

## Sobre la política freudiana: la masa como formación inconsciente transindividual<sup>1</sup>

*On Freudian Politics: The Mass as a Transindividual Unconscious Formation*

Etienne Balibar\* ; Nicol A. Barria-Asenjo\*\*

\*Université de Paris Nanterre, Francia  
etiennebalibar@orange.fr

\*\*Departamento de Ciencias Sociales, Universidad de los Lagos, Chile  
nicol.barriaasenjo99@gmail.com

### Resumen

El presente texto es una ramificación, de una investigación titulada previamente: “Filosofías de lo transindividual: Spinoza, Marx, Freud”. En este documento se recogen los elementos de un curso impartido en 2004 y 2005 en las Universidades de París X Nanterre (seminario *Antropología y Política*, en colaboración con Bertrand Ogilvie) y la Universidad de California, Irvine (*Énfasis en Teoría Crítica*), así como comunicaciones posteriores en la EHESS y la Universidad de París VII. La relevancia de este texto reside en el significado y los posibles usos en filosofía, política y ciencias sociales de la categoría de lo ‘transindividual’.

**Palabras clave:** Freud, transindividual, psicología de las masas, análisis del yo, psicoanálisis.

### Abstract

The present text is a branch of a research previously titled: “Philosophies of the transindividual: Spinoza, Marx, Freud.” This document includes the elements of a course taught in 2004 and 2005 at the Universities of Paris X Nanterre (seminar *Anthropology and Politics*, in collaboration with Bertrand Ogilvie) and the University of California, Irvine (*Emphasis on*

---

<sup>1</sup> Contribución al Coloquio “Spinoza político y la filosofía”, en honor del profesor Gerasimos Vocos, Universidad Aristóteles de Salónica, 20 de junio de 2017.



Received: 22/07/2023. Final version: 15/12/2023

eISSN 0719-4242 – © 2023 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



*Critical Theory*), as well as subsequent communications at the EHESS and the University of Paris VII. The relevance of this text lies in the meaning and possible uses in philosophy, politics and social sciences of the category of the 'transindividual'.

**Keywords:** Freud, transindividual, mass psychology, analysis of the self, psychoanalysis.

## 1. Introducción

El presente texto sustituye al que se había anunciado anteriormente bajo el título "Filosofías de lo transindividual: Spinoza, Marx, Freud", el cual, no pude finalizar en el tiempo disponible. Sin embargo, conserva la introducción general que da el sentido a la empresa. La parte principal corresponde a lo que normalmente habría sido (de forma más reducida) la tercera parte de mi presentación en el plan inicial. Recoge los elementos de un curso impartido en 2004 y 2005 en las Universidades de París X Nanterre (seminario *Antropología y Política*, en colaboración con Bertrand Ogilvie) y la Universidad de California, Irvine (*Énfasis en Teoría Crítica*), así como comunicaciones posteriores en la EHESS y la Universidad de París VII.

El ensayo que presenté en 1993 en la reunión anual de Het Spinozahuis en Rijnsburg, publicado posteriormente como "Spinoza: from individuality to transindividuality", parece haber sido en parte responsable de un interés sostenido, en varios idiomas, por el significado y los posibles usos en filosofía, política y ciencias sociales de la categoría de lo 'transindividual'. Esto se debió en particular, creo, a la conexión que establecí entre una característica fundamental del pensamiento de Spinoza que lo distingue en la historia de la ontología clásica, ya identificada con otro nombre por algunos comentaristas (en particular Alexandre Matheron), y la terminología elegida por un filósofo contemporáneo entonces poco conocido y poco reconocido, Gilbert Simondon, que había hecho de ella el eje de su propio sistema, de la cual esperaba una conmoción simultánea de los modos de pensamiento de la naturaleza y de la cultura. La situación ha cambiado considerablemente desde entonces. En primer lugar, porque el pensamiento de Simondon se ha convertido en una 'gran' referencia filosófica, que irradia más allá de las fronteras.

Ello se debe a la publicación póstuma de numerosas obras inéditas, así como a la multiplicación de las discusiones sobre su obra, en cuyo primer plano hay que situar el trabajo de Muriel Combes. En segundo lugar, porque la red de analogías y afinidades entre la idea simondoniana de lo transindividual, centrada en la individuación como categoría ontológica y morfológica, y los objetivos de una filosofía contemporánea del devenir, de la transformación colectiva, de la plasticidad de las instituciones, que cuestiona las oposiciones metafísicas entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad, se ha hecho cada vez más densa. Para Simondon, a diferencia del 'esquema hilemórfico' que domina toda la historia de la filosofía occidental, incluso entre los nominalistas 'críticos' del sustancialismo ontológico, la forma individual no es ni la meta ni el modelo sobre el que se regularía la formación del individuo. Es sólo el resultado inestable (o mejor, el estado 'metaestable', inscrito entre umbrales de

agregación y desagregación) de un proceso que es en sí mismo infinito. Según Simondon, la individuación ocupa siempre un lugar intermedio entre un potencial 'pre-individual' que expresa pero nunca agota, y una superación 'trans-individual' en la que siempre está ya comprometida. Y, por otro lado, hay que pensarla como el estado singular y momentáneo de una relación, o de un conjunto de relaciones tanto internas como externas, cuyos términos no la preexisten, ya que ellos mismos necesitan ser individualizados.

## 2. Desarrollo

Es por estos rasgos transgresores del orden filosófico establecido que había buscado inspiración y apoyo en Simondon en mi intento de releer juntos a Spinoza y Marx (o más bien algo de Spinoza y Marx) bajo el epígrafe de una 'ontología de la relación' (y la primacía ontológica de la relación sobre sus propios términos). Sin perder por ello todo su interés, quisiera explorar paralelamente otra vía, aunque sólo fuera para no dar la impresión -en mi opinión equívoca- de que el transindividuo (o la transindividualidad) constituye el objeto, inequívocamente identificado, en torno al cual se podría reunir ya toda una 'familia' filosófica, mientras que es más bien el nombre programático que cubre una especie de vía negativa fuera de la metafísica del sujeto y de la sustancia, abriéndose a varias posibilidades de interpretación. Pero invocaré dos razones más precisas. La primera es que la concepción de Simondon está atrapada en una antinomia —reconocida en particular por Muriel Combes (1999)— relativa a la idea de naturaleza, que debería permitir pensar a la vez un principio general de evolución (haciendo surgir el orden humano de los órdenes físicos y vitales 'inacabados' que lo preceden) y la disposición a lo colectivo que, específicamente, es inmanente a las relaciones humanas. Cabe preguntarse si no se trata de una simple transposición de la antinomia clásica entre determinismo y libertad, pero en cualquier caso esta antinomia exige una solución crítica. La segunda razón es que Simondon (y más aún sus lectores) se niega a situarse en el terreno de la antropología filosófica para analizar de qué hablamos cuando tratamos las 'relaciones sociales' no simplemente como un doblete del ser común originario, sino como un problema al que diversas sociedades, momentos históricos y configuraciones políticas antagónicas aportan soluciones que siempre permanecen irreductibles a un principio único. Se corre entonces el riesgo de redescubrir, a partir de la individuación pensada como proceso, la antítesis metafísica de lo individual y lo colectivo de la que se había intentado escapar. Y sobre todo, nos falta una mediación crítica entre el discurso de la ontología y el de la política, lo que expone su articulación a fluctuar entre un fundamento normativo y una indeterminación anárquica: *una norma política única, o cualquier norma.*

No concluyo que la idea de una 'ontología de la relación' que yo mismo he estado utilizando sea absurda o inútil -especialmente si se sigue prestando atención a la paradoja que encierra. Pero deduzco que puede ser provechoso, en esta etapa de exploración de una nueva 'gramática' para la filosofía, volver una vez más al examen comparativo de los discursos clásicos que han explorado diferentes maneras de criticar o refundar la antropología filosófica

contraponiendo las oposiciones de lo individual y lo colectivo, o de la existencia particular y la esencia humana universal, para desplegar -en la medida de lo posible- todas las virtualidades de la negación (lo que hace un momento llamé la *vía negativa*).

Esto es lo que quisiera hacer, de manera inevitablemente sumaria, en el ensayo del que esta presentación constituye un esbozo parcial, teniendo en cuenta en particular tres órdenes de consideraciones:

- En primer lugar, todos los filósofos que, en algún momento de su discurso, puede decirse que han prefigurado o iniciado una teorización de la condición humana como condición transindividual, han puesto en práctica un procedimiento de doble rechazo de las ‘abstracciones’ ontológicas que obligan a la antropología a situar la esencia del hombre, bien en el individuo a expensas de la comunidad, bien en el ser social a expensas del individuo. La figura lógica que da impulso a sus investigaciones es, pues, un ni... ni... relativo a términos contrarios, y el problema resultante es saber cuándo y bajo qué forma, con qué función política (o, más generalmente, práctica), habrá que reconstituir una polaridad.
- En segundo lugar, el significado mismo de la discusión y la dirección de la investigación dependen directamente de cómo se construye el paradigma comparativo que se nos lleva a llamar ‘clásico’. En su excelente libro de 2016, *The Politics of Transindividuality*, antes de pasar a Simondon y sus sucesores, Jason Read instituye una escena primitiva que confronta tres discursos ‘críticos’: Spinoza, Hegel y Marx. Lo que tienen en común es que demuestran que la individualidad aislada (imaginada como un ‘imperio en otro imperio’, según la célebre fórmula de Spinoza) es una apariencia producida a los ojos de sus portadores por el funcionamiento de la relación social (y que a su vez le permite funcionar al modo ‘subjetivo’). No estoy en desacuerdo con esta tesis. Sin embargo, si aquí sustituyo a Freud por Hegel, es porque quiero mostrar en todos los autores concernidos la presencia de una determinación específicamente inconsciente, o si se quiere, de un doble fondo en la definición de la relación social. Esto confiere un cierto privilegio a Freud (sin reducir la posición de los otros a la suya), y no puede ser ajeno al hecho de que en Freud la enunciación del doble rechazo es la más explícita —“ni la psicología ni la sociología’ permiten pensar los fenómenos de represión, transferencia e identificación, como indica explícitamente la introducción a *Massenpsychologie und Ich-Analyse*: por eso hay que inventar otra disciplina— (Freud, 1921).
- En tercer lugar, el concepto de ‘rapport’ es esencialmente equívoco en filosofía: tal vez se ‘diga’ de tantas maneras como el ser mismo. Y como decisión metodológica, debemos plantear que la determinación de la relación en general como ‘relación social’ no reduce esta equivocidad, que se trata de desplegar como tal. En particular, no debemos decidir que uno de los protagonistas del debate virtual que estamos instituyendo (Marx en particular, pero también Spinoza o Freud) posee la verdad de lo que es lo ‘social’. En efecto, nuestra hipótesis de trabajo es que lo social o el ser social debe

reducirse a la categoría de la relación (lo que ninguna sociología hace realmente), pero que hay varias maneras de plantear la relación en la época moderna (de las que la ‘no relación’ sigue siendo una modalidad), que es precisamente lo que cubre la idea de lo “transindividual”.

Me gustaría ahora retomar la cuestión punto por punto. Y para la presentación de hoy, puesto que ya he tenido ocasión de hablar de Spinoza y Marx, en términos que creo que al menos algunos de los participantes y oyentes de este coloquio conocen, me centraré en Freud, que representa en mi opinión, no una “síntesis” de los puntos de vista anteriores, sino la mejor manera de abordar lo que tienen en común y lo que los diferencia.

Dentro de la obra de Freud, sigo haciendo una reducción al privilegiar el libro publicado en 1921 (*Psychologie des masses ou analyse du moi*, al que me referiré a partir de ahora, bajo el título abreviado de “Massen”), porque considero que su teoría de la correlación entre la formación del ‘yo’ (o más bien del Ich, que en francés sería el ‘Je’) y la de los ‘grupos’ o ‘masas’ (aquí también importa la traducción : “groupes” o “masses”, respectivamente), constituye el momento clave para superar la oposición entre una “psicología individual” y una psicología ‘colectiva’ (o ‘social’), que afecta a la definición misma del inconsciente. Es lo que propongo llamar el momento de lo transindividual en la obra de Freud. La otra razón por la que me inclino por *Massen* es que se trata de uno de los textos que verdaderamente marcan un punto de inflexión en la historia de la filosofía política, sin el cual, en particular, la configuración político-teórica del siglo XX europeo seguiría siendo ininteligible. A su manera, como Lenin, Weber, Arendt o Schmitt, Freud también expone en *Massen* un ‘concepto de lo político’. Esta exposición, como he argumentado en otro lugar, está vinculada al hecho de que produjo una ‘crítica de la psicología política’, comparable en muchos aspectos a lo que Marx había producido anteriormente en términos de una ‘crítica de la economía política’, aunque obviamente con resultados totalmente diferentes e incluso opuestos (Balibar, 2011).

Por supuesto, estos dos puntos no son independientes: existe, estoy convencido, una relación de presuposición recíproca entre ellos. Junto con otros, he sostenido que, si la introducción del concepto de inconsciente —y no simplemente de un inconsciente de lo político, como escribió Pierre Kaufmann en lo que sigue siendo un excelente libro (Kaufmann, 1979)—.

Si bien el inconsciente transforma radicalmente nuestra comprensión del campo político, no es menos cierto lo contrario: la interferencia con lo político no está exenta de tensiones o contradicciones, pero es como tal exigida por la definición del inconsciente, en la medida en que este último, precisamente, no es reducible ni a la psicología individual (incluso revolucionada por la toma en consideración de la represión de las pulsiones sexuales en la constitución del aparato psíquico), ni a la psicología social, es decir, a una interpretación de los fenómenos culturales e institucionales, o de los comportamientos colectivos, en términos de conflictos

pasionales e impulsivos. Se puede hipotetizar que lo que no es ni individual ni social es, precisamente, político, aunque en un sentido a determinar histórica y conceptualmente.

Observaré en primer lugar, formalmente, que todo el texto de Freud puede situarse bajo el signo de las inversiones y de la reversibilidad. Existe una profunda solidaridad entre estas diferentes operaciones, que conciernen a las antítesis categoriales fundadoras de la filosofía, de la política y de la episteme subyacente a las 'ciencias humanas' en cuyo campo la obra de Freud inscribe un contrapunto polémico. Es el caso, en primer lugar, de las antítesis de lo individual y lo colectivo (o lo social), por una parte, y de lo normal y lo patológico, por otra.

Sobre el primer punto, observamos desde el comienzo del texto de Freud una toma de posición prudente pero clara contra la idea de oponer una *Individualpsychologie* y una *Sozial-oder Massenpsychologie*. Esta oposición, según Freud, debe ser superada (y obviamente corresponde al psicoanálisis proporcionar los medios para ello). Pero entonces, el resto del libro, que no está exento de fluctuaciones, muestra que hay básicamente dos maneras de entenderlo. Hay lo que yo llamaría una vía lógicamente débil: la que consiste en mostrar que los fenómenos de la psicología individual y colectiva no son prácticamente separables, que son por el contrario complementarios (como ocurrirá, por ejemplo, en el capítulo X sobre 'la masa y la horda original', la psicología de las 'masas' y la psicología de los 'dirigentes', en la que, por otra parte, hay que señalar que Freud no está muy interesado). Por tanto, sería racional estudiarlas juntas, en el marco de una misma ciencia. Pero más allá de eso, hay una manera lógicamente fuerte de demostrar, mediante una construcción teórica del objeto, que lo individual y lo colectivo forman parte de una estructura única, de la que constituyen polos o funciones que son a su vez reversibles. Este es básicamente el punto de vista que el texto elaborará progresivamente, cuyo punto culminante lo constituye en el capítulo 8 el dibujo y la interpretación del gráfico de la identificación, en la medida en que puede leerse de un modo u otro bien desde la división del sujeto en 'Ich' (sí mismo) e '*Ichideal*' (ideal del sí mismo) hacia la sustitución de un mismo 'objeto exterior' por los objetos en los que se fija la libido en estado de amor, por tanto hacia lo que tienen 'puesto en común' y que los hace indistintos; bien a la inversa, desde la indistinción libidinal hacia la división que ésta induce en el sujeto. Al referirse explícitamente a la idea de que el amor y la hipnosis constituyen 'formaciones de masa por pares' (*Massenbildungen zu zweit*), y que la hipnosis, en particular, no es un término de comparación con la 'masa' porque en realidad es 'idéntica' a ella (o tienen la misma estructura), Freud se prepara para una inversión aún más radical, que se realizará efectivamente en el capítulo final irónicamente titulado *Nachträge*, es decir, secuelas, o suplementos: la que consistirá en presentar la individualización misma como un caso particular de la *Massenbildung* o formación de masas (en la medida en que ésta es evidentemente una 'formación del inconsciente'). Desde la introducción hasta la conclusión del libro, la primacía e incluso la autonomía de la 'psicología individual' han sido anuladas, no a favor de una primacía de lo

social o de lo sociológico, sino a favor de su equivalencia en la dependencia de una misma estructura, digamos transindividual<sup>2</sup>.

Podemos ver aquí la posibilidad de ‘definir’ o ‘caracterizar’ el psicoanálisis, como ciencia, precisamente por esta operación que, como mostraré, tiene una significación política en toda su extensión. Pero antes debemos combinar sus efectos con los de una segunda inversión, no menos decisiva, no menos ‘política’, la que afecta a las categorías de lo normal y lo patológico. Este punto es en principio extremadamente difícil porque, a lo largo de toda su obra, Freud nunca dejó de oscilar entre las diferentes posiciones posibles, que van desde la reanudación del postulado fundador de la medicina positivista según el cual lo patológico es una desviación de lo normal (en particular lo ‘normal’ de la sucesión de los estadios de la libido y de la ‘elección de objeto’ heterosexual) hasta la idea de que lo ‘normal’ es un patológico que se ignora a sí mismo, o incluso hasta la idea de que el psicoanálisis suspende toda distinción de estos ‘valores’. Pero en *Massen* se lleva a cabo una operación extremadamente clara y radical, que va en contra tanto de las representaciones comunes como de la elaboración ‘teórica’ propuesta por Le Bon en el best-seller (constantemente re-editado hasta nuestros días), *La psychologie des foules* de 1895 (traducido al alemán en 1912), del que sin embargo toma prestada toda una fenomenología, pero cuyo sentido invierte por completo. Para Le Bon y los teóricos de la psicología de las multitudes en general, la constitución de multitudes, basada en el ejemplo privilegiado de los movimientos revolucionarios caracterizados por su poder de sugestión y por la creencia de quienes se adhieren a ellos en la ‘omnipotencia de las ideas’, así como por la suspensión de las capacidades morales y racionales, y por tanto por la regresión a un estadio primitivo o infantil, que se ve favorecida por la crisis de las instituciones, así como por diversos factores educativos, sociales y raciales, es un fenómeno patológico por excelencia. Define una patología del orden político, contra la que el Estado y la sociedad deben defenderse.

Para Freud, por el contrario (instruido evidentemente por la experiencia de la Gran Guerra, en la que se justificó y normalizó el desencadenamiento de los instintos criminales), los procesos afectivos y cognitivos que degradan la capacidad de juicio autónomo del sujeto y aniquilan la racionalidad de lo colectivo, cuyo principio vuelve a traer a la identificación como modo de canalización y fijación de la libido, se aplican en primer lugar a las instituciones del orden establecido, de las que toma como ejemplos la Iglesia y el Ejército. Éstas son las verdaderas ‘multitudes primarias’, dice Freud, y no es imposible oír aquí un juego de palabras intra-psicoanalítico: Hay que comprender que, para asistir al surgimiento y desarrollo de un ‘proceso primario’, en el que la asociación de ideas y su investidura por los afectos obedece a las leyes del inconsciente sin salvaguardias ni ‘elaboraciones secundarias’, no hace falta fijarse en los fenómenos sociales y políticos considerados como patológicos, además de criminales, por la racionalidad dominante. Por el contrario, es necesario observar el resorte de la cohesión de las instituciones y la adhesión que suscitan. O más exactamente (y esta idea es aún más

---

<sup>2</sup> Una nota del capítulo IV de la reimpresión de 1923 se defiende de la hipóstasis durkheimiana de ‘sociedad’ de Kelsen.

notable), hay que considerar estas instituciones como mecanismos de defensa contra los fenómenos de desintegración que las amenazan siempre desde el interior, y contra los cuales deben movilizar permanentemente las potencias del pensamiento y de la afectividad inconsciente, que son sin embargo fundamentalmente de la misma naturaleza. En el capítulo 5 de *Massen*, Freud identifica estos fenómenos de manera muy precisa: para el Ejército, cita el pánico o la estampida, y para la Iglesia, el sectarismo o la intolerancia. Así, el ejército aparece como esa organización tejida de libido que resiste al pánico (a menos que ceda a él), del mismo modo que la Iglesia aparece como esa organización que resiste a la intolerancia (a menos que ceda a ella). Esta inversión es políticamente crucial, porque a la vez que deconstruye las ideologías del orden y el desorden, introduce en el corazón de la política una dimensión fundamentalmente impolítica, fuera de la cual el concepto de política está vacío. La política es una violencia que se vuelve contra sí misma, y se da así, de forma más o menos estable y duradera, la figura del orden, de la cohesión. Pero es igualmente crucial psicológicamente porque hace del inconsciente la matriz o el juego de las representaciones y de los afectos, que 'fija' a los individuos en la modalidad de un vínculo colectivo, o de un conformismo colectivo, o por el contrario los precipita en lo incontrolable de un 'desligamiento' subversivo o autodestructivo.

Entre los dos puntos que acabamos de mencionar, en lo que se refiere a las inversiones y reversibilidades investigadas por Freud en *Massen*, existe de hecho una estrecha conexión: pues el juicio de normalidad que procede o se aplica a los individuos está condicionado (en la sociedad moderna en todo caso) por el mantenimiento de una distancia entre la personalidad o la conducta individual y la incorporación a los movimientos de masas, y a la inversa, las instituciones y situaciones sociales se juzgan normales o patológicas según favorezcan o supriman la distancia entre el individuo y la colectividad. La oposición de los dos polos de la psicología es una ficción mantenida por un orden social que, en última instancia, se basa en su indistinción. Antes de llegar a la conclusión de una tercera inversión, o al menos de una tercera ambivalencia, la que afecta a la noción de 'regresión', puedo detenerme un momento en los desarrollos que se basan en esta doble subversión de las antítesis recibidas (que estoy tentado de llamar 'burguesas'): la que suspende la distinción de lo individual y lo colectivo en favor de una estructura transindividual, y la que suspende la oposición de lo normal y lo patológico en favor de un proceso primario que los ordena a ambos como modos de existencia relativos y relacionales. Lo haré en dos etapas, siguiendo los desarrollos centrales del texto, aunque necesariamente de forma muy abreviada y esquemática. En primer lugar, examinaré el significado de las 'fenomenologías' propuestas por Freud en relación con el ejército y la iglesia, y después examinaré el impacto de la ontología de la relación construida por Freud a través del esquema de la identificación sobre la problemática de la individualización o autonomía del individuo.

Es, evidentemente, a nivel de estas descripciones e interpretaciones del funcionamiento de los grandes aparatos del Estado que son el Ejército y la Iglesia, donde la indistinción del registro político y del registro psicoanalítico aparece más inmediatamente. Acabo de mencionar ejemplos, pero es evidente que ahora debemos volver sobre esta calificación. El ejército y la

iglesia no pueden ser meros ejemplos, aunque sea posible considerarlos como tipos o modelos según los cuales se pueden describir obviamente otras instituciones (por ejemplo, el partido político), porque su carácter “artificial” (*künstlich*), paradójicamente combinado con un ‘alto grado de organización’ y estabilidad, se basa tanto en una coacción externa (*äusser Zwang*) como en una vinculación libidinal o ‘estructura vinculante libidinal’ (*libidinöse Struktur, Libidobindungen*). Por tanto, también se basa en la combinación sobredeterminada de una necesidad y una elección, o de una adhesión y una adherencia, que sólo puede provenir de una historia. Situando esta discusión en su contexto, el de la disolución del Imperio austro-húngaro bajo el efecto de la guerra y de sus propias tensiones sociales internas, es difícil no suponer que esta combinación tiene el sentido de describir la articulación de los dos ‘pilares’ del Estado, o del Estado de un determinado tipo autoritario. Incluso nombra metonímicamente al Estado. En la terminología de Althusser (que evidentemente se inspiró mucho en este texto de Freud), podríamos decir que el Ejército y la Iglesia constituyen dos grandes ‘aparatos ideológicos del Estado’ cuyo resorte interno es la estructura libidinal del amor al ‘líder’ real o imaginario (*Führer*), o mejor aún, juntos forman lo que habría que llamar en singular, el aparato ideológico del Estado, cuyos resortes son esencialmente inconscientes, aunque sean visibles a la vista.

Pero entonces no puede dejar de plantearse la cuestión de por qué Freud elude la referencia al Estado como tal, cuando todo su análisis lo presupone, contribuyendo así a la posibilidad de ‘despolitizar’ su análisis de lo político -al menos a los ojos de aquellos para quienes el concepto de lo político es indisoluble de una referencia al Estado. Una primera posibilidad, siempre en terminología althusseriana, consistiría en sugerir que el Estado debe ser visto aquí como una ‘causa ausente’, que actúa por sustitución, cuyos efectos son observables en el campo de los fenómenos psíquicos, pero cuyo origen histórico es como tal exterior a él. La posibilidad opuesta consiste en ver en la construcción freudiana de la institución una artimaña, evitando tocar lo que es al mismo tiempo el objeto de un dilema violento, sobre el que los psicoanalistas están divididos (el Estado o la Revolución), pero al mismo tiempo arrojando luz sobre ese fundamento impolítico de toda política al que me refería más arriba, y que tanto los partidarios como los detractores de la estabilidad del Estado sólo pueden ignorar, aunque sigan “caminos” prescritos por el inconsciente, los del Edipo que lleva a “elegir”, con una elección evidentemente constreñida, entre el amor excesivo del padre (o de uno de sus sustitutos ideales) y su detestación (aunque sea en nombre de la fraternidad) Por último, una tercera posibilidad, que participa de las dos anteriores pero desplaza la apuesta, consiste en suponer que Freud, en realidad, busca la manera de pensar la diferencia entre los distintos tipos de Estado, no sólo en la medida en que gobiernan a las poblaciones, sino en la medida en que las organizan, por medio del psicoanálisis. Notemos, sin poder insistir<sup>3</sup> en ello aquí, que es en esta incertidumbre donde se insertará la objeción de Kelsen, la de haberse ocupado del Estado, o

<sup>3</sup> He intentado ocuparme de esto en otro lugar, sobre las circunstancias de la ‘invención del superyó’ en *Das Ich und das Es* de 1923 (véase Freud, 1923, ‘Sujeto ciudadano’).

de su capacidad 'normativa', elipsando la especificidad del derecho, que es a la vez coacción e idealidad, en la construcción de la institución - objeción que Freud no podrá ignorar, pero cuyo alcance sabrá desplazar en la dirección de un análisis de los resortes inconscientes de la adhesión a la coacción. Por el momento, si nos quedamos con *Massen*, con su causa ausente o su punto de fuga, se pueden evocar varias características estructurales positivas y negativas. Me limitaré a señalarlas.

La primera, que se repite constantemente a lo largo del texto, se refiere a la doble modalidad de identificaciones que abarca el uso extensivo (pero inmediatamente problematizado) de la palabra 'líder'. En el caso (y tipo) del ejército, el jefe es 'real', o más bien está vivo, visible, aunque la inversión libidinal en él sea fantasmática, y esta realidad viva, que uno está tentado de llamar encarnación, colorea también las pruebas de amor que los miembros de la muchedumbre militar esperan de él, juntos y por separado (*omnes et singulatim*). En el caso (y tipo) de la Iglesia (que Freud nos dice explícitamente que es la Iglesia católica), el 'jefe' verdadero, es decir, místico, que no es el Papa sino Cristo, es una 'idea', es decir, es imaginario, o más exactamente está muerto (un muerto representado como portador de la vida misma de los vivos), y esta modalidad colorea también la modalidad fantasmática del vínculo libidinal, que implica sublimación o desexualización. En definitiva, lo que aparece por encima de todo es la división intrínseca de la idea de 'objeto' o 'modelo' de las identificaciones (Freud utiliza el término *Vorbild*). Si no estamos hablando de identificaciones, que pueden encontrarse a diferentes escalas y en diferentes contextos, en diferentes estadios de cristalización y diferentes grados de estabilidad (de las que Freud, en el resto del texto, da diferentes ejemplos), sino de la identificación en singular, como estructura o mecanismo constitutivo de la vida social, que tiene como correlato la constitución de 'yoes' individuales, a la vez autonomizados e interdependientes (como lo han sido desde el principio en la estructura familiar), vemos que la identificación requiere tanto de la modalidad 'real' como de la 'ideal', ambas inscritas en el campo de la fantasía. Es su complementariedad la que contiene la eficacia del vínculo al que Freud da el nombre genérico de 'masa'.

Pero del mismo modo, en segundo lugar, la exposición de Freud, con su sucesión de ejemplos, contiene otras elisiones sorprendentes. Una de ellas es la de no reconocer que las multitudes, o algunas de ellas (la Iglesia más que el ejército), no sólo se basan en una puesta en común de la inversión libidinal, sino que, en efecto, son sexuadas, construidas sobre un uso interno o externo de la diferencia de género. Freud es sorprendentemente evasivo en este punto, lo que también confiere un carácter de negación a la forma en que expone la homosexualidad constitutiva de las instituciones que describe sin nombrarla nunca como tal. Del mismo modo, es evasivo sobre el hecho de que las propias identificaciones de las que habla, a través del ejército y la iglesia, no son sólo identificaciones con un modelo positivo, sino también identificaciones negativas a través del rechazo y la exclusión del otro, el enemigo o el cuerpo extraño, en otras palabras, a través del odio y no sólo a través del amor (un punto que Spinoza, por el contrario, subraya sistemáticamente). A menos que consideremos que tenemos una referencia implícita a esta ambivalencia en la articulación "impolítica" de lo normal y

lo patológico, que ya he mencionado, y que afloraría en los fenómenos de disolución, pánico e intolerancia religiosa, y permanecería ‘normalmente’ oculta por la eficacia de un mecanismo de defensa. También se puede sugerir que todas estas cuestiones, aunque eludidas por el propio Freud, son abiertas por su análisis, lo que equivale a conferirle la potencialidad de un programa de trabajo.

Paso ahora, todavía muy esquemáticamente, a una segunda serie de cuestiones, las que he vinculado a la idea de una ontología de la relación, o de una elaboración específicamente freudiana de la ontología de la relación. Se trata también, por supuesto, de una antropología (no ‘científica’, sino filosófica), y si seguimos mi argumentación, diremos que esta antropología (como las de Hobbes, Spinoza o Marx) es en parte política. Pero lo que nos importa ahora es tratar de precisar su originalidad en el tratamiento de categorías que son tradicionalmente las de la ontología. Diré aquí dos cosas.

Brevemente (lamentándolo) sobre la primera. Contrariamente a las apariencias, el punto de vista de Freud no es ‘individualista’, pero tampoco es ‘holista’. No postula ninguna pre-existencia, ninguna eminencia del ‘todo’ sobre los individuos. Podemos incluso suponer, volviendo una vez más a esta cara impolítica de lo político que representa la amenaza constitutiva de la disolución, que es necesario conjurar, mediante una identificación reiterada que Freud proporciona los medios para comprender, aquello que permite la representación fantasmática del “todo” dado del cuerpo social o del cuerpo político, ya sea como pueblo, como raza o como fraternidad, a saber, la exclusión del cuerpo extraño. Pero los elementos que entran en la construcción del todo, o que producen un efecto totalizador, no son directamente los “individuos”, son los afectos de los individuos, ligados a “representaciones” de lo que los hace semejantes y desemejantes, es decir, son las relaciones de los individuos, que se dan al mismo tiempo que ellos, o son uno con ellos, aunque los dividan tanto como los unen. Aquí Freud está sorprendentemente cerca de Spinoza, y en menor grado de Marx: La sociedad de la que habla no es una composición de individuos, es una composición de relaciones -y es también en este sentido que podemos leer las repetidas afirmaciones, aparentemente de carácter tautológico, según las cuales la única fuerza que puede unir a los hombres en sociedad debe ser del orden del ‘enlace’, o Eros. Y para ello -este es el sentido mismo del gráfico del final del capítulo 8- las relaciones deben conjugarse entre sí según el esquema de una doble mimesis, funcionando tanto horizontalmente (como identificaciones de los sujetos entre sí, identificaciones a sus ‘semejantes’, o mejor identificaciones que proyectan una semejanza imaginaria) como verticalmente (aunque, paradójicamente, el gráfico trazado por Freud, El poder de atracción y de sugestión de este modelo induce, por un efecto de retorno, la *Spaltung* del sujeto en *Ich* e *Idealich*, que son a la vez él y otro que él, o mejor, como dirá Lacan en su comentario (Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis) ‘en ti más que tú’).

Dejaré de lado aquí las analogías y diferencias que esta articulación doblemente mimética que forma la estructura de la identificación (en la que en verdad ningún aspecto precede al otro, aunque a efectos de una teoría cuasi narrativa, Freud ‘genera’ toda la estructura a partir de la relación vertical, es decir, de la descendencia, en todos los sentidos de la palabra, lo

que le permite además insertar el esquema edípico dentro del esquema de la identificación), conlleva con las construcciones clásicas del ‘contrato social’. E insistiré en una última consecuencia. Precisamente porque no es ni individualista ni holista, el esquema freudiano abre simétricamente la doble cuestión de las modalidades de la totalización y de las modalidades de la individualización (más que de la individuación, porque no estamos aquí en el plano biológico, sino en el de las condiciones psíquicas de la autonomización social).

Estas dos cuestiones son simétricas, pero no son inmediatamente inversas la una de la otra. Forman parte de una tipología de los efectos de estructura, que es una tipología de las variantes del ser en relación, tal como el psicoanálisis nos permite interpretarlas. El cuadro se ofrece, muy rápida pero completamente, en el último capítulo titulado *Nachträge*, donde Freud designa todas las modalidades del ser en relación, y por tanto del ser en absoluto (en el sentido psíquico del término), como *Massenbildungen*, formaciones del inconsciente (o, dice, del ‘síntoma’) que son formaciones ‘en masa’. Su tipología sigue un criterio aparentemente aritmético, y recuerda mucho a las descripciones de Simmel en el período precedente, en la medida en que hace de la elucidación de las ‘parejas’ y de su modalidad de ‘enlace’ (o de su eros propiamente dicho) el eje de toda la construcción. Existen, como sabemos, cuatro tipos de ‘masas’. La ‘masa con muchos’ (*zu vielen*, es decir, formalmente más de tres, pero de hecho un número indefinido de participantes cuya libido está fijada en el mismo objeto que viene para todos ellos ‘en lugar del ideal del yo’), es la masa institucional compuesta o en descomposición. Luego están las ‘dos masas’ (*Masse zu zweit*), cuyo principio es antitético: por un lado la relación amorosa, por otro la relación hipnótica, cuya disociación permite interpretar la presencia, tanto en el funcionamiento mismo de las instituciones como en las circunstancias de la existencia individual, de dos grandes principios que corresponden al menos indirectamente a la dualidad intrínseca del ‘modelo’ identificatorio: por un lado (es el linaje del ‘amor’) lo que Freud llama la sobrevaloración del objeto (o la negación de sus defectos), por otro (es el linaje de la ‘hipnosis’) la suspensión del juicio de realidad, o mejor: la ‘delegación’ en el otro (el jefe ‘real’, hipnotizador de las masas, pero también la ‘idea’ o el ‘principio’, de ahí la ideología, religiosa o no) del juicio de realidad, al que el sujeto renuncia por sí mismo instalando la verdad en el otro.

Y por último, y esto es evidentemente lo más notable, está lo que Freud llama la “masa a uno” (*Masse zu eins, Einsamkeit*), es decir el individuo, no como ‘dado’, sino como efecto e incluso, como podemos ver, efecto aleatorio, intrínsecamente frágil, de una cierta modalidad de las relaciones precedentes que “aisla” entre sí a quienes las soportan. Esta idea había sido enunciada desde el principio, al comienzo del texto, y reaparece al final de una manera ya “fundada”, pero también con una variante extremadamente significativa, y que podemos considerar como el índice de una dificultad residual (o tal vez dirimente) dentro de la construcción freudiana. Para este aislamiento, que es en sí mismo un fenómeno de relación, y una función de la ‘masa’, Freud necesita modelos experimentales, incluso generalizados, que pongan de manifiesto su modalidad vivida. La introducción de Massen cita, aunque con prudencia, el autismo de Bleuler, mientras que la conclusión se refiere a la neurosis que es -podríamos

decir, la lección más inmediata del psicoanálisis- nuestra condición común. Pero, en realidad, ¡no son la misma cosa! Un modelo ‘autista’ sugiere que la relación de la individualidad con la masa, a través de la relación afectiva, es esencialmente negativa o incluso destructiva. Describe no sólo una sustracción, sino un desarraigo (y en primer lugar un desarraigo del lenguaje). Obliga a volver a una oposición de lo ‘normal’ y lo ‘patológico’, bien porque el polo de lo patológico se asigna al individuo, bien porque, de manera proyectiva, se asigna a la sociedad o a la institución de la que el individuo es víctima. Pero tiene la ventaja nada desdeñable de sugerir que la violencia extrema es la posibilidad inmanente de los procesos de individualización, en la medida en que ellos mismos son modos de ‘socialización’, del mismo modo que es la posibilidad inmanente de los procesos de agregación o ‘grupales’. Por el contrario, un modelo ‘neurótico’ (el favorecido en última instancia por Freud) sugiere, no una positividad del ser-en-relación individualizado -no creo que haya nunca ninguna ‘positividad’ en Freud, a diferencia sin duda de sus sucesores en la psicología del yo-, sino una ambivalencia o ‘incertidumbre’ esencial, tanto afectiva como representacional: lo que llamaré aquí como en otras partes un malestar del sujeto, correlativo del ‘malestar de la civilización’ misma, o de la educación siempre ya impuesta a las pulsiones por las instituciones, empezando por la familia y terminando por el Estado (a menos que sea al revés).

#### 4. Conclusión

Si, por último, nos planteamos la cuestión -una vez más intrínsecamente política- de cómo ‘pasar’ y ‘volver a pasar’ (pues se trata en principio, para todos los ciudadanos-sujetos de la política moderna que somos, de una oscilación o de una transformación que se produce unas veces en un sentido y otras en el otro, es decir, una nueva reversibilidad) de esta modalidad de existencia relacional constituida por la multitud o el estar en una masa a la otra modalidad, paradójica, constituida por la autonomización o el aislamiento en el seno de la masa, o si se quiere, la línea de fuga en relación con la masa a la que adjuntamos la idea de individualidad ‘autónoma’, parece que se abren dos grandes vías de interpretación. Y en cierto modo ponen en conflicto dentro del texto de Freud los dos desarrollos que constituyen respectivamente su conclusión y su secuela (lo que significa que de hecho dividen y diferencian la conclusión).

Uno es el de la regresión, que da lugar (de hecho en los tres últimos capítulos de Massen) al ‘retorno’ de Tótem y Tabú en el marco de la teoría de la identificación, no tanto como origen antropológico sino como mecanismo pulsional. Se centra en la idea de que la constitución de las multitudes (incluidas y especialmente aquellas multitudes ‘normalizadas’ que son las instituciones, y en particular las instituciones del Estado) ‘repite’ un escenario arcaico que constituye, precisamente, su dimensión inconsciente. Esta hipótesis, notemos, pone fuertemente el acento en la hipnosis como modelo de la relación de dependencia entre el yo de los sujetos y su ‘ideal yoico’ común, sin duda porque, en la descripción que Freud hace en esta época, la sujeción hipnótica (que caracteriza, distinguiendo a Le Bon, Si no es del orden del odio, es sin embargo del orden del miedo, y el miedo no parece ir bien con el amor - digamos que es más

‘castrante’ que el amor. Pero correlativamente, subraya también el problema de la igualdad entre los sujetos, cuyo modelo sigue siendo el de la ‘reivindicación de igualdad’ (*Gleichheitsforderung*) de los ‘hermanos’ de la horda primitiva. Podemos pensar entonces que, para Freud, según esta hipótesis, las ‘instituciones’ son, si no hordas primitivas (aunque siempre pueden volver a ello, según el correlato ‘degenerativo’ de los esquemas evolutivos), al menos una elaboración secundaria de la fantasía original, en la que -al precio de un aislamiento potencialmente doloroso- la igualdad de los individuos se adquiere mediante la desexualización de la pulsión de muerte o la sublimación de sus componentes violentos y destructivos. Así es como la ciudad ‘gestiona’ la contradicción permanente entre autoridad y anarquía, y reprime (más o menos completamente) la violencia que la constituye. No cabe duda de que el esquema de Freud es, en muchos aspectos, conservador.

La otra vía -que podría llamarse la hipótesis represiva- sólo se explicará plenamente en la obra posterior, *Das Ich und das Es* (1923), donde se introduce la hipótesis del ‘superyó’ como duplicación del ‘ideal del yo’, que es al mismo tiempo un caso límite, y donde, no por casualidad sin duda, como recordé más arriba, no hay ninguna referencia a Tótem y Tabú (ni, de hecho, ninguna argumentación evolutiva, sino sólo un recurso a la historia individual de los sujetos). Es la de una individualización a través de la neurosis, en la medida en que ésta instala al ‘yo’ en el incómodo intermedio de las presiones que ejercen sobre él las pulsiones y el superyó, por tanto, en la alternativa de una represión y una transgresión. Pero, ¿no está ya presente este camino, de manera hueca, o como pregunta, en la forma en que Massen ‘rellenó’ la cuarta de sus ‘cajas’ mediante una *Massenbildung* paradójica que sería la neurosis universal? Sabemos que este camino no se basa tanto en el deseo de sometimiento o servidumbre voluntaria como en la culpa como necesidad o exigencia de castigo ilimitado (*Strafbedürfnis*)<sup>4</sup>. Puede que la cuestión de la igualdad no se elimine, pero está claramente subordinada a la de la singularidad. Pues es de manera singular como cada individuo (es decir, cada neurótico) está llamado a “gestionar” o a “negociar” su culpabilidad inconsciente procedente de una historia (o de una infancia) irreductible a cualquier otra, en el curso de la cual ha interiorizado los mandatos represivos de la ley y de la institución, aunque el principio sea el mismo para todos. No hay menos violencia, sin duda, en la hipótesis represiva que en la regresiva, pero su vector no está orientado en la misma dirección. Tal vez se podría sugerir, en definitiva, que Freud utiliza la hipótesis regresiva para explicar cómo los individuos renuncian a su autonomía fusionándose con las instituciones y la masa, mientras que utiliza la hipótesis represiva para explicar cómo se vuelven relativamente autónomos de la masa para alcanzar la ‘soledad’ (*Einsamkeit*: literalmente ‘ser uno cada vez’, o ‘estar solo cada vez’). Y quizá incluso se podría añadir que lo que actúa en cada uno de estos procesos es siempre la pulsión de muerte, aunque no sea la misma de sus componentes. Nada de esto es muy ‘optimista’, ni siquiera muy ‘progresista’, aunque

<sup>4</sup> Encontrará su pleno desarrollo después de la escritura de Massen, en parte gracias a las objeciones de Kelsen a la incapacidad de Freud para reconocer el tipo específico de coacción jurídica (Balibar, 2011).

hay una diferencia entre invertir la idea de progreso —progreso como regresión— y demostrar su ambivalencia —progreso como malestar— (Canguilhem, 1987).

Lo ideal sería, pues, volver a la comparación con Marx y Spinoza, para preguntarnos si no hay también en ellos -como en todos los grandes analistas del trans-individual, un momento ‘excesivo’, en el que la cuestión de una figura (ya sea histórica, psíquica o ética) cuyo estatuto oscila entre el de un caso límite, en el que el trans-individual es de algún modo ‘simplificado’, y el de una línea de fuga, en la que el funcionamiento del trans-individual es ‘simplificado’, (ya sea histórico, psíquico o ético) cuyo estatus oscila entre el de un caso límite, en el que el trans-individuo se ‘simplifica’ de algún modo, y el de una línea de fuga, en la que el funcionamiento de la ‘relación social’ se invierte de algún modo o se vuelve contra sí mismo: el ‘comunismo’ en Marx, la ‘neurosis’ en Freud, la ‘sabiduría’ o el ‘tercer tipo de conocimiento’ en Spinoza. Su extrema heterogeneidad atestiguaría aún, si fuera necesario, la dispersión antropológica a la que corresponden las figuras (o invenciones) que he llamado ‘clásicas’ de la idea de trans-individualidad, que sin embargo cumple en todos estos autores una función crítica con respecto a la metafísica del individuo y del género.

### Referencias bibliográficas

- Balibar, É. (2011). L'invention du surmoi Freud et Kelsen 1922. En É. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* (pp. 383-434). Presses Universitaires de France.
- Canguilhem, G. (1987). La décadence de l'idée de progrès. *Revue de Métaphysique et de Morale*, (4), pp. 437-454. <https://www.jstor.org/stable/40902310>
- Combes, M. (1999). *Simondon: individu et collectivité*. PUF.
- Freud, S. (1921). Massenpsychologie und Ich-Analyse. In *Sigmund Freud Studienausgabe. Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion* (Band IX, Chap. I). S. Fischer Verlag.
- Freud, S. (1923). *Das Ich und das Es*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Kaufmann, P. (1979). *L'inconscient du politique*. Presses Universitaires de France.
- Read, J. (2015). *The Politics of Transindividuality*. Brill.