

La Razón, una condición humana violenta

Gabriela Herrera Sánchez⁶⁴

El presente trabajo aborda un análisis sobre la teoría de la naturaleza violenta del hombre de Thomas Hobbes y la pulsión de muerte de Sigmund Freud, para comprender por qué las relaciones humanas están atravesadas por la violencia, dando origen al Estado para impartir justicia y establecer orden en la sociedad, cuyo instrumento legítimo para dicho objetivo es la violencia misma. La emblemática frase *homo homini lupus est*, frase que aparece en la dedicatoria de Hobbes al conde de Devonshire en *De Cive*, refiere a la naturaleza violenta del hombre, pero no hay que entender esta violencia partiendo de fundamentalismos morales ni de dicotomías, pues va más allá de estos parámetros. La violencia humana en un estado natural desata una lucha, bruta pero también de otros géneros como la de la inteligencia, la mentira y el fraude, de todos contra todos provocando un aniquilamiento total. Mas, considerando que el ser humano no solo tiene como condición la violencia sino también de vulnerabilidad, fragilidad y finitud, siendo un animal racional, sociable, político (el *zoon politikón* del que refiere Aristóteles) con capacidad creadora, gracias a la razón y al entendimiento, se crea, según Hobbes, ese Leviatán que llamamos República o Estado (*civitas*), que no es otra cosa que la proyección del hombre artificial.

El hombre, más que un ser social es un ser menesteroso, es un ser que necesita de cuidados para poder sobrevivir. Por eso requiere de establecer vínculos con otros; de ahí la importancia de crear un Estado que garantice el cumplimiento

⁶⁴ Universidad de Guanajuato. División de Ciencias Sociales y Humanidades. Departamento de Filosofía / gabiazul.herrera@gmail.com

y responsabilidad de ese otro para que brinde protección. El Estado tiene la tarea de procurar que los ciudadanos provean esa protección, por este motivo la familia, el primer ámbito social al que pertenecemos, está obligada a cubrir estas necesidades básicas y elementales de los individuos. Se entiende entonces que las leyes, antes que establecer el derecho mismo, estipulan primeramente deberes y obligaciones.

El origen de la construcción del Estado, para Hobbes, es el miedo a su condición humana, porque uno puede morir a manos de un otro y ante esta amenaza todos somos iguales, débiles y vulnerables. Así, el principal objetivo de todo estado civil político es la seguridad y protección que garantiza la existencia física de sus ciudadanos. Sin embargo, en el Estado no todos son reconocidos como ciudadanos, aquí se marca ya una desigualdad, un privilegio. En el estado natural del hombre no existe maldad ni bondad porque solo actúa para sobrevivir, establece lazos y vínculos con otros de su misma especie para poder subsistir y obtener algún beneficio; por instinto, sabe que no debe luchar con todos, sólo con aquellos con los que no ha mantenido alguna relación de protección. Queda claro que el estado civil no surge únicamente para controlar y frenar la lucha de todos contra todos, sino también para proteger en gran medida las relaciones y los contratos que se forjan entre individuos para obtener el beneficio de protección y el derecho al cuerpo del otro. Bajo este esquema, la familia es justamente la primera forma de propiedad privada.

Por tanto, donde no hay suyo, es decir, donde no hay propiedad, no hay injusticia; y donde no se ha erigido un poder coercitivo, es decir, donde no existe un Estado, no hay propiedad. Todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, y por tanto donde no hay Estado, nada es injusto. Así, que la naturaleza de la justicia consiste en la observancia de pactos válidos: ahora bien, la validez de los pactos no comienza sino con la constitución de un poder civil suficiente para compeler a los hombres a observarlos. Es entonces, también, cuando comienza la propiedad. (Hobbes, 2017, p. 115)

Nos comenta Carl Schmitt en *El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes* (2002), que mientras en el estado de naturaleza el hombre es un lobo para el hombre, en el estado civil el hombre es un dios para el hombre. Habitar en el estado de naturaleza causa terror y angustia orillando a los individuos a juntarse y establecer alianzas, lo que indica el develamiento de la *ratio* y el surgimiento del nuevo dios. Este nuevo dios no es más que la persona soberana representativa. Y su fuerza es inmensa, más grande que la suma de todas las voluntades participantes.

La persona soberana representativa es infinitamente más que lo que la fuerza sumada de todas las voluntades participantes pudiera dar de sí. La angustia acumulada de los individuos que tiemblan por su vida produce el Leviathan, un poder nuevo; pero más que crearlo lo que hace es conjurar al nuevo dios. En ese sentido, el nuevo dios es trascendente a los individuos que han celebrado el contrato y es trascendente también a su suma, pero sólo en sentido jurídico, no en sentido metafísico. La lógica interna del producto artificial "Estado", fabricado por el hombre, no lleva a la persona, sino a la máquina. Lo que importa no es la representación por medio de una persona, sino la protección efectivamente presente del Estado (Schmitt, 2002, p. 33).

En esta lectura, el Leviathan, más que una bestia mítica, es una gran máquina, un extraordinario mecanismo que está al servicio de la seguridad de la vida física de los hombres, sus ciudadanos, a los que protege, a la vez son dominados por él. Siendo un sistema mecanicista, simplemente el Estado funciona o no funciona. Si me garantiza mi propia seguridad y existencia física, es porque funciona, por lo tanto, yo debo ofrecer a cambio obediencia incondicional a las leyes que prescriben su fundamento (Schmitt, 2002). Al hablar de leyes es porque estamos ante un Estado institucionalizado o constitucional establecido gracias al acuerdo de una multitud de hombres o, mejor dicho, de una asamblea nacional constituyente. Según Hobbes, nos explica Carl Schmitt, todo Estado se funda en un contrato y, por consecuencia, es un Estado de derecho constitucional.

Hobbes llegó a concebir la transformación del derecho en simple mandato legal preceptivo, relacionada con la conversión del Estado en un mecanismo impulsado por motivaciones psicológicas forzosas, de una manera tan consecuente y sistemática que dio al traste, no sólo con todas las nociones medievales del “derecho divino de los reyes”, sino también con todos los conceptos anteriores del Derecho y de la Constitución entendidos en sentido substancial. Es, pues Hobbes, por ambos lados, precursor espiritual del Estado de derecho y del Estado constitucional burgués que a lo largo del siglo XIX se impone en todo el ámbito del continente europeo. (Schmitt, 2002, p. 67)

Aunado a esto, para el filósofo inglés no se hubiera podido construir el Estado sin la invención más noble y provechosa de todas, el lenguaje, pues por medio de éste es como el ser humano expresa y registra sus pensamientos, “sin él —comenta Hobbes en la introducción al *Leviatán*— no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo existente entre leones, osos y lobos. El primer autor del lenguaje fue Dios mismo, quien instruyó a Adán cómo llamar a las criaturas que iba presentando ante su vista” (IV, p. 19). Siguiendo en este sentido a Hobbes, Walter Benjamin en *Para una crítica de la violencia* (2001) entiende que el lenguaje es palabra y nombre, pero también es hacedor y culminador. La relación absoluta entre nombre y entendimiento no se da más que sólo en Dios, razón por la cual, Dios no creó a Adán de la palabra ni nombrándolo como a sus demás criaturas, no lo hizo porque no quería hacerlo subalterno al lenguaje, sino todo lo contrario, le transfirió ese mismo lenguaje para servirle como *medium* de la creación a Él, así fue como Dios pudo descansar, cuando confió al hombre su esencia creadora.

Enrique G. Gallegos, en su artículo: “Violencia, liberación y política: entre Rousseau, Hobbes y Benjamin” (2001), nos comenta que, si bien el Estado al ser una creación humana está destinado a su finitud; Hobbes la presenta como una entidad ontológicamente necesaria e imprescindible políticamente, es decir, que su legitimidad no se basa meramente en un pacto, porque se trata más bien de una necesidad ontológica en la vida humana. Sin embargo, con

el establecimiento del Estado, la violencia no desaparece, sino que deviene en una violencia ordenada y estable, dado que pasa de ser la violencia de los muchos a la violencia de uno, es decir, del propio Estado. Esto se debe a que el Estado al ser un dispositivo liberador de la violencia originaria, al no poder eliminarla la emplea como un instrumento para establecer orden, convirtiéndose en monopolizador y maximizador de la misma. De igual forma, Rousseau emplea al Estado como un dispositivo liberador, pero difiere del enfoque hobbesiano al comprender que la violencia no es producto de la naturaleza propia del hombre sino del mismo desarrollo de la civilización. Walter Benjamin en *Para una crítica de la violencia*, reflexiona sobre estas formas en las que ha procedido el Estado con respecto a la violencia, por lo que Enrique G. Gallegos nos dice lo siguiente:

Esta concepción del Estado que se expresa en una violencia, que se escinde en violencia legítima y en violencia ilegal y del poder político que tiene su origen en la violencia, llevó a Benjamin a establecer la distinción entre violencia mantenedora de derecho y violencia generadora de derecho. Es como si para Benjamin el Estado no pudiera escapar de su origen violento, que ciertamente se podrá recubrir de fines justos, de nobles intenciones y establecer tipificaciones sobre lo que es violencia y lo que no es y que a la postre se juzguen naturales y que en épocas democráticas hasta nos parezcan sensatas. (2011, pp. 1925-1927)

En este sentido, para Benjamin la crítica de la violencia mítica se suscribe a la manifestación de la relación entre el derecho y la justicia, por lo que sólo debe buscarse en el reino de los medios y no en el de los fines, ya que dicha violencia es considerada un producto natural que, al ser empleada, no causa problema siempre y cuando no sea utilizada para fines injustos. En *Para una crítica de la violencia* (2001), Benjamin hace una fuerte crítica al derecho, pues nos refiere que lo más alejado de la justicia es el derecho mismo, el cual, al ser fundamento de la institución del Estado, debería garantizarla. Sin embargo, es el propio derecho el que no tiene ningún fundamento, ya que no hay razón alguna para justificarse, lo que lo ha llevado a sustentarse en meros actos de fe. La crítica

que hasta ahora se ha hecho sobre la violencia se ha centrado en la relación de los medios y los fines, aunque es importante hacer la crítica desde el pensamiento teleológico (de los medios y fines). Es momento de ir ahora hacia la crítica de la violencia misma, es decir, a la que está encarnada en los individuos y a la experiencia misma de ésta. Es preciso hablar de la violencia encarnada en el sujeto porque el derecho positivo juzga y dirige sus sanciones individualmente, por lo que toda identidad ya presupone derecho (de ahí la necesidad de los Estados de instituir nacionalidades) y el derecho, como institución o constitución, es ya la violencia misma, aunque legítima.

A propósito de utilizar la violencia para frenar su empleo para fines injustos, Horkheimer en *Teoría Crítica* (2003) explica que las acciones de los hombres no devienen únicamente de tendencias físicas para la autoconservación, también proceden de la necesidad de ejercer movimientos impulsivos, de ser reconocidos e identificados para sentirse protegidos dentro de la colectividad. La conciencia de sí del hombre se percibe como esencialmente idéntico respecto a lo que ve, siente y/o juzga; por esta razón, Hobbes concibe al hombre como un ser egoísta y medroso que está aislado y nada más tiene a consideración su propio bienestar. Debido a esta esencia narcisista, nos dice Horkheimer: “La sociedad sólo estriba en que cada uno, por el hecho de existir dentro del Estado, tácitamente celebra y aprueba un contrato por medio del cual renuncia, de una vez y para siempre, a todo poder individual y a toda arbitrariedad” (2003, pp. 61-62).

La violencia, siendo una condición humana, no desaparecerá ni será desterrada porque forma parte de su naturaleza y, si el Estado es un artificio del hombre, éste la contendrá por más que se le intente aniquilar; pues el sólo hecho de someterla o destruirla requerirá ejercerla. Siendo críticos con la perspectiva de Thomas Hobbes, respecto a la creación del Estado, el hombre no busca autorregular su violencia ni otorgarle el poder a un tercero para establecer orden, sino más bien para cederle la responsabilidad que conlleva el ser libre. El hombre no sabe qué hacer con su libertad porque la relación causa-efecto de sus acciones le genera

angustia. Parcialmente concuerdo con Rousseau cuando refiere que el origen de todos los males es la propia civilización y, por ello, habría que reparar este mal; no obstante, no creo que el hombre quiera hacerlo; primeramente, porque la violencia, al ser una cualidad humana, no debe catalogarse como un “mal”, ya que en el estado natural el hombre al igual que los animales lucha por su supervivencia, pero ya dentro de la cultura esta lucha ha dejado de ser meramente natural, volviéndose violenta, cruel y terrible, dado que se ha moralizado la lucha por vivir; y segundo, porque el hombre no desea su libertad, ejercerla implica inevitablemente sufrimiento y angustia.

La libertad individual, nos dice Freud en *El malestar de la cultura* (1999), no es un patrimonio de la cultura, puesto que ya existía, pero carecía de valor, ya que en el estado natural el individuo no tenía condiciones favorables para preservarla debido a su condición humana violenta, de la que no ha sido fácil renunciar a la satisfacción de esta tendencia agresiva. El hombre no se siente satisfecho al desistir totalmente de ella, pues de alguna forma compone su naturaleza humana y, por más que desde la cultura tratemos de dominar completamente la naturaleza, nunca lo lograremos porque somos parte de ella y estaremos siempre limitados en su adaptación y operación.

Siguiendo la tesis de Horkheimer, en su *Crítica de la razón instrumental*: “La enfermedad de la razón radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza” (1973, p. 12). Desde Hobbes, entendemos que la primera forma de sometimiento de la naturaleza fue nombrarla, otorgarle nombre como lo hizo Adán con las creaturas del paraíso. En consecuencia, toda creación es violenta porque parte de la enunciación de las cosas. Dios creó el mundo enunciando su palabra con el nombre de su creación, por eso la naturaleza *per se* es violenta. “Dijo Dios “Haya Luz”, y hubo luz. Dios vio que la luz era buena, y separó la luz de las tinieblas. Dios llamó a la luz “Día” y a las tinieblas “Noche”. Atardeció y amaneció: fue el día Primero” (Génesis 1: 3-5). Pero fue sólo al hombre a quien sopló un aliento de vida y le otorgó el verbo, el *logos* que se traduce como lenguaje y razón. Para Hobbes, este privilegio de poseer entendimiento y razón lleva consigo su contraparte:

nos referimos al privilegio del absurdo, al cual ninguna criatura viva está sujeta, salvo el hombre; se podría decir que se trata de una dialéctica, dado que lo irracional e ilógico son la otra cara de la razón, son formas en las que también se presenta la racionalidad humana.

A propósito del absurdo como expresión de la razón, es pertinente traer a colación una vieja leyenda que relata Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* (2004), donde nos cuenta que el rey Midas había intentado por mucho tiempo atrapar en el bosque a un sabio llamado Sileno, acompañante de Dionisio, sin tener suerte de dar con él, pero cuando por fin cae en sus manos lo fuerza a responderle qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Sileno, riendo, le contesta lo siguiente: “Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti morir pronto” (Nietzsche, 2004, p. 55).

Partiendo de esta idea: lo peor que le ha pasado al hombre es haber nacido y, por lo tanto, lo mejor que le puede pasar es morir lo antes posible. Desde ahí comprendemos la necesidad del hombre de crear un Dios omnipotente y justo que aniquile todo para redimir la tierra. La evolución del hombre, a diferencia de las demás especies, no va en sentido de salvar ni mejorar su estirpe, sino en hacer más compleja su forma de morir; es decir, que la creación de la cultura lo que hace realmente es disfrazar esa pulsión de muerte de la que nos habla Freud en *El malestar de la cultura* (1999), que, junto al *Eros*, permite explicar más claramente los fenómenos de la vida. Si la manifestación del *Eros* es hacia un afuera, cabe pensar que la pulsión de muerte se mueve internamente y de forma silenciosa en el individuo, para que éste obre a favor de su disolución.

A este respecto, siguiendo a Freud en que la pulsión de muerte labora muda dentro del hombre para su disolución, podemos pensar que la existencia prolongada no trae una vida buena sino dolorosa y cada vez más compleja. El dolor y la violencia imperan en la existencia humana. Lo que quiere el hombre es

morir lo antes posible, pero su sentido de superioridad y narcisismo lo conducen a ocultar y reprimir este deseo, pues, el hecho de extender su tiempo en la tierra a través de la cultura no hace más que llevar una vida agonizante dirigida a su destrucción y aniquilación de la forma más compleja, oscura y elaborada posible para demostrar lo contrario: la lucha por la supervivencia. En este sentido, vivir la inmediatez no es otra cosa más que un síntoma de sentir la muerte cerca. El hombre siempre está viviendo en este tenor y, por esta razón, busca comodidades y placeres efímeros; aunque aparentemente se advierta que se siente inmortal, intrínsecamente, de alguna forma, es consciente o inconsciente (esto último apelando al inconsciente freudiano) de su finitud. Respecto a la pulsión de muerte, Freud nos comenta lo siguiente:

[...] una parte de la pulsión se dirigía al mundo exterior, y entonces salía a la luz como pulsión a agredir o destruir. Así la pulsión sería compelida a ponerse al servicio del Eros, en la medida en que el ser vivo aniquilaba a otro, animado o inanimado, y no a su sí mismo propio. A la inversa, si esta agresión hacia afuera era limitada, ello no podía menos que traer por consecuencia un incremento de la autodestrucción, por lo demás siempre presente. [...] Ahora bien, a este programa de la cultura se opone la pulsión agresiva natural de los seres humanos, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno. Esta pulsión de agresión es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte que hemos descubierto junto al Eros, y que comparte con este el gobierno del universo. [...] Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana. (1999, pp. 32-34)

Esto da cuenta de que la pulsión de muerte, y por ende la violencia hacia sí mismo y hacia otros, produce placer. La felicidad se ha empleado como argumento para la destrucción en favor de dar y otorgar una vida dichosa, plena (en cuestión material principalmente) y sin dolor. Pero desde este enfoque, la felicidad es sólo un artificio de la cultura, no es una cuestión natural y, por consiguiente, no es parte de la condición humana. La razón lleva al hombre a conocer las causas y consecuencias de las situaciones

produciendo en él una fuerte angustia, por lo que es previsor y establece formas de cómo mejorar su vida, aunque la pulsión de muerte, presente en su inconsciente, lo conduzcan a construir modos de vida que traen consigo aniquilamiento y autodestrucción. El hecho de pensar que la pulsión de muerte está latente en el inconsciente, es porque éste parece estar oculto en el lugar más recóndito de la razón y, si se manifiesta en las acciones de los individuos, se debe a que la razón no siempre se encuentra en un estado consciente y de vigilia.

Sin duda, la violencia produce placer y esto conlleva a que la pulsión de muerte sea aún más fuerte que la pulsión de vida. Freud llega a la conclusión de que cuando la violencia no sale se debe a que existe una agresión introyectada, interiorizada y vuelta hacia el propio yo que regula y reprime sus impulsos. Esta parte del yo se contrapone al resto como superyó que actúa como conciencia moral para ejercer con la misma intensidad violenta con la que el yo habría satisfecho sus deseos agresivos hacia otros individuos. Esta conciencia de culpa se da por la tensión entre el superyó que contiene una fuerte severidad, y el yo que le está sometiendo y reprimiendo, exteriorizándose como una necesidad de merecer un castigo. “Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada” (Freud, 1999, p. 34).

El sentimiento de culpa es la máxima expresión del conflicto y la lucha eterna entre el *Eros* y la pulsión de destrucción o de muerte. El autor de *Yo y el ello* sitúa al superyó, a la conciencia moral, al sentimiento de castigo, al arrepentimiento en la misma constelación, ya que todas ellas producen malestar en la cultura. La necesidad inmanente de recibir castigo dio paso a la creación de las religiones como forma de hacer la vida más dolorosa y lastimosa; para depositar en un tercero, así como se hace con el Estado, la violencia infringida hacia el yo, de manera que sean las instituciones clericales las que impongan el freno al placer, legitimando de esta manera el castigo (sanción) correspondiente al daño causado por los impulsos, llámeseles pecados. Pero, lo cierto es que este dolor, de algún modo también produce placer;

un claro ejemplo es la autoflagelación como medio para alcanzar “la purificación” provocando un alto grado de satisfacción en quienes la llevan a cabo. Por esta razón, aunque parezca absurdo, las religiones han persistido en la historia humana, pues, siendo nuestra conciencia la primera en vigilar y juzgar nuestros actos y los de otros, es en ellas donde se cuele sutilmente la pulsión de muerte.

Existen, según el estudio de Freud, tres fuentes de las que proviene nuestro penar, la hiperpotencia de la naturaleza, que es fuente de sufrimiento inevitable para el hombre enfrentado a ella; la fragilidad de nuestro cuerpo, pues la vida en estado natural nos hace ver lo vulnerables que somos; y, por último, la insuficiencia de normas que regulan la relación entre los hombres dentro de la familia, el Estado y la sociedad. No es posible dominar por completo a la naturaleza, dice el padre del psicoanálisis, porque nuestro organismo surge y es parte de ella, así que su adaptación estará limitada, por más que en la cultura pretenda hacerla desaparecer. Por este motivo, a eso que llamamos cultura es la principal causa de nuestra desgracia y miseria humana; pero, también, es esa coraza que hemos creado para protegernos de la amenaza de vivir en el estado natural (Freud, 1999).

No obstante, el ser humano no es la única especie vulnerable ni la única que sufre ante la voluntad abrupta y violenta de la naturaleza, ni es el único animal desnudo y desprotegido que haya existido en el mundo. Lamentablemente, éste siempre ha sido nuestro discurso narcisista para justificar el control y dominio sobre la naturaleza. Sin embargo, con la creación de la cultura, las demás especies que habitan nuestro planeta han quedado aún más desprotegidas, pues además de librar la lucha por la supervivencia en su estado natural, también tiene que adaptarse y sobrevivir a los nuevos modos de vida que ha implementado el hombre a su alrededor. Incluso nosotros mismos somos víctimas de esta dominación, ya que la destrucción de hábitats, la escasez de recursos, la extinción de especies, el calentamiento global, la aparición de enfermedades y la aparición de virus cada vez más complejos y letales son bombas de tiempo para la aniquilación y extinción de la humanidad.

La construcción del Estado surge ante la petición de principio de la propiedad privada, que sirve para asegurar los bienes necesarios para la supervivencia, pero como los humanos por naturaleza como seres sociales, tenemos la necesidad de formar alianzas. Desde nuestros inicios, hemos forjado pequeñas comunidades para preservarnos, la familia, como se menciona arriba, es el primero de modelos de éstas. Para Aristóteles, justificado por una visión ontológica jerárquica, el Estado no es otra cosa que el resultado de las familias, así que en este sentido podemos afirmar que la primera propiedad privada que se estableció fue el propio cuerpo y el derecho de poseer los cuerpos de los que conformaban la familia. Pero no todos los miembros de ésta eran sujetos de derecho (mujeres y niños), era el padre (el patriarca) el único que tenía potestad sobre ellos, dado que sus cuerpos le pertenecían, eran su propiedad privada. En la relación familiar, la sumisión absoluta al poder más fuerte y el consentimiento de los otros estribaba y/o estriba en la supervivencia, podría decirse que se daba, incluso hasta el día de hoy por propio consentimiento para obtener protección y seguridad. Sin duda, el Estado tiene un origen patriarcal, pues el padre inició siendo la persona soberana representativa. Respecto a la construcción y formación de las familias y los lazos que las unen, Freud argumenta lo siguiente:

[La cultura se originó gracias al trabajo y a que el hombre trabajara con otro o contra él (colaboración)]. En su prehistoria antropológica, el hombre había cobrado el hábito de formar familias (los primeros colaboradores del trabajo). [...] La convivencia de los seres humanos tuvo un fundamento doble; la compulsión al trabajo, creada por el apremio exterior y el poder del amor, pues el varón no quería estar privado de la mujer como objeto sexual, y ella no quería separarse del hijo, carne de su carne. (1999, p. 22)⁶⁵

Párrafos más adelante, nuestro autor hará una crítica al sistema comunista considerando los orígenes y fundamentos del Estado y la cultura. Nos comenta que, si bien él no puede indagar si la

⁶⁵ Los corchetes pertenecen al autor.

abolição de la propiedad privada es ventajosa o trae un beneficio, sí puede discernir desde un argumento psicológico que es una *vana ilusión*, puesto que, si se abole la propiedad privada, se sustraerá al ser humano la satisfacción por la agresión, pero como esta violencia (rasgo indestructible de la naturaleza humana) no deviene de la propiedad privada y, sentirse bien en esa renuncia lo llevará a buscar el modo de satisfacer su pulsión de muerte egoístamente, por lo tanto, el comunismo no podría sostenerse (Freud, 1999). Además, coincidiendo con el autor, el capitalismo, así como históricamente otros regímenes de dominación o sociedad de clases, han funcionado porque en nosotros siempre está más latente la pulsión de muerte que la pulsión de vida, entendiendo que estos sistemas se han sostenido, entre muchos aspectos de consumo y dominación, con base en nuestra propia autodestrucción, debido, precisamente a la proyección y ejecución de la naturaleza violenta de nuestra razón.

Las abejas y las hormigas, al igual que los seres humanos, son criaturas que conviven de forma sociable entre ellas. Para Aristóteles y Hobbes estas criaturas también son seres políticos; sin embargo, nuestro filósofo inglés consideraba que estos seres sin razón son capaces de vivir en sociedad sin un poder coercitivo que las regule, debido a que actúan sólo por el beneficio común, a diferencia del ser humano, en ellas no impera la continua pugna por el honor ni la dignidad, por lo que no surge tampoco la envidia, el odio ni mucho menos la guerra. Karl Escherich, nos comenta Schmitt en *El Leviatán En la teoría del Estado de Thomas Hobbes* (2002), disiente un tanto con Hobbes, al mencionar que la diferencia entre la formación del Estado de los hombres y el de las hormigas y abejas radica en la aniquilación de la sexualidad de estos animales para que el Estado sea posible; en el hombre es más compleja la unión estatal porque no renuncia a su sexualidad, sino que conserva en ella su sentido egoísta e individualista, y es precisamente la razón la que hace posible la constitución del Estado sin que nos despojemos de nuestra sexualidad.

El ser humano renuncia a su libertad para que un tercero regule su naturaleza violenta, llámese religión o Estado; pero jamás renunciará a su sexualidad porque ha dejado de ser meramente

reproductiva, pues gracias a la cultura ha trascendido a un plano erótico. Esto claramente marca una diferencia con el resto de las especies, ya que a través de la sexualidad el hombre puede establecer lazos con los demás. Los vínculos sexuales logran frenar la violencia o polarizarla al plano erótico, y en esta guerra de todos contra todos se convierte en unión sexual entre unos y otros. Por consiguiente, todas las relaciones humanas tienen una connotación sexual. Freud (1999) sostiene que las familias se establecieron debido a sus necesidades genitales cuyo amor designó el vínculo entre varón y mujer y, por consiguiente, el amor entre padres e hijos, entre los hermanos dentro de la familia, es un amor de meta inhibida porque fue desde el principio un amor plenamente sexual, aunque sigue permaneciendo en el inconsciente de los seres humanos. La sexualidad humana ha evolucionado junto al Estado y es la que lo ha mantenido de pie, dado que por medio de ella nuestra naturaleza violenta puede conjugarse para que los individuos podamos establecer alianzas y acuerdos.

La libertad que el individuo profesa ejercer no es más que una mera ilusión que el Estado proclama como derecho inherente de sus ciudadanos y, por lo tanto, es su deber salvaguardarlo y garantizarlo como si fuera propiedad privada del individuo. A decir verdad, es una fantasía para hacerle sentir al ciudadano que algo le pertenece, pero es una libertad banal, efímera, una simple sensación de estar arrojado al mundo, abandonado y despojado de humanidad. El hombre y su devenir dentro del mundo de los hombres se encuentra inmerso en una compleja red de relaciones y correlaciones que están fuera de sus posibilidades para manejarlas y manipularlas, que, como individuo “libre”, no puede ejercer, salvo que sus acciones estén bajo normativa y no sean significativas (Revueltas, 1986). Las relaciones interpersonales se vuelven entre ellas redes de consumo y de obtención de beneficios, donde el otro es visto y tratado como un objeto al que se le puede sacar provecho. Sin duda, nuestras relaciones humanas están ya prostituidas.

La razón, nos dicen Adorno y Horkheimer: “es la instancia del pensamiento calculador que organiza el mundo para los fines de la autoconservación y no conoce otra función que no sea la

de convertir el objeto, de mero material sensible, en material de dominio” (1994, p. 131). Para Adorno no hay coincidencia entre razón y realidad, dado que las contradicciones de la sociedad no puedan arrancarse de raíz mediante el pensamiento, justamente esta identidad razón-realidad es la que desata imposición, dominio y violencia. La identificación trae consigo violencia y sufrimiento y esta es una realidad que surge de la razón; la racionalidad entonces no conduce a la libertad ni al progreso como se visualizaba en la Ilustración. Desde esta perspectiva, Adorno afirma que a través del pensamiento no se pueden hacer a un lado las contradicciones de la sociedad, por lo tanto, entiende que no hay coincidencia entre razón y realidad.

La realidad mantendrá el carácter contradictorio de la dialéctica justamente porque dicha contradicción es propia de la razón humana y, además, la contradicción real existe como tal. En *Dialéctica de la Ilustración* (1994), nuestros filósofos de la Escuela de Frankfurt entienden que, si bien la razón ha sido un instrumento de dominio y debido a esto también se ha cosificado, aún mantiene su capacidad emancipadora y reflexiva, es decir, existe la posibilidad de que el pensamiento como “naturaleza olvidada de sí” reflexione sobre su propio olvido, se oponga al dominio y se convierta en un “instrumento de reconciliación”.

A manera de conclusión, puedo decir que la razón siempre ha sido un instrumento de barbarie y todo artificio humano como expresión creadora de la razón inicia destruyendo un algo (la naturaleza) para construir un otro (la cultura). Si partimos del principio físico de la conservación de la materia “la materia no se crea ni se destruye sólo se transforma”, y apelando a lo ya expuesto en este artículo, reitero que la violencia originaria del hombre no desaparecerá por más que se le quiera eliminar, porque ésta se encuentra depositada en la razón, motivo por el cual ha sido empleada como un instrumento de dominación y destrucción. Sin embargo, la razón no solo viste el traje de la violencia, también se pone de gala cuando es crítica de sí y puede frenar su agresión. La razón es dialéctica, y así como se conduce por los terrenos de la pulsión de muerte, de igual forma se pasea por los campos de la pulsión de vida y, por lo tanto,

es posible redimir nuestra historia y transformar los modos en los que hemos procedido como humanidad.

Referencias

- Adorno, T. W. (1993). *Consignas*. Amorrortu.
- Benjamin, W. (2001) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Taurus.
- Freud, S. (1999). *El malestar en la cultura*. Biblioteca Nueva.
- Gallegos, E. G. (2011). "Violencia, liberación y política: entre Rousseau, Hobbes y Benjamin". *XVI Congreso Internacional de Filosofía*, pp. 1925- 1927. Asociación Filosófica de México.
- Hobbes, T. (2017). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría Crítica*. Amarrortu.
- _____ (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Editorial Sur.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1994). *Dialéctica de la ilustración*. Trotta.
- Nietzsche, F. (2004). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza.
- Revueltas, J. (1986). *Dialéctica de la conciencia*. Ediciones Era.
- Schmitt, C. (2002). *El Leviathan. En la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Struhart & Cía.