

Freud y la inconsistencia de la política; la experiencia de la politización de la comunidad humana en el relato trágico, prosaico y religioso

Bilbao, Alejandro

Freud y la inconsistencia de la política; la experiencia de la politización de la comunidad humana en el relato trágico, prosaico y religioso

Revista de Filosofía Aurora, vol. 33, núm. 58, 2021

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=673373986011>

DOI: <https://doi.org/10.7213/1980-5934.33.058.DS06>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.

Freud y la inconsistencia de la política; la experiencia de la politización de la comunidad humana en el relato trágico, prosaico y religioso

*Freud e a inconsistência da política; a experiência da politização
da comunidade humana nas narrativas trágica, prosaica e
religiosa*

*Freud and politics inconsistency: the politization experience of
human communities in tragic, prosaic and religious narratives*

Alejandro Bilbao [a] manuel.bilbao@uach.cl
Universidad Austral de Chile, Chile

Revista de Filosofía Aurora, vol. 33, núm.
58, 2021

Pontificia Universidade Católica do
Paraná, Brasil

Recepción: 19 Febrero 2021
Aprobación: 24 Febrero 2021

DOI: <https://doi.org/10.7213/1980-5934.33.058.DS06>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=673373986011>

Resumen: El presente artículo aborda los enunciados psicoanalíticos referidos a la problemática política y sus inconsistencias. Poco elaborados en los textos de vocación cultural escritos por Freud, la relevancia de estos para observar el fenómeno de la politización colectiva adquiere un rol destacado en la tardía obra destinada al problema del monoteísmo. El pensamiento de Freud referido a los pasos que la comunidad humana realiza en el proceso de su politización, recoge un pluralismo de referencias características del relato trágico, prosaico y religioso. Las tesis relativas a la vida pulsional, permiten visualizar el modo que poseen estas narraciones para provocar la saturación de las inconsistencias que obran en el accionar de la política.

Palabras clave: Política, Tragedia, Prosa, Pueblo, Antropología psicoanalítica.

Resumo: O presente artigo aborda as afirmações psicanalíticas referentes à problemática política e suas inconsistências. Pouco elaborados nos textos de vocação cultural escritos por Freud, sua relevância para observar o fenômeno da politização coletiva adquire um papel proeminente nos últimos trabalhos destinados ao problema do monoteísmo. O pensamento de Freud, referindo-se aos passos que a comunidade humana realiza no processo de sua politização, reúne um pluralismo de referências características das narrativas trágica, prosaica e religiosa. As teses relacionadas à vida pulsional, permitem-nos visualizar o modo como essas narrativas têm de provocar a saturação das inconsistências que operam no atuar da política.

Palavras-chave: Política, Tragédia, Prosa, Povo, Antropologia psicanalítica.

Abstract: This article covers the psychoanalytical statements related to the political problem and its inconsistencies. These issues were not fully developed in Freud's cultural vocation texts, but their importance, related to the observation process of the collective politization phenomenon, acquires a vital role in his late work focused on the monotheism problem. Freud's thinking, related to the steps followed by the human community in its politization process, includes a pluralism of distinctive references to tragic, prosaic and religious narratives. Thesis related to the drive life allow a visualization of these narratives' ways to trigger a saturation of the inconsistencies that work in the political actions.

Keywords: Politics, Tragedy, Prose, People, Psychoanalytical anthropology.

Introducción

Las tempranas hipótesis teórico-clínicas estipuladas por Freud a propósito de la vida pulsional, constituyen uno de los pilares fundamentales en la indagación de los principios y fenómenos del devenir inconsciente. A estas hipótesis, se agregan los elementos metapsicológicos que brindan una visión de las articulaciones que el aparato psíquico mantiene con la experiencia del dolor, del displacer, de la satisfacción pulsional y con la institución de la realidad. Al mismo tiempo, las tesis referidas a la vida pulsional, constituyen para el freudismo un aspecto relevante de la indagación referida al proceso civilizatorio. Los textos relativos a la presencia de las reclamaciones pulsionales en el registro colectivo, no expresan empero una preocupación explícita por la dimensión política -en lo relativo a su funcionamiento, dislocaciones y alteraciones-. Esta es abordada de un modo tangencial, considerada inicialmente en el ámbito de la hominización y la humanización de la especie (FREUD, 1986a [1912]), en las relaciones que las masas organizan con sus líderes (FREUD, 1986b [1920]), y en las incertidumbres que en lo relativo al porvenir, la política deja apreciar respecto de la educación de las nuevas generaciones de individuos (FREUD, 1986c [1927]). Se añaden a estas lecturas, las tesis relativas a la pulsión de muerte, que consideran su accionar mortífero en el registro cultural e individual (FREUD, 1986d [1930]). Este último tipo de pulsión, y la particularidad de su ensamblaje, que opera de la cultura al individuo (sentimiento de culpa), y del individuo a la cultura (pulsión de destrucción), ha sido considerado por Ricoeur un agente importante del proceso civilizatorio (2007, p. 266-267). Empero, aun si desde 1920, la pulsión de muerte adquiere un papel preponderante en la reflexión de Freud (1986e, p. 7-63), el análisis de la dimensión política continúa siendo considerado en un contexto extremadamente genérico, omitiendo las especificaciones necesarias para pensar la politización de un grupo nacional, de una sociedad concreta. A estos fines, el texto de *Moisés y un esquema de la religión monoteísta* (FREUD, 1986f, [1939]), constituye una excepción importante. Las tesis freudianas concentradas en el análisis de la figura de Moisés, recalcan en la historia de una comunidad, considerando los tiempos y formas que le permiten modificar las condiciones de su existencia (KARSENTI, 2012). En 1939, La dimensión política se torna un agente explicativo esencial para considerar el proceso que subyace al tránsito que el pueblo hebreo realiza de la esclavitud a la libertad. Para Freud, el análisis de la figura de Moisés, permite visualizar la relevancia de las “condiciones psicológicas” que conducen a que una agrupación social pueda ser denominada “pueblo,” develando la singularidad que presta la figura de un líder para lograr su *politización efectiva*. Moisés es para Freud, un líder político antes que religioso. Por medio de las tesis referidas a la acción de lo reprimido, al fenómeno de la latencia, y al olvido que transcurre entre las generaciones, Freud construye la narración que explicita el acto colectivo de esta politización. Los términos de esta narración, son los propios del lenguaje del inconsciente, organizado conforme a importantes distancias de la

narración trágica, de la voz prosaica de la filosofía, y del lenguaje religioso. La narración que brinda el registro pulsional, inscribe el devenir de la dimensión política en la consideración de sus inconsistencias, juzgadas todas ellas, facetas esenciales de su ejercicio. El presente artículo aborda estos problemas considerando tres grandes apartados. El primero de ellos, titulado: “La inconsistencia de la política en el mundo trágico”, aborda las representaciones dadas por este tipo de relato a las cuestiones políticas, ubicando dos aspectos fundamentales en la consideración de la comunidad: el *Kosmos* y la *polis*. El segundo apartado, titulado: “La inconsistencia de la política, la voz de la filosofía, y el universo judeocristiano”, introduce los problemas fundamentales abiertos por el lenguaje filosófico para pensar la política y sus inconsistencias. Al mismo tiempo, se presentan algunos elementos de análisis para pensar las acciones de saturación que el universo religioso del judeo-cristianismo realiza frente a las inconsistencias que obran en la dimensión política. Finalmente, el tercer tiempo titulado: “Freud, la inconsistencia de la política y el transito de las colectividades”, aborda las elaboraciones de Freud para pensar la inconsistencia de la política, observando el rol fundamental atribuido a la vida pulsional como un móvil efectivo en la politización de los pueblos.

I

La inconsistencia de la política y el mundo trágico

La expresión “inconsistencia de la política” acentúa la declinación de los sentidos que la política ha hecho históricamente propios, como son aquellos de otorgar un *órganon* para considerar los “fundamentos” de la habitación colectiva. La extenuación de estos sentidos no obedece de manera absoluta a las condiciones socio-históricas del presente, esta enuncia el olvido de un mal anterior. La inconsistencia es testimonio de la conjuración fallida de un crimen de antaño, el asesinato cumplido por la política a la lógica de la filiación humana (RANCIERE, 2005, p. 40-57). La enunciación y la escritura de este acontecimiento puede ser hallada en los textos de Platón, quien se refiere a la inconsistencia de la política no como aquello que la política reprime de un modo permanente, sino como aquello que se encuentra “precluido” en los títulos de autoridad de las diversas formas de gobierno. Entre otros aspectos, este análisis, concierne a las aporeticas relaciones que se establecen para Platón entre totalitarismo y libertad (PLATÓN, 2006, p. 213 [701e-702a]). La violencia del crimen de la política, es ir en contra de los preceptos del padre todopoderoso y de la filiación humana. Platón dirige sus argumentos en contra el Dios Cronos y los *daimones*, al considerar que cualquier forma de gobierno instalada por los hombres, da lugar a la desmesura y la inequidad. Otras seis formas de gobernanza son consideradas por el ateniense para establecer los principios supuestamente rectores de las acciones de gobierno. En primer lugar, la autoridad que emana de padres a hijos; la autoridad que ejercen los ancianos en los más jóvenes; la autoridad

de las clases favorecidas frente a las de baja extracción; el poder de los amos que recae sobre los esclavos; la autoridad del más fuerte frente a los débiles; la de los sabios frente a los ignorantes (PLATÓN, 2006, p. 192-193 [690 a-d]). El séptimo título de autoridad corresponde al azar, forma suprema del crimen cometido contra la filiación humana; contradicción de todo título, de toda autoridad. Es esta contradicción que atenta contra el fundamento de la autoridad, y que evidencia que la organización social se encamina por otros rumbos, la que Platón hace prevalecer en su esfuerzo por evidenciar los sentidos más profundamente “políticos” de la democracia (2006, p. 223-224 [709b-c]).

La exposición del último de estos siete títulos, termina evidenciando una inconsistencia franca de la política; ella no puede instituir ningún fundamento de autoridad para pensar las formas de gobierno. La política no es con esto la acción legítima del azar para pensar la experiencia de la democracia, la admisión del azar es emplazada como un modo de rechazo atópico de los seis títulos anteriores. Platón enuncia que los verdaderos sentidos políticos de la democracia no pueden emanar de las acciones del buen pastor sobre la manada, de la autoridad que opera en la dimensión de la familia (padres-hijos), de la esfera del conocimiento y de la técnica (el gobierno de los sabios), o de la riqueza (las clases favorecidas). El azar es la negación en el ámbito político de todas estas formas de expresión de la autoridad. En la inconsistencia de fundamentos vinculados a la autoridad, es donde la democracia política debe ser pensada y preservada. Su cimiento es siempre negativo en la filiación que se organiza entre Dios y los hombres. Platón expresa que para pensar la política por fuera de la faena sagrada del Dios padre, es necesario considerar el lugar que ocupa en este nuevo orden, el *azar*. La política como proyecto es de este modo una “imitación” del modelo divino. La aspiración a la imitación es el símbolo esencial de su inconsistencia, aun si la existencia de las leyes es indispensable para el funcionamiento de la comunidad humana (PLATÓN, 2006, p. 270-271 [739a-e]).

En la actualidad, la experiencia social, ética, y política que configura el escenario histórico de las democracias neoliberales, evidencia que el repliegue del Dios todopoderoso ha realizado la creación de un Dios-hombre-muerto, inserto en la lógica de los placeres y del consumismo -aspecto esencial del individualismo de las sociedades democráticas y neoliberales-. Como resultado de un acto de conjuración fallido, la inconsistencia de la política no solo se enfrenta al dominio de la filiación humana, encuentra al individuo singular, egoísta y resistente a toda forma de contrato que anteponga los valores colectivos por encima de los placeres individuales. En lo relativo al argumento de la filiación del hombre con el Dios padre y con su hijo, cabe notar una modalidad de gobernanza para la ciudad, un tipo de consideración de la autoridad. El argumento de la filiación, construye una forma de saturación de la inconsistencia de la política, el séptimo título de autoridad que es para Platón el azar, intenta figurar cómo los otros seis títulos acechan su carácter inconsistente, por medio de discursos de saturación y conjuración. Este es el alcance de las tesis freudianas de *Tótem*

y *tabú* (1912a), que ubican la existencia de la saturación de los sentidos de esta inconsistencia, en la construcción de un tipo de ética, de moral y de derecho. Elementos derivados de un acto de sangre, que aúna la dimensión de lo sagrado con lo político. Acto de fundación que permite que la colectividad humana pueda pensarse así misma como una comunidad de iguales.

Es sin duda el fracaso del olvido del acto -que retorna por medio del sentimiento de culpa-, que torna a un líder tiránico en un padre temido y respetado. La conjuración del crimen se torna fallida, el retiro del mundo del sagrado pastor para explicar los cometidos políticos de las colectividades, no valida la expresión posible de las inconsistencias. Como Freud lo expresa, el séptimo principio de autoridad definido por Platón como Dios-azar, ha sido colmado y conjurado de un modo histórico. Empero, yace en el Dios-azar, un infinito rebelde, insumiso a las formas de gobierno proclamadas por la tecnocracia, por la teocracia o la gerontocracia. La dimensión del azar, conduce estas escrituras políticas a la dimensión de lo que ellas rechazan; que la política y sus distintas formas de gobierno, no pueden definirse en la búsqueda de fundamentos asignables. Esto ampara la política a un real, que el fenómeno de la inconsistencia convoca sin poder nombrar.

Situada en un momento posterior al *epos* y el mito, la tragedia pone a disposición un pensamiento sobre la política que se asienta en el terreno que funda la acción de la *querella* la *queja*. Se debe considerar, además, la realidad que para este terreno existencial abre la noción de *übris* (la trasgresión, la desmesura), cuya acepción resalta las infracciones que pueden realizarse ante los dioses. Al entrar en asociación con otras expresiones como *Eris* (Ερις), *Pólemos* (Πόλεμος) y *Ate* (Ατη), la *übris* significa ante todo, la experiencia del mal y del exceso, la cual define un escenario singular para considerar la organización política de la polis. Se trata de la actitud de la discordia, que no considera a los hombres como sus agentes activos. El poema trágico conduce esta actitud al ámbito de los dioses. Se imbrica entre elementos humanos y divinos, una crueldad que es anterior a lo humano. El acto de Prometeo (robar el fuego de los dioses para darlo a los hombres) es así un episodio que se desarrolla en la noche del tiempo, una *Eris* que se dirige a los hombres, pero de la cual, estos no son sus autores genuinos. Los hombres solo pueden constituir un universo en exclusividad interno a la polis, lugar de reunión de la *querella* la *queja*.

La querella muestra que el debate humano se encuentra subordinado a potencias que le son ajenas, que, siendo propias al Ser, obligan al hombre a reconocerse vasallo de un mal inmemorial, representado por *Ate*. Se trata de la fuerza del horror, que una vez desencadenada, hace imposible la potencia del decir (*lógos*) y de la salvación. Alrededor de este momento de horror es que se construye la representación trágica en la dimensión del decir. Lo terrible que se delinea en lo visible es un *exceso* que se sitúa detrás de todo aquello que puede mostrarse. Todo ello corresponde a un tiempo terrible (*deinos*), periodo del exceso, de lo imposible. Empero, aquello que no puede ser visto, puede ser oído; este es el punto en que la querella fundada en el *logos* cede su lugar a la *queja*. Esta queja es la voz

de la tragedia; expresión del sufrir y del mal. El canto trágico es un modo de simbolizar y finalmente de conjurar la presencia del exceso en la vida de la ciudad.

Como pensamiento del mal, el poema trágico expresa en definitiva dos cosas: que el hombre desaparece con la irrupción del exceso del mal y que en ese momento de desaparecer lega un canto que para el sobreviviente es el exorcismo de ese exceso (SICHÈRE, 1996, p. 41).

Dos dimensiones son factibles de observar en el poema trágico. Por una parte, la representación que de él se hacen los ciudadanos; el poema se brinda a la ciudad por medio del canto recitado de un momento de violencia, del que es necesario mantener el recuerdo frente a la dimensión política que concibe de otro modo la presencia del mal. Esto es lo que diferencian las expresiones griegas de *ate. amartia* (*αμαρτία*), el error trágico, o la equivocación fatal. En el caso de Antígona, la primera de estas nociones expresa el exceso de su ferocidad, la *Ate* abre las vías de una arcaica forma de malignidad de la cual el hombre no es el autor sino simplemente su delegado. Creonte pone en funcionamiento las fuerzas de la *amartia*, piensa bajo las leyes y términos de la ciudad, no se encuentra sometido a las fuerzas del horror. Creonte opera por medio de la dimensión política del *ethos*. Cuando se trata de la presentación devastadora de lo inhumano, el *ethos* inclina a los hombres a obrar en conformidad con las formas de su propio *Kosmos* y no el de los dioses. Este *Kosmos* de los seres mortales en el orden político de la ciudad, traza tópicamente el mapa de las fronteras entre el adentro y el afuera, y de manera dinámica, fuerza la representación de que estas fronteras no son nunca absolutas, tratándose de una obra territorial sometida a un permanente dinamismo. Las lecturas trágicas dadas a la conformación política de la ciudad, a sus sentidos y existencia, suponen la presencia del factor de la discordia, del exceso y de la violencia, evidenciando la ardua labor que supone para el hombre su resistencia frente a las fuerzas que amenazan corromper su continuidad en el tiempo (Vernant, 2007: 637). Las decisiones políticas pueden conducir al crimen de la perduración de la ciudad, estando esta última sometida a la amenaza permanente de su disolución. Esto es lo que designa para los griegos el termino de *nomos* (*νόμος*), que antes de ser de manera exclusiva la sola convención de las normas y las leyes, es también la potencia del *ethos*, obra colectiva nunca acabada, y por ello inconsistente. Esta inconsistencia no es nombrada por medio de lo que el azar hace con la política, es lo inconmensurable de un mal y exceso anterior que desestima la autoridad de formas de gobernanzas absolutas en la administración de la polis. La saturación de las inconsistencias opera en este universo y su narración, por medio de una filiación paradójica, que enuncia las distancias entre dioses y hombres. Los dioses, divinidades de la inmanencia (diferencia de la trascendencia del Dios del monoteísmo), traban un comercio con los sentidos de la polis, dejando la experiencia humana de la política abierta a la acción de un real, que el poema trágico enuncia por medio de la impotencia. En lo relativo a la política, la narración trágica recoge esta impotencia como uno de los nombres de su inconsistencia. En lo relativo al pernoctar de la

civilización, Freud retoma el sentido de esta impotencia, el acercamiento teórico a las dos grandes fuerzas de Eros y Tanatos presentes en el devenir de lo humano, Torna visible la narración problemática y trágica de este transitar.

II

La inconsistencia de la política, la voz de la filosofía y el universo judeo-cristiano

Las transformaciones aportadas por la presencia del filósofo suponen la existencia de la ciudad, de los *nomoi*, del *ethos*, manteniendo a cierta distancia a dioses y ritos. Este decir filosófico hace advenir un pensamiento que no es trágico, sus locuciones obedecen al orden de la prosa. La relación del hombre con el mundo es ahora distante de la *kharis*, las posesiones y el goce rigen en lo sucesivo sus conductas. Por medio de los diálogos platónicos, la figura de Sócrates ilustra esta situación “endémica” de la polis, que expresa la declinación de la relación del hombre con el Ser. En este contexto, surge el texto platónico que enuncia los crímenes de la política al universo de las relaciones de filiación, la alteración de los vínculos “naturales” establecidos entre Dios y los hombres. El espacio que el lenguaje prosaico asigna a la vertiente política, se convierte en un medio que la filosofía posee para apropiarse de la palabra trágica como expresión del horror. Una ejemplificación, es la palabra filosófica que se refiere a la muerte de Sócrates como una muerte que no puede ser considerada como otras. Esta muerte es: “el punto de la realidad donde se condensa la intensidad de un mal radical que constituye un enigma para el pensamiento” (SICHERE, 1996, p. 49). La muerte de Sócrates es la emergencia de algo inquietante, extraño, la manifestación de una radicalidad que pone en falta los sentidos de la comunidad. El carácter extraño de Sócrates no corresponde a la presencia de la *Ate* o de la *übris* al interior de la ciudad, se trata de una excepción *tópica*, distinta de las representaciones trágicas establecidas para figurar la presencia del mal y de los demonios contruidos en un tiempo anterior a la palabra filosófica. Esta *tópica* del sujeto cambia para el registro de la enunciación filosófica, los *daimon* se ubican en lo sucesivo en el registro de la palabra, del *λόγος*. Es lo que divide a Sócrates entre su presencia en la ciudad y la extraña negatividad que encarna. Junto a Sócrates, es posible afirmar que las verdades para este tipo de palabra filosófica no se encuentran en este mundo, ellas corresponden a Otro orden, situado por fuera de las ilusiones de la inmanencia. La figura del filósofo es una *efigie* que encarna un tipo de palabra singular, que situada en el contexto de la polis, es de todos modos *atópica*. Sócrates encarna la posición de la política, sin lugar asignable, ésta no remite a culto alguno, a ninguna tragedia, a ninguna *eris* o *dike*, esta *atopia* de la dimensión política no concede valor a las relaciones entre la querella y la queja. El filósofo se deja interrogar, no debate con ningún destino, guarda en silencio el dolor de un exceso que lo desborda. Por medio de la ironía y el silencio, la enunciación de la palabra

filosófica es expresión de la intersección de un tipo de sabiduría que se transforma en una *política de sí mismo* y de transformación del mundo. La argumentación deja entreabierto las distancias que se abren a propósito del pensamiento del Ser inscrito en el universo trágico. Que el mal y la política se encuentren ubicados al interior del mundo de los hombres, explica por qué Sócrates puede convertirse en el testigo de ese otro mundo al cual se apela en razón de las verdades buscadas. Su condena a muerte es decretada por la sociedad que conforman los hombres, quienes se vuelven la encarnación de un mal que actúa en el mundo. Estos atestiguan de las sombras constituidas por la *ilusión* de las formas sensibles, que también se ven llamadas a eclipsar los sentidos más genuinamente políticos de la polis. La dimensión política es conformadora de ilusiones, de ensueños, de creencias que fuerzan a pensar en el olvido de su inconsistencia, en una multitud que se organiza para odiar esta inconsistencia, este es el legado de la muerte de Sócrates.

En lo relativo a la polis, la nueva enunciación que porta la filosofía, toma el relevo de los excesos denunciados por la experiencia trágica, sin admitirlos al interior de un régimen de divinidad. El logos filosófico profundiza una verdad que no pertenece al mundo de lo sensible. Sócrates es un hombre, un hombre entre los hombres, que solo pretende dejar en la ciudad el legado del enigma de su diferencia, tal y como el azar respalda la idea de que la democracia no podría ser una sociedad a gobernar o un gobierno de la sociedad. Ella es siempre para el ateniense: aquel ingobernable sobre lo cual todo gobierno debe descubrirse fundado. Platón exhorta a la democracia a definirse como el ingobernable imperio de todo gobierno.

El gobierno de los pastores que resuelve el problema, pero al precio de suprimir la política. Resta aun la excepción ordinaria, el poder del pueblo, que no es el de su mayoría sino el poder de cualquiera, la indiferencia en las capacidades a ocupar las posiciones de gobernante y de gobernado. El gobierno político posee entonces un fundamento. Pero este fundamento es al mismo tiempo una contracción: la política es el fundamento del poder de gobernar en la ausencia de fundamento. El gobierno de los estados no es legítimo sino es político: éste no es político que cuando descansa sobre su propia ausencia de fundamento. Es la democracia exactamente entendida como ley del azar (RANCIÈRE, 2005, p. 60).

El Dios único del monoteísmo judío, distinguirá otro sistema de narración y de representación, que colma por medios religiosos el embrollo histórico de la inconsistencia de la política. El único de tipo de relación que puede ser establecida con Dios confina al individuo a la subordinación, del hombre con dios y de la naturaleza con el hombre. Las cosas sensibles carecen de toda importancia; solo el lenguaje ocupa un lugar importante, es el medio que Dios ocupa en la comunicación que mantiene con los hombres. El espíritu es la única manifestación humana reconocida por Dios (ENRIQUEZ, 1983, p. 378). El monoteísmo judío es la religión de la espera, los momentos de la historia se convierten en lapsos o periodos vacíos, la indiferencia ante ella es sinónimo de la expectación ante la llegada del Mesías. La comunidad judía se mantiene de ese modo en lo intemporal, impidiendo al individuo convertirse en

un ente de transformación de la naturaleza. Los preceptos monoteístas lo distancian de su relación con el medio natural. Cada ser se encuentra en una situación de culpabilidad, que lo moviliza a la subordinación total y a la racionalización del mundo. Dios es un ser inmutable sobre el cual todo se apoya; “yo soy el mismo, el primero y el último” (Génesis 1, 28). Su divinidad transforma los objetos del mundo en expresiones de simples existencias, el florecimiento de dioses se extingue, el mundo se desencanta. Solo Dios es santo, habita en el reino celestial más allá del mundo sensible. Solo el gran sacerdote posee el derecho de proferir su nombre en Jerusalén el día del gran perdón. Este dios otorga al pueblo hebreo la ley (la Torah). La palabra de la revelación es ofrecida como un verdadero fundamento de la existencia, que obra en el universo individual como colectivo. Lo que el pensamiento trágico dejaba en el marco de una experiencia existencial sometida al problema irresoluble del horror, adquiere con el Dios hebreo la figuración de un sentido final y extremo. El pasaje por la angustia y la exigencia de la prueba sacrificial, es donde posteriormente puede ser vista la angustia de Cristo. Angustia que esta vez no es expresada por un hombre como Job o Abraham, sino por el propio hijo de Dios. La organización de estas representaciones religiosas, así como los relatos y las escrituras que le son subsidiarias, constituyen la expresión de formas de obturación y conjuración de las inconsistencias del *logos* político. Estas se colman por medio de dos realidades que sustituyen para la religión monoteísta, el universo representacional del mundo trágico y prosaico; un Dios-sujeto y la figura del sujeto-siervo. La narrativa establecida por el relato bíblico, hace recaer el sentido de la práctica política en un relato meta-histórico, que aún por medio de una alegoría teológica, el origen del hombre con su destino.

Pensar el mensaje cristiano es considerarlo al interior de la glorificación del acontecimiento de Cristo. Se trata de un acontecimiento que logra fracturar la historia en dos momentos, bajo la promesa de fundarla por medio de nuevos argumentos y principios. Si bien esta representación relativa a la inauguración de un tipo diferente de narración histórica es parte del universo religioso del mundo hebreo, Cristo es la *dramatización* de esta nueva historia. La cruz se convierte en el símbolo de la angustia y del sentimiento de culpa que moviliza la relación del hombre con Dios (ENRIQUEZ, 1983, p. 384). Esta revelación de Cristo, hace gravitar la encarnación de algo que, siendo inverosímil, permite pensar no la muerte de Dios, sino la salvación por medio de “la muerte de la muerte”. La dramaturgia de la violencia ejercida contra Cristo culmina en el instante de la agonía, momento de angustia extremo y punto de intersección de la historia y la meta-historia. La “muerte de la muerte,” expresa en su dramaturgia que la unión de Cristo con el padre permite realizar la superación del momento de angustia, inaugurando una nueva historia concebida por medio de la salvación y la promesa de la resurrección. La derrota de la muerte, se vincula al relato meta-histórico de la caída del hombre, anunciando que la resurrección de Cristo es sinónimo de la resurrección de los elegidos en el fin de los tiempos. Jesús se atiene a una ley que ha sido transmitida de generación en generación, a través

de los preceptos político— religiosos respetados por reyes, patriarcas y profetas. La figura del mesías esta presente abrazando la actitud histórica y espiritual de la espera y la venida de la salvación. Esta venida no es ubicable en el dominio de la vida colectiva de un solo pueblo —monoteísmo judío—, el mensaje de la salvación se extiende a todos los hombres, convirtiéndose en el acontecimiento esencial del monoteísmo católico (ENRIQUEZ, 1983, p. 385). El acontecimiento que define Cristo para el propio orden de la ley judía, somete el universo de todas estas representaciones al registro de un imposible de figuración. Es justamente el exceso que transita por este imposible histórico y representacional, el que genera otro tipo de historia, un sub-relato y una meta-historia que concierne en lo sucesivo, a un grupo mayor de colectividades. Cristo no podría abolir por medio de otro tipo de escritura las leyes de un pueblo, las conduce a un tono de máxima tensión, por medio de la fe, encarnando la “muerte de la muerte”.

Cabe suponer que el acontecimiento de Cristo, concibe finalmente por medio de la muerte de la muerte, una saturación singular de las leyes del pueblo judío, al encarnar la presencia del Mesías añorado. Súbitamente, su acontecimiento cumple con el ser la encarnación de un relato histórico y político añorado por un pueblo. Un tipo de historia se extingue en razón de nuevas referencias narrativas, que permiten pensar por medio de tesis finalistas, las inconsistencias de esa historia política anterior. Los nuevos principios de esta Otra historia, brindan un relato que permite superar la angustia de las formaciones del exceso en la historia de la civilización, conjurando las inconsistencias del relato político por medio de argumentos teológicos. Esta angustia es sin duda el pilar central del pacto que se sella entre el hombre y Dios, y por medio del cual, el destino de la humanidad puede ser pensado. Las relaciones del monoteísmo judío con el monoteísmo católico, ilustran el tránsito del mito a la historia. De las sociedades de la calma y de las leyendas, al furor de los eventos convulsivos. Con el triunfo del monoteísmo “comienza la historia de la alienación y de explotación del hombre” (ENRIQUEZ, 1983, p. 385-386).

La meta-historia formulada por el cristianismo difícilmente puede asir una idea esclarecedora de la dimensión política que organiza el espacio público, al considerar esta última dimensión por medio de enclaves narrativos de naturaleza teleológica. De algún modo, desvirtúa las posibilidades reales de análisis del espacio social, al desdoblar el rol de la historia y sus sentidos. Si “la muerte de la muerte” es un signo de salvación en el acto que Cristo hace visible por medio de la crucifixión, “la muerte de la muerte” freudiana se limita a declarar la soberanía hegemónica de la muerte en el espacio cultural e individual. La empresa cultural que se expresa y prolonga por medio del sentimiento de culpa postulado por Freud, exige visualizar el rol que la muerte adquiere en el ámbito colectivo, conformando por medio de una deriva pulsional, la abolición de todo acto de saturación de las inconsistencias que habitan en el espacio político.

III

Freud, la inconsistencia de la política y el tránsito de las colectividades

¿Poseen las tesis que el psicoanálisis formula a propósito de la inconsistencia de la política una historia? Y contrariamente al tono positivista y evolucionista en que se demuestran sus tesis referidas al mito del padre de la horda primordial y el advenimiento de la civilización, ¿podría la política ser pensada por fuera de las tesis referidas al padre todopoderoso? Estas preguntas, compelen la consideración de un sinnúmero de elementos que resaltan el estado de relativa opacidad en que el problema político es abordado en distintos momentos por el psicoanálisis. Un detalle relevante de esta situación, es observado en el tipo de deriva que Freud construye para teorizar la política, la cual, si bien es considerada de manera tangencial en los primeros textos dedicados a los asuntos culturales, no es razonada explícitamente hasta el tardío texto de Moisés. El escenario histórico de estos análisis, se inicia en el texto de *Tótem y Tabú*, escrito en 1912, subordinado a las consideraciones filogenéticas que Freud supone para pensar los orígenes de la hominización y la humanización de la especie. Se trata de una deriva temporal que no presenta los requisitos concretos que una colectividad o grupo nacional debe organizar para establecer una relación con la historia y la tradición. Correlativa de la designación de colectividad, la acepción de pueblo emerge en el texto de Moisés para diferenciar un grupo social, conduciendo de manera expresa a la cuestión política. Esta vertiente de análisis, inscrita al interior de los postulados psicoanalíticos de manera marginal en el periodo anterior a los años 1937-1939, se realiza por medio de un paréntesis teológico y político. Es a través de las reflexiones que Freud esboza sobre la extrema excepcionalidad del pueblo judío, de su naturaleza de pueblo “elegido,” de la forma en que sus costumbres, leyes y amor patriótico ha sabido perdurar en el tiempo, que comienzan a expresarse las relaciones que la variante política expresa con la historia, con la tradición y con los relatos identitarios.

El último de los apartados del texto de Moisés (FREUD, 1986f, p. 123-127) brinda un testimonio expreso sobre estos asuntos, al comenzar a elaborar más detenidamente la categoría de pueblo. De tal modo que para comprender aquello que hace posible que “*un pueblo sea un pueblo*”, se vuelve necesario observar cómo esta acción de institución política entra en correspondencia con las problemáticas abiertas por la renuncia de lo pulsional, la substancia de verdad de la religión, y el retorno de lo reprimido, dimensión que abre los dilemas de la verdad histórico-vivencial y del desarrollo del acontecer histórico-objetivo (*geschichtliche*). Allí se encuentran los elementos que subrogan la posibilidad de una respuesta para la historia de la inconsistencia de la política, y para la conjetura sobre la ausencia de fundamentos en la politización de los pueblos. Todo se formula en 1939, según la advertencia de que la profundización de los aspectos políticos se establece según los principios de la lógica de lo inconsciente, para de ese modo indicar, que se trata de una verdad que no

puede organizarse según el modo de proceder del positivismo historicista. Freud no entrega una atención destacada a la figura de Moisés como líder mítico de una colectividad, el interés recae sobre su figura de líder político (*politische Führer*), de preceptor o legislador (*Gesetzgeber, Erzieher*). Este interés no se distancia de la atención que podría ser dirigida a otro tipo de líderes, tales como lycurgus (*Lykoúrgos*), Numa- Pompilius y Solón, personalidades que guardan con Moisés un vínculo político explícito. En ellos puede observarse a los preceptores y legisladores que preparan por medio de leyes y mandamientos, la politización de un pueblo. Politización que todo colectivo humano requiere para transformar su situación social en la estructura naciente de una sociedad política. Freud trabaja en torno de esa politización, para teorizar lo que un pueblo nombra y especifica con la acción de su nacimiento. La indagación psicoanalítica sobre la política, interroga la relevancia que la figura de Moisés expresa para observar los modos de institución de las leyes que son necesarias al nacimiento de una sociedad política, las normas que a estos propósitos deben ser consideradas, y el impacto que estas ejercen en la politización de un colectivo humano. Dicha politización no puede ser nombrada como consecuencia de la condición colectiva o social que expresa la existencia natural de los individuos. La irrupción de un pueblo requiere de ciertos aspectos. Admitir la existencia de un pueblo, implica el ejercicio de un acto, acto que sostienen los individuos para conformar algo diverso a sus disposiciones singulares. Freud dispone la situación de este análisis en concordancia con las visiones del *Tratado teológico-político* de Spinoza, cuando este último hacía resaltar que “la naturaleza no crea naciones, sólo individuos, los cuales no se distinguen en naciones más que por la diversidad de la lengua, de las leyes y de las costumbres recibidas” (SPINOZA, 1965, p. 295)

En el capítulo XVII del Tratado (1965: 303-324), se advierte el interés que el autor evidencia por la figura de Moisés y el pueblo hebreo. Para Spinoza, los dogmas de la religión hebrea no eran sólo enseñanzas, sino reglas de derecho y de mandamiento. Al interior de una concepción teocrática como esta, la piedad se torna sinónimo de justicia, su ausencia, en crimen y injusticia. Quien faltaba a los preceptos de la religión, cedía en sus derechos de ciudadano y por ese hecho, era considerado un enemigo. Quien moría por la religión del pueblo, colmaba en honores a la patria, lo cual torna evidente que entre religión y derecho civil no caben distinciones. En razón de este pacto colectivo, los judíos pueden representarse como iguales; el derecho de consultar a Dios, de recibir y interpretar sus leyes, pertenece a todos por igual, y todos se encuentran comprometidos en la administración del Estado.

Para Spinoza, lo que acontece con la presencia de un Estado de tipo teocrático, no es precisamente la usurpación de la religión de los medios que utiliza la democracia para poder organizar el sentido de sus acciones. Muy por el contrario, la situación que delimita la religión para el pueblo hebreo, muestra que esta ha adquirido fuerza de ley y de derecho. Que la religión se devele a los hombres por una luz natural o por un tono profético, no puede adquirir fuerza de ley y mandamiento que, en virtud

de los decretos, de las leyes, de los mandamientos ejercidos por los hombres que poseen el derecho de comandar el Estado. Dios no posee ningún reino singular entre los hombres, sino solo por medio de quienes son los detentores del poder del Estado. Spinoza extrae de la constitución del Estado hebreo y de su historia, conclusiones que organizan dogmas políticos precisos. Lo que se aprecia en la constitución de estos dogmas, es el carácter relevante de la ley, de aquello que, como preceptor de estas leyes, Moisés realiza con el pueblo judío.

La suposición de estos aspectos, visibles en el periodo del Éxodo y del tránsito de leyes foráneas e impuestas a leyes que emanan desde la propia voluntad del pueblo judío, erigen una nueva transformación o cesión de los derechos individuales en pos de los mandamientos exigidos por Dios. Moisés es el preceptor de esas leyes, que, sin ser judío, brinda las condiciones de la existencia legal que un pueblo requiere para constituirse como tal. Sobre este punto clave del texto, que deposita todas las argumentaciones mayores en la figura preceptiva de Moisés, Freud mismo enuncia las sorpresas que podrían surgir al momento de supeditar todo el análisis a la figura de un solo hombre, de un gran hombre (*Mann*), para eventualmente olvidar la fuerza explicativa que guardan los elementos impersonales y universales expresados por el papel sobredeterminante de la historia.

¿Cómo es posible que un solo hombre despliegue tan extraordinaria eficacia, que de unos individuos y familias independientes entre sí forme un pueblo, le imprima su carácter definitivo y determine su destino por milenios? ¿No es este supuesto un retroceso a la mentalidad de la que nacieron los mitos del héroe fundador y su culto, a épocas en que la historiografía se agotaba en la narración de hazañas y peripecias de personas individuales, gobernantes o conquistadores? Nuestra época se inclina más bien a reconducir los procesos de la historia humana a factores más escondidos, universales e impersonales: el constrictivo influjo de constelaciones económicas, los cambios en el modo de procurarse medios de sustento, los progresos en el uso de materiales e instrumentos, las migraciones ocasionadas por el aumento de la población y las alteraciones del clima. Y en ello a los individuos no les cabe otro papel que el de exponentes o representantes de aspiraciones de las masas, que de manera necesaria tenían que encontrar una expresión y la encontraron, en buena parte por obra del azar, en aquellas personas (FREUD, 1986f., p. 103-104).

Freud enuncia la figura del “gran hombre” en razón de lo que esa faceta psíquica define para el devenir de un pueblo. Se trata del Moisés preceptor, legislador, que brinda en consecuencia un antecedente histórico para la legislación de los modernos. Pero, ¿qué estatuto brindar a este fragmento de historia, a este recuerdo de un pueblo, sobre todo considerando que sumerge en un tiempo del pasado? En las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Rousseau menciona que los modernos poseen realizadores de leyes, pero en ningún caso legisladores (2016). Ninguno comparable a la significación que los clásicos admitieron. Freud es solidario de esta indicación, subrayando en la figura ausente y vacía del preceptor, una de las debilidades de la modernidad de su tiempo. Recurrir a esta figura, evidencia la desesperación que corroe al hombre moderno frente a la cuestión política. Volver sobre estos recuerdos, atravesados de manera

constante por los jirones que son producto de las formaciones del inconsciente, es en el fondo volver sobre la tarea que para los modernos implica la cuestión política. Del momento en que la política de los pueblos se conforma en el contrato, se debe reconocer la necesidad de un legislador. A excepción –claro está– de diferenciar temporal y conceptualmente, la institución del pueblo de la institución del contrato. El legislador es quien instituye, el agente instituyente del pueblo, por medio de quien la institución del contrato se torna posible. El legislador instituye la posibilidad real de fabricación de la institución política, del colectivo político en camino de ser instituido. Así Moisés, finalmente, “es un personaje providencial, pero en el sentido en como una sociedad que se constituye políticamente debe encontrar en la historia, un primer punto de anclaje, un punto de pasaje —lo que no puede producir por sí misma—” (KARSENTI, 2012). Moisés es el operador objetivo que permite que el derecho político no termine en una ecuación vacía, debiendo pasar de ese modo por la realidad. La función de este legislador no consiste tanto en erigirse como la ley de la voluntad general, pues éste ve, observa el bien que esta colectividad se proclama, brindando realidad a la ley sobre esta base material.

Por intermedio de la ley, la ficción política erige las voces de su cometido, acción colectiva, social, ley que antes que corresponder con exactitud a un título jurídico y de derecho, brinda el marco cultural (y en todo caso real), donde estos títulos se asientan con posterioridad. Una democracia real no puede dar curso en su existencia a las ficciones que son necesarias a su institución, las debe concebir por medio de operaciones que son diversas a ella misma. Por medio de estas ficciones -que son acciones de creación-, la democracia de los individuos deviene un pueblo. Esta última situación se torna visible en las condiciones de su advenimiento, en las posibilidades de su afirmación como colectividad, y su inscripción en la historia. Para Freud, en lo relativo a este advenimiento, a su afirmación y inscripción, es necesario que el grupo social los considere al interior de un trabajo de transmisión generacional permanente. La posibilidad de preservar sus sentidos en el tiempo, se encuentra asociada a un trabajo que concede a los individuos el rol de agentes portadores de cultura. Cada generación renueva de este modo los valores y sentidos que reconoce propios.

Freud muestra que la expresión de esta “voluntad colectiva”, localizable en las instituciones que los individuos hacen vivir, no es del todo formulable. Es aquello que intenta ser teorizado por medio de la relevancia que otorga a la noción de *tradición* (FREUD, 1986d, p. 94; 1986f: p. 120-123). No todo lo que acontece en esta tradición es localizable en los esfuerzos conscientes que un pueblo realiza en la búsqueda de su afirmación. Freud estipula que parte de estos elementos ilocalizables, operan por medio de dos tiempos. El primero de ellos es la tradición, tal como ella es presentada por el curso de la vida de representaciones. El segundo tiempo, superpone a este tipo de tradición, el modo inconsciente de su trabajo. La primera de estas tradiciones, opera acorde a los ritmos y procedimientos de la vida de las colectividades, sin trabajo de consciencia.

La segunda, es aquel tipo de tradición que flexiona esta transmisión en una dirección no consciente. En este segundo tiempo de la tradición, que es una faceta del movimiento histórico, se erige el fenómeno del secreto que habita en los relatos de la colectividad, -en sus ficciones, figuraciones y significaciones-. Se trata del estatuto de una verdad furtiva, que no debe advenir, o que adviene según la lógica del retorno de lo reprimido (Freud, 1986f: 120). Unida a la memoria de esa tradición desterrada de la conciencia, el secreto organiza un tipo de historia que es develamiento de la inconsistencia fundamental del gesto político. Creer en esta pieza de historia, en los fragmentos que la reconstrucción de esta tradición arroja, significa para un pueblo, abrirse a su propia historia. Para Freud, El fenómeno de la creencia es central, por cuanto esta historia puede no corresponder realmente con lo que se relata. Pero esto no desautoriza en nada la idea de tradición con la cual Freud trabaja, pues el fenómeno de la creencia tiende más bien a complejizarla. Es preciso, en consecuencia, diferenciar lo que la tradición *indica* de lo que ella realiza, entre el relato que ella acredita y transmite, y el tejido de su acción formadora. En este segundo nivel es que Freud condensa su atención, en el elemento más político de la tradición, el lazo constitutivo que ella mantiene con el pueblo que emerge a partir de ella. La idea de verdad histórico-conjetural, ilustra lo esencial del gesto de Freud, esta idea refunda psicoanalíticamente la idea de tradición, de política y de historia.

La ficción (*fictio*) que es presentada en el texto de Moisés, marca sistemáticamente una realidad no contemplada en detalle por los textos culturales de Freud. Explícitamente, Moisés se torna en el personaje central de una historia que encarna la preocupación freudiana por la cultura política. Al decir cultura política, es preciso entender que se trata de la política antes de la política, de lo que la cultura posee de político. Para Freud, el pueblo judío se vuelve la figura *insigne* de todo colectivo humano llamado a plantearse sistemáticamente el problema de la justicia y la libertad, y a mantener el rumbo que es necesario transitar frente a esta contrariedad. La vida política puede de este modo ser observada en la ley, pero al interior de una historia nacional que se mantiene siempre “vacante,” sin verse colmada y saturada por narraciones particulares. Manteniendo el gesto de Spinoza, para Freud, el carácter de un pueblo no puede ser nunca algo natural, -la naturaleza solo crea individuos-, ese modo de ser, es el producto de una formación inconsciente y en esa medida, es siempre el desarrollo de una verdad histórica. La inconsistencia de la política es la escritura de la representación de esa verdad.

Conclusión

El tiempo actual de las comunidades de occidente transita en los restos de las formaciones religiosas del monoteísmo. La crisis de la política actual debe ser analizada en la consideración de estos fragmentos. Los compromisos históricos adoptados por este tipo de narraciones religiosas, deben entenderse como modalidades de saturación de los sentidos inconsistentes de la política. Carentes de fundamentos, los

sentidos inconsistentes de la política fueron observados por la narración trágica y prosaica de la filosofía, para luego ser eclipsados en su forma de comprender estos sentidos por la saturación del relato religioso. La adherencia de los grupos humanos al sistema de estas saturaciones, se asienta en la aceptación de las ilusiones que forjan lazos y crean comunidad. Es la reflexión sostenida por Freud durante un periodo extenso de su obra cultural, que abarca la inquietud filogenética por la humanización de la especie, la relación de las masas con sus líderes, la fuerza de las representaciones religiosas, así como la reflexión sobre la pulsión de muerte expuesta en *El malestar en la cultura*. Alcances de la experiencia del desamparo provocado por la ausencia del Dios padre. Críticamente, Freud escribe a lo largo de estas obras sobre la saturación de los sentidos de la política, denunciando sus dislocaciones y impasses. La escritura de la inconsistencia no saturada de la política, es narrada en el texto de Moisés, siendo considerada un patrimonio insoslayable de la acción colectiva, colofón de su realidad histórica y contingente. El análisis de la figura de Moisés como preceptor y líder político, enuncia un factor no suficientemente destacado en obras anteriores. Una colectividad humana puede ser denominada pueblo cuando esta se esfuerza en hallar las vías de su politización.

Para Freud, la inconsistencia de la política no es ningún substrato ni materialidad enunciativa de una verdad enmudecida, que debería ser convocada para denunciar los imaginarios que se perfilan en la dimensión social. El carácter aporetico de estas inconsistencias, muestra que la política se erige por los medios que provee el registro imaginario, acechado sistemáticamente por la lógica que instauran los semblantes. La narración que el psicoanálisis realiza de la política no devela lo real por lo real mismo, esto equivaldría a enunciar sus inconsistencias por medio del traumatismo colectivo, práctica habitual de las políticas de la violencia. Freud rechaza las ilusiones culturales que prolongan la veta desiderativa asociada a los procesos primarios del inconsciente, organizados según una lógica que va desde el individuo al rebaño, y del rebaño a Dios. La habitación política no existe porque se pernoche en ella como un dato de facto de la filiación de Dios con los hombres. Sin fundamento, la política se encuentra abierta a la historia, pudiendo zozobrar en todo momento. Es la exposición de esta fragilidad la que Freud persigue en su indagación “cultural” de la política, en la serie de inconsistencias que la vida pulsional transparenta para hacer posible la política. Renuncia de lo pulsional, retorno de lo reprimido, tradición, verdad histórico-vivencial, acontecer histórico-objetivo, son los vocablos de esta narración.

Referencias

- ENRIQUEZ, E. De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien social. Paris: Gallimard, 1983.
- FREUD, S. “Tótem y tabú”. En: STRACHEY, J. (Ed.); ETCHEVERRY, J. L. (Trad.). *Obras completas*: Sigmund Freud (Vol.XIII, [1913-1914]). Buenos Aires: Amorrortu, 1986a.

- FREUD, S. "Psicología de las masas y análisis del yo." *En*: STRACHEY, J. (Ed.); ETCHEVERRY, J. L. (Trad.). *Obras completas*: Sigmund Freud (Vol. XVIII, [1920-1922]). Buenos Aires: Amorrortu, 1986b.
- FREUD, S. "El porvenir de una ilusión". *En*: STRACHEY, J. (Ed.); ETCHEVERRY, J. L. (Trad.). *Obras completas*: Sigmund Freud (Vol. XXI, [1927-1931]). Buenos Aires: Amorrortu, 1986c.
- FREUD, S. "El malestar en la cultura". *En*: STRACHEY, J. (Ed.); ETCHEVERRY, J. L. (Trad.). *Obras completas*: Sigmund Freud (Vol. XXI, [1927-1931]). Buenos Aires: Amorrortu, 1986d.
- FREUD, S. "Mas allá del principio de placer". *En*: STRACHEY, J. (Ed.); ETCHEVERRY, J. L. (Trad.). *Obras completas*: Sigmund Freud (Vol. XXVIII, [1920-1922]). Buenos Aires: Amorrortu, 1986e.
- FREUD, S. "Moisés y la religión monoteísta". *En*: STRACHEY, J. (Ed.); ETCHEVERRY, J. L. (Trad.). *Obras completas*: Sigmund Freud (Vol. XXIII, [1937-1939]). Buenos Aires: Amorrortu, 1986f.
- KARSENTI, B. *Moïse et l'idée de peuple, la vérité historique selon Freud*. Paris: Editions Cerf, 2012.
- PLATON. *Les Lois (Livres I à VI)*. Paris: Flammarion, 2006.
- RANCIÈRE, J. *La haine de la démocratie*. Paris: Éditions La fabrique, 2005.
- RICOEUR, P. *Freud: una interpretación de la cultura*. Buenos Aires: Editorial siglo XXI editores, 2007.
- ROUSSEAU, J.J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. *In* : *Oeuvres complètes*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1964.
- ROUSSEAU, J.J. *Considération sur le gouvernement de Pologne*. Paris: Hachette-BN, 2016.
- SICHÈRE, B. *Historias del mal*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996.
- SPINOZA. *Traité théologico-politique*. Paris : Flammarion, 1965.
- VERNANT, J. P. *Œuvres. Religions, Rationalités, Politique I*, Paris, Seuil, 2007.

Notas de autor

[a] Doctor en Psychopathologie Fondamentale et Psychanalyse