. Al mismo tiempo se ha dado cuenta de que la comunidad estrictamente política es muy minoritaria respecto a todos los participantes del Estado, de tal manera que es irrelevante.⁷⁹ Así que ni la masa ni la comunidad pueden ser las premisas psicosociales del Estado de derecho.

La idea fundamental es que la desaparición de la frontalidad de las clases es necesaria para la emergencia de la especial comunidad que subyace al Estado. Pero esa desaparición implica la moderación de determinadas pulsiones, por lo demás inextirpables. Así, en la página 152 de la edición francesa del ensayo de *Imago*, se lee con toda claridad: “El Estado no es una de esas innumerables masas de estructura libidinal, masas efímeras extremada-

⁷⁶ Trad. francesa en *Hermes*, 1990, p. 137ss. “La notion d’Etat et la psychologie social. A propos de la théorie freudienne des foules”. Fue editada en *Imago*, en 1922.

⁷⁷ Editada en Chicago, en 1943. En su página 16 se dice: “La comunidad de sangre, la fraternidad de sangre, el mito entero de la sangre, todavía efectivo hoy día, son ideas que se basan sobre esta tendencia primitiva a la sustancialización, una tendencia que no está todavía completamente sobrepasada en el pensamiento científico del hombre civilizado y que juega un papel funesto en la teoría social de nuestro tiempo, en particular en la doctrina del Estado”.

⁷⁸ Cito por la edición francesa. o. c. p. 137.

⁷⁹ Sigo aquí a Carlos Miguel Herrera, que ha analizado ese ensayo, en o. c. p. 254 ss.

mente difusas en sus contornos. El Estado es la idea directriz que individuos pertenecientes a masas variables han puesto en el lugar de su ideal del yo”. Con ello tenemos un abordaje psicoanalítico al problema social de la motivación del derecho del Estado. Para Kelsen, como hemos visto, se trata siempre de individuos. Pero ¿cómo los individuos coinciden en poner al Estado en lugar de su yo ideal? ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué tiene esto que ver con ese tipo de hombre que es capaz de identificarse *con los demás ciudadanos* y “percibir una comunidad en estos con los cuales se identifica”?

Desde luego, Kelsen parece sugerirnos que el Estado y el derecho es la encarnación institucional de las normas concentradas en un super-yo ideal. Pero de tal manera que, como en el caso del médico de Freud, no sea una norma ideal autoritaria y represiva –meramente coactiva– que impida los juegos instintivos, sino una norma ideal que permite la canalización de los deseos y el autoconocimiento. Puesto que ya conocemos, desde Smith y Freud, la fragilidad ética de la sociedad burguesa y, por tanto, la ambigüedad permanente de la norma del super-yo, Kelsen vendría a decirnos que el derecho canaliza la verdadera estructura ética de la sociedad, la única ética fuerte, la única norma del yo ideal, con sus dimensiones coactivas y motivacionales. Pero Kelsen ha descrito la personalidad humana, igual que Freud, como permanentemente inclinada a la neurosis. En este sentido, Kelsen parece considerar que la relación del individuo con el Estado y el derecho es semejante a la que mantiene el enfermo con el analista. Y así podría ser en verdad. Pero entonces el observador imparcial de Smith, fuente de lo normativo, de lo correcto, de lo apropiado, debería llegar a encarnarse en el Estado, fuente de super-yo para el hombre desencantado.

Por eso existen dos grandes tipos de regímenes: aquellos que pretenden curar la neurosis del ciudadano burgués –y esto significa la reducción de las pulsiones de poder y de propiedad– con los mismos esquemas que el propio neurótico, y aquellos que pretenden curar con los esquemas del analista. El análisis de Freud sería el método electivamente afín a la democracia y entonces el derecho sería una especie de formación analítica del super-yo. En efecto, para Kelsen, la democracia formando derecho sería una especie de “psicodrama”, una “catarsis de pasiones” capaz de permitir su expresión política. Por el contrario, los regímenes autoritarios para Kelsen, invocando la teoría de la represión de Freud, provocarían una remisión al inconsciente de sentimientos y de preferencias políticos y sociales, y eso generará una concentración de identificaciones y de deseos en un fetiche, como sucede en las neurosis. La diferencia entre el régimen democrático y el autoritario sería la que se da entre una persona que es capaz de reconocer la pluralidad de deseos y

pulsiones y las personas que, por haber negado esta pluralidad, tiene que aspirar a satisfacciones e identificaciones compensatorias, que sólo pueden ser de naturaleza fetichista. En la primera opción la formación de la regla ideal del super-yo no escaparía a la autonomía. En cierto modo, el ciudadano acogería motivacionalmente las propuestas que le hace el político, como en el psicoanálisis acoge las propuestas de norma que le hace el analista. En la segunda siempre se buscaría el camino de la neurosis, con sus costes de dependencia a largo plazo.

Ahora se sabe por qué, entonces, la concentración de poder en una democracia será siempre menor y más tolerable: no cristalizará en concentrados fetichistas, paternalistas o basados en el modelo del gran padre como proyección narcisista. Por eso Kelsen ha podido hablar de la democracia como una sociedad sin padre, de la misma forma que pudo hablar de un Estado sin Dios o de un Estado sin Estado. Curiosamente, volviendo a una vieja aspiración de la mitología comunista, la democracia, en el límite sería una sociedad matriarcal y en este sentido realista: una sociedad de muchos padres o una sociedad en la que las soluciones para las pulsiones puede discriminar perfectamente entre diferentes fuentes de satisfacción.

Todos estos razonamientos los podemos desarrollar desde las páginas finales de *Socialismo y Estado*. Allí justamente Kelsen hace profesión de ese pluralismo de deseos y de bienes. “Los hombres -dice allí- deben lograr su felicidad a través de estos bienes”. Pero en la medida en que son bienes relativos a la felicidad, los hombres han de estar implicados en su reconocimiento. Por eso no pueden entregar a otros la decisión. Son ellos los que han reconocer “en su mayoría en qué consiste esa economía más productiva, esta auténtica educación, ese genuino arte o esa verdadera religión, haciendo de todo ello el contenido de su voluntad”.⁸⁰ Kelsen ha visto claro que sólo en este universo completamente desencantado que surge de deseos, de bienes, de voluntad y de saber propio, sólo aquí y entonces “llega a convertirse la democracia en un problema” a resolver.⁸¹

No deseo exponer ahora la teoría de la democracia de Kelsen, ya muy conocida. Sólo indicaré un rasgo central que concierne a su relación con Freud. La democracia trata de administrar deseos y bienes humanos, pero reclama que, en esta administración, intervengan aquellos que buscan la felicidad a través de ellos. En la medida en que es así, debe tener siempre conciencia de que se trata de bienes relativos. Como en el caso del análisis, la

⁸⁰ “Socialismo y Estado”; o. c. p. 83.

⁸¹ Kelsen, o. c. p. 83.

democracia requiere autoconocimiento y expresión de deseos. Lo único no relativo es la necesidad de que todos intervengan en su definición. La igualdad que subyace a la democracia está requerida porque en el universo social sólo hay deseos, los mismos deseos en su monótona repetición. Por eso está permitida la libertad y por eso el relativismo de valor es la condición de todo el sistema democrático, incluida aquí la competencia hermenéutica que posee el individuo para interpretar su felicidad. Ese relativismo es la consecuencia extrema de la autoconciencia del hombre como fin en sí. Cualquiera que venga con un punto de vista absoluto, que proclame un absolutismo político, tiene que ser denunciado como alguien que olvida que en la base de su posición sólo hay también deseos. El absolutismo se basa en procedimientos descriptibles, de sublimación o idealización. Y sin embargo, la igualdad humana, la concesión de libertad intelectual, de opinión y de crítica y la libertad de acción política se convierten, justo por eso, en un valor trascendental, en condición del valor relativo de todo lo demás. Por eso, la conciencia del valor relativo de las propias convicciones no implica cederlas, sino justo al contrario, sostenerlas sin concesiones, ya que de conceder algo sería a un igual.⁸² Por mucho que la vida se haya rebajado aparentemente de valor, al retirarle todo vínculo con la transcendencia, concedemos igual valor a cualquier vida y por eso he de defender la mía ante cualquiera. En un universo sin carismas, el único es el de la propia organización de la vida.

Así que finalmente, la personalidad democrática era el puente de síntesis entre la sociedad equilibrada que requería el derecho, como supuesto, y la formación del derecho como sistema de normas con validez motivacional. Cuando Kelsen publicó en 1954 su trabajo *Sobre los fundamentos de la democracia* hizo una revisión general de su pensamiento sobre el tema. Entonces no apeló a Freud. Y con eso perdió la oportunidad para comprender que ese relativismo de valor, sintetizado con este absolutismo de mi vida, sólo puede hacerse un hueco si aceptamos la visión normativa del hombre que supone la política de subjetividad de Freud. Pero aunque no citara allí a Freud, Kelsen se expresó de manera evocadora. Por eso dijo que “la raíz común del credo político y de la convicción filosófica es siempre la mentalidad del político y del filósofo, la naturaleza de su ego”. Desde ahí pasó a decir que las doctrinas políticas debían desembocar finalmente en una tipo-

⁸² Kelsen cita aquí a Schumpeter, que dice: “Lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro es el darse cuenta de la validez relativa de sus propias convicciones y, a pesar de ello, sostenerlas sin concesiones”. Cf. Joseph A. Schumpeter. *Capitalism, Socialism and Democracy*. Nueva York, Harper Bross, 1942. p. 242. Trad. cast. Madrid, Aguilar, 1968 y Barcelona, Folio, 1984.

logía de los caracteres, en una caracteriología. Una vez más, recordó que toda política tenía su origen en un alma del ser humano empírico.⁸³

Armado con las herramientas teóricas del kantismo –que no eran ajenas en cierto modo a Freud-, Kelsen quiso reconstruir la posición del relativismo básico a la democracia. Su hombre era de nuevo el que manifestaba la capacidad de discriminar entre el principio de la realidad y el principio de valor, en última instancia asentado en los deseos y emociones de los hombres. Pues valor es un deseo al que se ha dado el reconocimiento de que la realidad ha de ser así. Discriminar entre ambos implicaba asumir que no siempre la realidad responde al deseo, pero también reclamar que la realidad no tiene siempre que tener la última palabra. El sistema de las dependencias se tornaba semejante al del yo equilibrado de Freud. Y este hombre era el que manifestaba la suficiente inclinación a la autonomía como para aceptar una libertad igualitaria con los demás hombres. Kelsen, desde luego, asume herramientas más clásicas, menos freudianas. Pero finalmente, el problema político fundamental estalla. Se trata del problema de la transferencia y la creación de un poder vinculante y querido, de un orden válido, de un yo ideal. Puesto que los hombres son iguales, ¿de dónde surge el derecho a la dominación, el dominio del hombre sobre el hombre?

Aquí Kelsen se embarca en el problema de la construcción de las mayorías y las minorías, que es justo decisivo para entender ese tipo de transferencia que no rompe con toda autonomía. “La idea que subyace al principio de mayoría es que el ordenamiento social está en concordancia con el mayor número posible de sujetos y en discordancia con el menor número posible de los mismos”.⁸⁴ Pero este principio choca con el otro requisito de la libertad: “si el dominio es inevitable, si no podemos dejar de estar dominados, queremos ser dominados por nosotros mismos”.⁸⁵ Estas dos expresiones, transferencia y autodomínio, propias del principio democrático, se excluyen. Por mucho que el principio de mayoría suponga el principio de la igualdad, por mucho que conceda a todos los individuos el mismo valor político, en nada evita que, así presentado, desde este brutal peso cuantitativo de las opiniones, experimentemos la dominación de la mayoría como ajena, ni evita que consideremos el derecho, incluso el democrático, como un mero y externo medio coactivo.

Pero Kelsen ha introducido un epígrafe en esta defensa de la democracia que lleva por título “El tipo democrático de personalidad”. Aquí problemati-

⁸³ Hans Kelsen. *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, o. c. p. 226.

⁸⁴ Kelsen, o.c.p. 239.

⁸⁵ Kelsen, o.c. p. 231.

za estos planteamientos y nos sugiere el problema de hasta qué punto el derecho supone una política de la subjetividad, a la que sólo llegamos en verdad con las herramientas de Freud. En el fondo, aquí se retoman de forma madura los temas de la primera época, ahora sin el soporte directo de Freud, pero con el esquema central de su doctrina. Y aquí es donde de forma sorprendente recogemos el problema de la construcción de una pauta de conducta en Smith y la política de la subjetividad de Freud. Pues el problema de Kelsen, básico para la configuración de una personalidad democrática, es el de la autoconciencia exagerada.⁸⁶ Con ello, reconocemos que el problema sigue donde lo dejó Smith: el de encontrar una manera apropiada de relacionarse con lo propio: ni muy represivo ni muy extrovertido, ni muy autoafirmativo ni muy autoculpabilizador. Smith pensó que ese punto debía encontrarlo en sí mismo el sujeto, en su propio corazón, y ante la dificultad de ello optó por la figura del observador imparcial. Freud se encontró con que, para reconocer el observador imparcial que todo el mundo llevaba dentro, esa máxima del super-yo ideal, ya se debía vivir de forma equilibrada. Al mismo tiempo consideró que la experiencia demasiado represiva de la sociedad y la cultura hacía inviable el reconocimiento de esa instancia de observador imparcial, pues cargaba la máxima ideal con poderes paralizantes que generaba una exigencias del ello igualmente inaceptables. Al generalizarse esta experiencia represiva entre la población, resultaba clara la dificultad del equilibrio social. Con esta dificultad se unía la propia de la democracia. Freud se dio cuenta de la necesidad de la salida de emergencia que era la neurosis. La única manera de compensar este tipo de experiencia pasaba por cargar con una fuerza y valor absolutos determinados impulsos. Así, comprobó que los personajes reprimidos solían ser curiosamente narcisistas. Al no disfrutar de experiencias gratificantes permitidas, se tendía a dotar de una fuerza gratificante extrema objetos privados. Con ello, la deficiencia de autoconciencia era muy compleja: el sujeto se ocultaba lo reprimido y lo compensaba con los objetos narcisistas o fetiches. El observador imparcial desaparecía.

Aunque no hace referencia a las etiologías freudianas, Kelsen reconoce que las dificultades para que se imponga la personalidad democrática proceden de esta autoconciencia exagerada o neurótica. Pero Kelsen, recordando sus viejos trabajos sobre Freud, se dio cuenta de que esta personalidad generaba una alteración radical en su relación con el poder. Al penetrar en esta alteración nos damos cuenta de que la terminología freudiana sigue muy presente en su obra final. Pues lo que impone esta autoconciencia exagerada es

⁸⁶ Kelsen, o.c. p. 242.

una relación con una norma ideal autoritaria, carente de autonomía, sin origen en una transferencia entendida como provisional. Tal norma no le permite distinguir entre el valor y la realidad, entre el afecto y sus deseos y por eso carece de ese carácter imparcial que caracterizó al analista. Así dice Kelsen: “Es muy característico que el individuo aumenta su consciencia de sí identificándose a sí mismo con su super ego, con su ego ideal, y que el dictador dotado de un poder ilimitado representa para él el ego ideal”.⁸⁷ A fin de dotar de poder los acontecimientos de una subjetividad deteriorada, el sujeto busca una ganancia psíquica a través de una relación privilegiada con el yo ideal. De esta manera, la relación inicialmente imparcial se convierte en una relación de protección a cambio de identificación. Con ello, la ruina de la relación de imparcialidad con la norma, diseñada para permitir la autonomía, genera la personalidad autoritaria y obediente al tiempo. Los sucesos psíquicos se interpretan como imprescindibles, de un valor absoluto, como extremos imperativos a los que obedecer, a cambio de dotar de valor la vida interior. Al recibir todo su valor de identificación con la norma ideal, el sujeto se encuentra en la necesidad de hacerla cumplir a los demás. Por eso, no sólo se produce una relación de obediencia respecto a la norma ideal personalizada, con la que se mantienen vínculos de afecto profundos, sino una relación de mando con todos los demás. La voluntad de poder es así la manifestación inmediata de esta autoconciencia exagerada y, como diría Freud, de una existencia psíquica devaluada. Por eso ha podido decir Kelsen con rigor que “cuanto más fuerte es la voluntad de poder, menor es el aprecio por la libertad”.⁸⁸

Sentir que uno porta un valor que tiene una dimensión absoluta, de la que depende la autoestima, es la clave del que se integre en una disciplina estricta, que por arriba obedece a ciegas y por abajo manda con voluntad de hierro. Así las cosas, se rompe la identificación con los demás ciudadanos y se concibe el mundo social como una jerarquía estructural. La tesis se impone: la carencia de una política de la subjetividad freudiana nos condena a una política autoritaria. La clave de ambas políticas es la misma: se trata de la noción de representación que en cada caso es diferente. En el caso de la política de Freud, el médico es el representante personal de una super-yo relajado, imparcial, atento, sin exceso de afecto, un representante que es otra persona, que rechaza presentarse como omnipotente, que evade las relaciones de dependencia y la transferencia orientada a la falta de autonomía. De esta

⁸⁷ Kelsen, o. c. p. 242.

⁸⁸ Kelsen, o. c. p. 241.

manera, el paciente acaba incorporando esa misma norma ideal que permite y tolera la integración de afectos reprimidos e ignorados y acaba siendo el representante imperfecto de una norma ideal equilibrada. En el caso de la personalidad autoritaria, el sujeto se ve como afectivamente vinculado a un representante soberano de una norma ideal estricta, que posee a sus ojos un valor absoluto. Por eso su relación con él ha de devenir mística, y por eso ningún dictador pretende crear distancias afectivas entre él y sus seguidores.

Pues bien, la relación que Freud vio entre el paciente y el analista, es la relación que Kelsen supone entre una personalidad democrática y un *alter*. Con ellos, los procesos de formación de la norma jurídica en Kelsen, a partir de la relación entre el ciudadano y el jurista, tienen algo de los procesos de terapia freudiana. Para ello, el hombre democrático considerará a cualquier otro como otro *ego*, como si fuera la dimensión reprimida de su *ego*, una parte de la propia realidad que no ha sido asumida, pero que ahora sale a la luz y debe tolerar, *como si* por encima de todos estuviera el analista relajado –la norma del derecho– que no se muestra autoritario. De ahí la dimensión tolerante de la personalidad democrática. De ahí, también, el paralelismo entre la tendencia a la minimización del poder democrático⁸⁹ y la actitud relajada del analista, que permite las expresiones de lo reprimido. De ahí, desde luego la relación pedagógica entre el derecho y el propio deseo, que he puesto de manifiesto en otros textos.⁹⁰ El sujeto democrático se impondrá la prohibición de interferir en la expresión de ciertos intereses y deseos, y exigirá una norma jurídica que permita garantizar esta no-intervención, de la misma manera que el analista se prohíbe intervenir en los esfuerzos de reconocer el deseo del paciente. De la misma manera que el analista aspira a producir conocimiento, la democracia no puede vivir sin esta identificación del deseo y la franqueza de autopresentación del interés propio que ha culminar en la norma ideal del Estado. En este sentido, el aporte de autoconocimiento de la personalidad democrática es consustancial a la misma.

En cierto modo, el *tú* vive en la mente del hombre autoritario en el mismo olvido inconsciente que el deseo reprimido en el hombre neurótico. En ambos casos la cura apuesta por el reconocimiento, de lo propio en el caso del neurótico; del otro, de lo ignorado, en el caso del hombre autoritario. Pero la analogía entre el autoritario y el neurótico no se queda ahí. Surge de modo

⁸⁹ Sigo analizando la pág. 242, pero ahora ya en el epígrafe que lleva por título “El principio de la democracia”. “Dado que los principios de libertad e igualdad tienden hacia una minimización del poder, la democracia no puede constituir un poder absoluto y ni siquiera un poder absoluto de la mayoría”.

⁹⁰ En *Res publica. Los fundamentos normativos de la democracia*. Akal, Madrid, 2000.

gráfico cuando, lejos de mantenerse en la valoración excesiva de los sucesos o elementos psíquicos, el neurótico reconoce la pluralidad de deseos que rompen las fijaciones fetichistas y narcisistas, de la misma manera que el hombre democrático, lejos de considerar como absoluto su punto de vista, aprende a considerarlo como equivalente a los puntos de vista de *alter*. Si el hombre curado entiende que puede dejar en libertad el deseo reprimido, el demócrata entiende que puede dejar en libertad el *tú*. Entonces, Kelsen nos ofrece el texto donde más claro ha visto que la salud mental es necesaria para el sujeto democrático: “Y esto es solamente posible si el *ego* no se siente a sí mismo como algo único, incomparable y no reproducible, sino, al menos en principio como igual al *tú*. Únicamente si el individuo considera como no esenciales las innegables diferencias que hay entre él y los demás, únicamente si el *ego* o la autoconciencia se encuentra reducido en alguna medida por el sentimiento de igual respecto a los demás, solamente así puede el *ego* respetar la pretensión del *tú* de ser, él también, un *ego*. Esta precisamente es la posición intelectual de una filosofía relativista. La personalidad cuyo deseo de libertad se encuentra modificado por su sentimiento de igualdad, se reconoce a sí misma en los demás. Esta personalidad representa el tipo altruista, porque no siente a los demás como enemigos, sino que tiende a ver en su semejante a un amigo. Es una personalidad [...] cuya tendencia a la agresión se ha desviado, de su dirección originaria contra los demás, hacia sí misma, y de esta forma se manifiesta en una tendencia a la autocrítica, en una mayor inclinación al sentimiento de culpa y a un fuerte sentido de la responsabilidad”.⁹¹ Tenemos así que el sujeto de la moral kantiana se nos expresa aquí como base del sujeto democrático, pero a través de la mediación de la política de la subjetividad de Freud. El sujeto de la democracia no se expresa ya tanto como el sujeto moral, sino como el sujeto sano.

En todo caso, para que la analogía con Freud funcionase bien, deberíamos profundizar en el modelo de la transferencia, propio de la vida política democrática, y de la función del político-jurista como analista de los deseos sociales que pueden ser atendidos por una norma capaz de brindar autoconcomiento y estima al propio ciudadano y convertirse en fuente motivacional de su conducta. Otra cosa, en la que no podemos entrar en este ensayo, es si hoy puede abrirse camino una política de la subjetividad como la de Freud, que estaba centrada en los fenómenos de la represión y el bloqueo pulsional. Pues parece a todas luces claro que el sistema de control social y productivo ya no se verifica mediante los procesos ascéticos, sino justo a la inversa,

⁹¹ Kelsen, o. c. p. 240-1.

mediante la producción masiva de deseos. Pero incluso en este sentido, la funcionalidad de las instituciones democráticas sólo puede comprenderse desde este análisis de los deseos, desde esta autognosis, esta capacidad de identificar las expresiones y las renunciaciones. Por mucho que las instituciones de la sociedad del espectáculo sean desconsideradas con muchos aspectos de la alta cultura, mantienen un nivel mínimo de comunidad con procedimientos culturales más refinados: todos ellos aspiran a extraer los deseos de su fondo inexpresivo. Ambos tienen en común algo decisivo: que los deseos no sean mantenidos en las prisiones del inconsciente. Que la sociedad de la imagen haya logrado el mayor poder de sugestión ya indica hasta qué punto Freud identificó el punto crucial. Por eso la alta cultura y la publicidad capitalista pueden llegar a ser enemigos mortales. La elaboración de esta expresividad puede entregarse a un técnico cuando el enfermo está muy grave, o puede confiarse al propio sujeto cuando hay herramientas de interpretación suficiente para ello. Pero por lo general se deja en manos de las instituciones de la sociedad del espectáculo cuando no sucede ni lo uno ni lo otro, cuando hablamos de deseos poco refinados y de personas poco armadas de capacidad de autointerpretarse. Pero en todo caso, que el equilibrio pulsional es una condición de la sociedad democrática y que de él depende su futuro, es sin duda alguna uno de los hallazgos de estos hombres, que no se dejaron llevar por vanas declamaciones valorativas, sino que pretendieron aproximarse a la realidad de la democracia desde las bases antropológicas pertinentes.