

Un estudio de ponerología política

Diego Julien

Universidad de la República
– Université Paris 8
Vincennes – Saint-Denis

Resumen: El texto que sigue es una presentación sintética de mi tesis doctoral *La société complémentaire. Une étude de ponérologie des populations*. Se trata de un texto de presentación que retoma, en un lenguaje todavía atravesado por la propia investigación, los ejes centrales del trabajo y la manera en que este se sitúa con respecto a ciertas tradiciones críticas de la modernidad política. En este sentido, intentaré proponer el relato del hilo conductor de la argumentación y de los desplazamientos conceptuales esenciales que esta impulsa hoy. Si este texto encuentra su lugar aquí, es porque toca una preocupación que desborda el solo marco académico: la puesta en crisis de la tradición moderna de la *emancipación* en un mundo donde las promesas heredadas de las filosofías de la libertad se ven, cada vez más, fragilizadas, eludidas o capturadas. Lejos de anunciar el fin de esta tradición, este diagnóstico invita a desplazar la mirada: pensar la dominación a partir de la manera en que se inscribe en las subjetividades, los afectos y los lazos de reconocimiento, antes que reducirla a la sola cuestión de las instituciones o de los regímenes jurídicos. Es en esta perspectiva que retomo el término *ponerología*, forjado a partir del griego *poneros* (πονηρός), que designa lo que es ‘malo, nocivo, corrupto o pervertidor’. Es Andrew M. Łobaczewski (2006) quien elabora este concepto a partir de la experiencia de los totalitarismos del siglo XX: la *ponerología* se presenta como una ‘ciencia del mal’ centrada en la génesis de las patologías del poder, en las modalidades de selección de personalidades desviadas en las estructuras dirigentes y en los procesos por los cuales minorías patológicas llegan a dominar a mayorías *no patológicas*. Cruzando esta orientación con la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, así como con ciertos recursos de la clínica psiquiátrica, el texto propone volver a plantear, en un lenguaje que espero accesible, una pregunta simple pero urgente: ¿qué significa aún *emanciparse* cuando los dispositivos de poder no ejercen solo una coacción exterior, sino que capturan y reorientan el deseo de libertad mismo, al tiempo de que esta ya no se presenta como una opción seductora? En este sentido, invito al lector a recibir este texto como una puerta de entrada hacia una obra más vasta, en la cual la crítica de la dominación se articula con una exploración clínica del deseo colectivo contemporáneo.

Introducción¹

Propongo reexaminar la dialéctica del amo y del esclavo en Georg Wilhelm Friedrich Hegel a la luz de la ponerología de Łobaczewski y de la clínica psiquiátrica de Hugo R. Marietan. Quisiera mostrar claramente que la dominación no se sostiene solamente en la voluntad del tirano, sino también en la participación activa de lo que llamo la sociedad complementaria. Retomo la figura clínica del complementario en Marietan (2000) para explicar que la opresión se reproduce a la vez por la negación del reconocimiento y por la cooperación de aquellos que la padecen. Mi objetivo es abrir un recorrido de emancipación que no se limite a suprimir al opresor, sino que apunte a una transformación ética, psicológica y colectiva de los sujetos. Aspiro así a un proceso de individuación y de reconciliación que nos permita superar el binomio opresor/oprimido y pensar la libertad más allá de sus máscaras habituales. En la introducción, sitúo el problema en un mundo donde la opresión ya no tiene un solo rostro: se fragmenta, se vuelve subjetiva y difusa; así, las resistencias se pierden. Propongo entonces reabrir la cuestión de Étienne de La Boétie (1836) con un marco que reúne filosofía, clínica y sociología: la *ponerología* como estudio del mal en su dimensión social, y la noción de *patocracia* como poder de minorías patológicas sostenidas por mayorías. Este marco me permite volver a Hegel para leer la dominación como un circuito de reconocimiento degradado, y desplazar la mirada hacia la *sociedad complementaria*, sin la cual el tirano no se sostiene. De ahí mi apuesta central: la emancipación exige, además de reformas políticas, un trabajo ético y psicológico que transforme los vínculos y desactive la cooperación de los dominados; en lugar de borrar al «opresor», se trata de superar la lógica que los acopla.

¹ Este artículo se inscribe en el marco de la investigación doctoral titulada *La société complémentaire. Une étude de ponérologie des populations*, desarrollada en la Université Paris 8 Vincennes – Saint-Denis, bajo la dirección de Francisco Naishtat. Responsable del proyecto: Diego Julien. Fuente de financiación: autofinanciación (sin financiación institucional).

Dialéctica del amor y de la sombra

Comienzo esta primera parte con una convicción simple, pero decisiva: nadie se construye a sí mismo sin pasar por la mirada del otro.

Comprendo la autoconciencia no como un hecho fijo, sino como un camino conflictivo donde el deseo de reconocimiento nos empuja a pedirle al otro la confirmación de nuestro ser. Por eso la escena inicial no es idílica, sino agónica: en la lucha por el reconocimiento, cada uno busca serlo todo para el otro, y esta exigencia se decide al borde de la vida. Incluso cuando la lucha se resuelve, la asimetría que surge no devuelve la tranquilidad: paradójicamente, quien toma la ventaja no obtiene lo que quería, y quien pierde comienza su transformación.

El amo busca afirmarse sometiendo al otro pero el reconocimiento que recibe no es pleno: proviene de una persona que renunció a su libertad para seguir con vida. Su certeza es entonces frágil e inestable. A la inversa, el esclavo parece condenado a obedecer; sin embargo, el trabajo lo transforma. Al retrasar la satisfacción inmediata y al dar forma a las cosas, descubre en sí una fuerza que el amo no ve. Así llega la inversión decisiva: el vencedor permanece dependiente; el vencido, gracias al trabajo, comienza una formación que eleva su posición. Este punto es central: la libertad no nace de imponer, sino de enfrentar lo que nos limita y resiste, y de aprender a orientar nuestro deseo.

Este desplazamiento abre una vía psicoanalítica que me parece fecunda. Si el reconocimiento dado al amo es frágil, puesto que el otro renegó de su propia persona, el problema es también libidinal: el esclavo desea el reconocimiento del amo, aun al precio de su servidumbre; y el amo necesita la validación del esclavo, aun si está degradada. Comprendo la relación amo-esclavo como una lucha de inconscientes deseantes; en este vínculo, cada persona busca en el otro la confirmación de su falta. Así se entiende por qué la dominación se reproduce incluso cuando la fuerza se detiene: el deseo de ser mirado, escuchado y validado mantiene al sujeto atado. Se entiende también por qué la emancipación no puede pensarse solo como reforma institucional: exige tocar la economía pulsional que sostiene la servidumbre. En Hegel (1939), leo, bajo el vocabulario de la autoconciencia, una escena donde asoma algo no sabido: el deseo de ser reconocido no viene de un yo transparente, sino de una falta que nos excede y se regula en la mirada del otro; por eso la «lucha» y el «trabajo» no son solamente históricos: son también acciones sobre esa zona oscura que el yo no controla. Sigmund Freud (1967 y 1991) ve esa zona como un inconsciente dinámico: un campo de pulsiones, de repeticiones y de proyecciones que organiza el vínculo antes de toda decisión consciente. Así, liberar no quiere decir «llenar» el vacío, sino atravesar fantasmas y re trabajar el deseo para desactivar la adhesión que hace volver la servidumbre. Al prestar atención a esa zona no dicha,

reducimos la compulsión a repetir y ganamos tiempo para responder de otro modo. Ese pequeño intervalo —entre el impulso y la palabra— es el lugar donde el reconocimiento deja de ser una de manda de garantía y se vuelve un encuentro. Y, en ese movimiento, el deseo se ordena sin necesitar un amo que lo sostenga.

La dominación se sostiene en escenas de transferencia: buscamos, en la figura del amo, una promesa de unidad que no puede realizarse. Nombrar la falta, y no negarla, desmonta la lógica del «todo para mí» que alimenta el vínculo asimétrico. Reconocer la proyección, en lugar de repetirla, corta el circuito que hace del otro el soporte de nuestras sombras. Cuando este pasaje de la compulsión a la elaboración se vuelve posible, el vínculo deja de ser captura y se vuelve aprendizaje. Entonces la libertad ya no se confunde con la omnipotencia y adopta una forma más sobria: la de un deseo trabajado que ya no necesita un amo para sostenerse. Este repertorio crítico me obliga a volver a Hegel por otro lado: el de un inconsciente que, sin nombrarse así, actúa en el corazón de la autoconciencia. Cuando releo a Jacques Lacan (1973), no busco psicoanalizar a Hegel, sino mostrar que el reconocimiento pasa por el deseo del Otro: queremos que el Otro nos nombre, nos garantice y nos valide. Esa demanda está, por estructura, fallida. Por eso sostengo que la libertad no consiste en suprimir la falta, sino en atravesar el fantasma que regula nuestro vínculo con el poder. Si el reconocimiento puede, por un momento, colmar esa falta, también puede encadenar al sujeto en un circuito donde el amo funciona como garante simbólico: la fuerza se vuelve inútil cuando el deseo hace el trabajo. La vieja pregunta de La Boétie (1836) recupera entonces su filo: por qué amamos la servidumbre y cómo un pueblo llega a sostener al tirano. No me contento ni con explicaciones naturalistas ni con una racionalidad que habría «elegido mal»; lo que me interesa es la cultura del deseo que transforma la sumisión en pertenencia. Se sigue de ello que romper la servidumbre no exige un gesto titánico, sino el retiro de la investidura libidinal que la sostiene. Con estos elementos, no reduzco la emancipación a un simple intercambio de roles ni a la promesa de un Estado perfecto. La concibo como una práctica sostenida: retirar la demanda de garantía que dirigimos al amo; atravesar el fantasma que lo blinda; y, sobre todo, escuchar al inconsciente que, en sordina, organiza nuestra docilidad. La dialéctica del amo y del esclavo deja de ser una escena lejana y se vuelve una herramienta crítica de la vida común: allí donde busco reconocimiento, corro el riesgo de encontrarme encadenado.

Aquellos que amamos odiar

Parto de una intuición clínica: el vínculo amo-esclavo se parece a una pareja que no va bien. No es solo una dominación externa; es un vínculo llevado por proyecciones psíquicas recíprocas, por deseo de fusión y también de rechazo, por necesidad y por poder. Todo eso ata a los polos presentes en una interdependencia que se refuerza con el tiempo.

Como indica Carl Gustav Jung (1968), la pareja proyecta imágenes de lo femenino (el *Anima*) y de lo masculino (el *Animus*). Mientras la conciencia del yo sale del inconsciente, grandes zonas permanecen aún en la sombra; allí se fijan la compulsión, la idealización y la desilusión. La unión «orgánica» de partida —biológica, ritual, de costumbre— sirve de refugio contra la individuación: refuerza la pertenencia, pero aplanan la diferencia.

Una relación verdaderamente psicológica llega solo cuando esas proyecciones se vuelven conscientes. Este pasaje es arduo, asimétrico, hecho de crisis y de ritmos desiguales de maduración. La clave, según Jung (1968, § 522-523), es atravesar la sombra y dejar que el inconsciente haga su trabajo de transformación.

En este espejo, amo y esclavo no son solo categorías políticas: son como roles psíquicos que se buscan y se fijan mutuamente. Así, la servidumbre se reproduce por adhesión libidinal más que por coacción bruta.

En la parte siguiente, vínculo este marco íntimo con la *ponérologie* de Łobaczewski, en tendida como una ciencia del mal que estudia su génesis a escala de la sociedad. Łobaczewski (2006, pp. 175-178) sostiene que, en sociedades histerizadas —donde la tríada del yo (egoísmo, egocentrismo, egotismo) corroe la responsabilidad y la cohesión—, no se logra distinguir entre una opinión sana y un pensamiento enfermo. En ese clima, se difunden ideas simples y rígidas, se legitiman dirigentes con trastornos de personalidad, y se abre el camino a una patocracia: la dominación sistémica de minorías patológicas sobre mayorías no patológicas. La ponerología invita a mirar estos procesos por la causa, no para excusar, sino para concebir medidas de profilaxis y un control consciente de los elementos patológicos que activan el mal colectivo. Frente a las respuestas clásicas —la *revolución* tentadora—, defiende la necesidad de un saber clínico y político que identifique cómo la psicopatología y la sociedad actúan juntas, y por qué la represión, sin clarificación psicológica, reproduce aquello que pretende combatir.

Pero nada de todo esto se sostiene sin el otro lado: la parte «complementaria». En el plano clínico, Marietan (2009, pp. 271-272) muestra que no se trata simplemente de una «víctima» pasiva, sino de una persona activa. Por falta de integración, busca en el otro lo que le falta. Por su adhesión, valida el abuso. Obtiene su identidad del vínculo. Así, alimenta la dinámica psicopática. A escala colectiva, sostengo que

la «sociedad complementaria» actúa del mismo modo: reconoce la dominación, pero la legitima y la mantiene por deseo de pertenencia, necesidad de sentido y miedo a la inseguridad. Este acuerdo libidinal con el poder transforma a la masa en elemento activo del dispositivo: un engranaje que aporta energía moral, obediencia simbólica y sostén afectivo a la deriva del amo. La complementariedad niega la capacidad de actuar, suprime la autonomía y ofrece una estabilidad ilusoria que enmascara la renuncia.

De allí surge una idea clave: la *ponerización social*, es decir, la patologización progresiva de un cuerpo político. No es un choque brutal; es una deriva continua en la que el suelo ético se desgasta, en la que lógicas psicopáticas entran en las instituciones y en los hábitos, y en la que lo colectivo pierde su inmunidad frente al mal. Cuando la masa se vuelve complementaria del amo, no solo soporta el régimen: facilita su ascenso, desarma anticuerpos culturales y empuja una reorganización del sentido que vuelve normal la excepción. La anatomía del mal colectivo exige entonces una lectura etiológica, y no moralista: detectar factores, encadenamientos y umbrales; distinguir el soporte ideológico de la enfermedad que se le pega; y encontrar puntos sensibles para detener la expansión.

La situación es más sutil que la caricatura de las «masas engañadas». Al comienzo, la histerización social crea un clima de excitación moral y de simplificación de las ideas; en ese marco, militantes doctrinarios, con un pensamiento dogmático y propenso a acusar, reformulan ideologías en clave de caza del adversario y abren el camino a psicópatas más carismáticos. Cuando la patocracia se instala, se pierde el sentido de las palabras, el sentido común flaquea y el saber práctico retrocede. Sin embargo, la experiencia de la historia muestra un rebote: con el tiempo, la mayoría desarrolla una forma de inmunización psicológica y rehace lazos de confianza fuera de la escena oficial, lo que empuja al régimen a maquillarse, moderar la violencia y buscar una coexistencia externa. Ese «equilibrio inestable» no cura: prolonga la enfermedad, exporta su material patológico y transforma la ideología en herramienta de acción externa y de propaganda, mientras que en el interior se mantiene por una ambigüedad de las palabras y por cinismo.

Mi argumento enlaza entonces tres ejes: clínico e individual (el dúo psicópata-complementario como dispositivo de captura del deseo); macrosocial (la patocracia como culminación política de esa dinámica del deseo), y de procesos (la ponerización como degradación que se acumula en el tejido simbólico).

Más que proponer un protocolo cerrado, mi trabajo busca ver cómo se forma este vínculo, y abrir una salida. A partir de la lectura clínica del dúo psicópata-complementario y de su proyección en la vida colectiva, intento describir el ensamblaje: los momentos en que el deseo del complementario se subordina, así como los dispositivos que vuelven legítima la adhesión. En este sentido, la analogía con el

«matrimonio» disfuncional (Jung, 1954, pp. 187-201) ==y su pasaje de la fusión inconsciente a una relación psicológica consciente== me sirve de guía para reconocer puntos de basculación y salidas graduales, tanto en la experiencia individual como en la dinámica de las masas. Así, quiero mostrar que la opresión es un acoplamiento, un circuito de reconocimiento empobrecido donde el amo reina porque encuentra a otro dispuesto a ceder su deseo a cambio de pertenencia.² La emancipación, tal como la entiendo, comienza cuando retiramos la investidura; eso supone devolver sentido al vínculo patológico a partir de un estado de conciencia nuevo en el oprimido-complementario.

Para mí, esta es la gramática de la servidumbre moderna: una topología del deseo que explica por qué, a veces, amamos odiar y, a veces, amamos someternos ==no tanto al tirano concreto como a la promesa de alivio que proyectamos sobre él, y no por él==. Comprender esta lógica de la dominación es la condición de una política de emancipación que no repita la historia del amo con otros nombres. Si la patocracia es una figura de la sombra colectiva, solo una individuación ética y simbólica puede romper el vínculo tóxico y abrir un tiempo en que el reconocimiento, la ley y el deseo dejen de articularse con la servidumbre. La complementariedad social alimenta el ciclo, pero muestra también un punto sensible: sin deseo atado, el engranaje pierde su impulso. Por eso la salida es un desapego progresivo: retirar la investidura para que el vínculo pierda su pegamento libidinal y para que la obediencia ya no se parezca a pertenencia.

² Es importante precisar que mi tesis distingue con rigor dos niveles del vínculo y, por consiguiente, dos niveles de responsabilidad. Por un lado, sostengo que la relación entre el psicópata y el complementario es un acoplamiento buscado por ambos, aunque por razones muy diferentes: la primera, a fin de ejercer un control y de obtener de ello un beneficio libidinal y material; la segunda, para intentar suturar una carencia, encontrar una pertenencia o asegurarse una forma paradójica de estabilidad. En este sentido estructural —el de la constitución del vínculo— hablo de una responsabilidad compartida en la medida en que ambos contribuyen al cierre del dispositivo. Pero de ello no se sigue en modo alguno que la responsabilidad en cuanto al daño producido en el interior del vínculo sea simétrica. Al contrario: en el plano ético-político, la posición del opresor es dominante, organizadora y explotadora, mientras que la del complementario está marcada por la vulnerabilidad, la desintegración y la captura. La iniciativa de la violencia, su intensidad, su direccionalidad y su explotación corresponden de manera desproporcionada al sujeto psicopático o al poder patocrático. Señalar la coparticipación en la formación del vínculo no equivale, por lo tanto, a diluir la asimetría de imputación: el análisis de la complementariedad busca mostrar cómo la patología del vínculo redistribuye el deseo y obstruye la salida, sin por ello borrar que el núcleo de responsabilidad del daño recae fundamentalmente sobre quien instrumentaliza esa vulnerabilidad.

Profecías de la edad de hierro

La opresión no se explica solo por estructuras políticas o económicas; se apoya también en mecanismos inconscientes y afectivos que atan a los dominados al poder. En este sentido, la idea de *sociedad complementaria* funciona como clave: desplaza la atención de la figura visible del tirano hacia el vínculo que lo sostiene, y permite analizar cómo las masas participan activamente en su propia sujeción. Este desplazamiento invita a comprender que la emancipación no se reduce a derrocar al opresor; exige transformar el deseo y los lazos del deseo que hacen posible la servidumbre. El verdadero comienzo de la libertad llega cuando reconozco nuestra complicidad y cuando decido reconfigurarla hacia una emancipación más radical. Al final, trato de mostrar cómo la tensión entre pulsiones de vida y de muerte, señalada por Freud, se proyecta en política y toma forma en experiencias totalitarias. En este marco aparece la figura del Amo, que la psicología analítica de Jung describe como *personalidad-maná*, un arquetipo de poder que, en su forma justa, es capaz de orientar al ciudadano hacia la individuación; pero que, en un clima de mediocridad o de patología, se degrada en caricatura, ya sea como gestor del conformismo, ya sea como tirano patocrático (Kelly, 1993, pp. 175-176). Este último no encarna un horizonte de trascendencia: encarna la sombra del inconsciente colectivo y moviliza a las masas por el miedo y por la proyección del mal sobre un exterior disponible. La sociedad, vuelta «multitud-sin-centro», cede su autonomía y se convierte en el complemento activo del amo, repitiendo a nivel colectivo la lógica de servidumbre que la clínica observa en el vínculo patológico con el psicópata.

Sostengo así que la masa coopera con su propia dominación, adormecida por el deseo de pertenencia y la búsqueda de seguridad. La salida exige, además de reformas institucionales, un trabajo consciente sobre el deseo y sobre el lenguaje, a fin de romper esta complementariedad y permitir una práctica real de emancipación.

Algunas reflexiones pertinentes

Se podría objetar que, en el curso de mi investigación, evito proponer una definición positiva de «la emancipación», como si la ausencia de un modelo sustancial equivaliera a una indeterminación teórica. Sin embargo, esta elección es deliberada. Trato la *emancipación*, ante todo, como una noción negativa en el sentido lógico: una situación de no-esclavitud, de no dominación, la desactivación de un cierto *acoplamiento* entre amo y complementario. En otras palabras, la emancipación no nombra un estado social armonioso ya figurado de antemano, sino la salida progresiva de un régimen de servidumbre política y fundamentalmente psicológica.

Una definición positiva —bajo la forma de un ideal de sociedad reconciliada, de un su jeto por fin *realizado* o de un Estado sustancialmente *justo*— corre el riesgo de reintroducir, por la puerta de la utopía, una nueva norma totalizante y, con ella, de preparar otras formas de captura en nombre mismo de la libertad. En este sentido, permanezco fiel a una lógica de la negatividad, donde la emancipación no consiste en instalarse en un *pleno*, sino en la capacidad de romper lazos de dependencia que se presentaban como naturales, incluso deseables. Se verifica en el retiro de la investidura libidinal que sostiene la dominación, en la posibilidad de decir no a la demanda del amo, antes de toda promesa de un nuevo orden.

Se podría también sostener que mi trabajo carecería de una *antropología explícita* del sujeto, como si fuera indispensable fijar de entrada una esencia o una figura normativa de lo humano para poder pensar la dominación y la emancipación. Mi respuesta es precisamente que no la necesito, y que forzar ese nivel de elaboración nos conduciría a malentendidos y a desvíos respecto del problema que me ocupa aquí. En lugar de definir qué es *el*-sujeto en términos positivos (naturaleza, esencia, *telos*), adopto un mínimo mucho más bruto y operatorio: allí donde hay dominación, allí donde un vínculo se estructura como servidumbre, no hay sujeto emancipado. Punto.

Este criterio negativo —la no-dominación como condición mínima— funciona ya como una antropología en sordina: presupone que el ser humano solo puede ser considerado sujeto en sentido fuerte allí donde no es reducido a objeto, allí donde su capacidad de respuesta y de elaboración no está capturada por un dispositivo de sujeción. Profundizar una antropología sustancial abriría un campo de disputa que excede el alcance de esta investigación y arriesgaría reabsorber la crítica de la dominación en debates ontológicos interminables.

Por último, conviene señalar lo que quizá sea la principal inquietud que puede suscitar una investigación de esta naturaleza: el riesgo de

generalizar de manera indebida, extrapolando pura y simplemente la relación descrita de forma clínica entre psicópata-complementario al vínculo entre tirano-pueblo, lo cual me parece, en efecto, el punto más delicado y que debe ser vigilado de cerca. No sostengo que *el pueblo* sea un gran paciente ni que la masa de los gobernados deba pensarse como un complementario clínico a gran escala. Lo que propongo es otra cosa: una homología estructural, y no una identidad sustancial.³ Cuando retomo el dispositivo psicópata-complementario, lo hago como una matriz de inteligibilidad del vínculo de captura del deseo, no como un diagnóstico psiquiátrico aplicado a poblaciones enteras. En este punto, me apoyo explícitamente en la metodología freudiana de *Psychologie des foules et analyse du moi* (1981), donde Freud extiende al campo colectivo ciertos mecanismos ya estudiados en clínica (identificación, idealización, transferencia libidinal) para comprender cómo una masa se organiza en torno a un jefe.

Mi gesto metodológico es análogo: la figura del psicópata funciona como un tipo ideal para pensar una forma de poder que explota de manera sistemática la vulnerabilidad del otro; la *sociedad complementaria* nombra una posición de deseo capturado, y no una patología esencial del sujeto-pueblo. El riesgo de sobregeneralización existe, pero se asume como un límite a controlar mediante la confrontación con la historia y la sociología, no como un motivo para renunciar a toda traducción clinicopolítica.

Para precisar aun más este punto y evitar malentendidos, es necesario clarificar también el sustrato teórico de la sociedad complementaria. Cuando recurro a la identificación de la masa con el ideal del yo del jefe y al concepto de imitación en Gabriel Tarde (1890), no mezclo simplemente dos antropologías incompatibles ni fundo mi modelo sobre una especie de neo-monadología de individuos sin fisuras. Tomo claramente partido por el eje freudiano: la identificación al ideal del yo presupone una renuncia al objeto del deseo y, con ella, una cesura respecto de sí y de los otros. En otras palabras, la sociedad complementaria solo cobra sentido sobre el fondo de un sujeto dividido, atravesado por la falta y por una economía libidinal susceptible de ser capturada. Tarde no aparece como fundamento último de lo social, sino como un esquema circunscrito que permite pensar la circulación de formas de conducta, creencias y afectos por imitación y contagio. Freud me ofrece la lógica de la escisión y de la investidura; Tarde, una gramática de la difusión. La homología estructural que propongo entre el dispositivo clínico y la escena política pasa precisamente por esta articulación: una masa que se

3 Sería engañoso imaginar una elite de psicópatas sólidamente unificada: la lógica de la psicopatía, centrada en la instrumentalización y la desconfianza, vuelve difícil la constitución de alianzas estables más allá de intereses inmediatos. Esto no excluye, sin embargo, la existencia de ideologías psicopáticas: racionalidades que cosifican al ser humano, lo reducen a un medio, a una variable cuantificada o a un enemigo, y vuelven normal suspender el reconocimiento en nombre de la eficacia, la pureza o la seguridad; por eso pueden difundirse y estructurar dispositivos de dominación sin exigir una coalición personal durable.

suelda de manera horizontal en torno a identificaciones compartidas, al mismo tiempo que se ofrece verticalmente a una figura de autoridad que condensa el ideal del yo. La sociedad complementaria designa así una posición de deseo organizada de forma colectiva, no una psicopatología masiva ni una esencia sustancial del *pueblo*.

Conclusiones

Sostengo que, hoy, a menudo confundimos dignidad con una estima de sí sin medida: al validar todo del mismo modo, sin distinción ni discernimiento, reducimos la fuerza de la verdadera grandeza y la posibilidad de un reconocimiento real. Siguiendo a Friedrich Nietzsche (1898), sin deseo de superarnos permanecemos atrapados en la mediocridad, y, como recuerda Jung, sin el trabajo de integrar la sombra, el inconsciente colectivo se proyecta hacia afuera y alimenta la repetición de la violencia. Por eso la salida de la Edad de Hierro no se concreta en un único gesto ni de inmediato: supone la apertura de un proceso continuo de individuación colectiva que, en lugar de prolongar la servidumbre y la proyección nociva, haga posible una reconciliación más profunda entre el individuo, la comunidad y el Espíritu. Por eso la libertad comienza cuando la dominación y la opresión rompen su obsesión recíproca.

Bibliografía

- De La Boétie, E. (1836). *Discours de la servitude volontaire, ou Le contr'un*. París: Delalain. Recuperado de <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k123153n>
- Freud, S. (1967). *L'interprétation des rêves*. París: PUF.
- (1981). Psychologie des foules et analyse du moi. En A. Bourguignon (Ed.), *Essais de psychanalyse* (pp. 117-218). París: Payot.
- (1991). Le moi et le ça. En J. Laplanche (Ed.), *Œuvres complètes – psychanalyse* (Vol. XVI, 1921-1923, pp. 255-301). París: PUF.
- Hegel, G. W. F. (1939). *La Phénoménologie de l'esprit. Tome I*. París: AubierMontaigne.
- Jung, C. G. (1954). Marriage as a psychological relationship. En G. Adler (Ed.), *Collected Works of C. G. Jung* (Volume 17: Development of Personality, pp. 187-201). Princeton: Princeton University Press.
- (1968). Conscious, unconscious, and individuation. En G. Adler (Ed.), *The Collected Works of C. G. Jung* (Volume 9 (Part 1): Archetypes and the Collective Unconscious, pp. 275-289). Princeton: Princeton University Press.
- Kelly, S. M. (1993). *Individuation and the Absolute: Hegel, Jung, and the Path Toward Wholeness*. Nueva York: Paulist Press.
- Lacan, J. (1973). *Le Séminaire. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. París: Seuil.
- Łobaczewski, A. M. (2006). *Political Ponerology. The Science of Evil, Psychopathy, and the Origins of Totalitarianism*. Grande Prairie: Red Pill Press.
- Marietan, H. R. (2000). El complementario y su psicópata. *Alcmeón. Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica*, 9(3). Recuperado de <https://www.alcmeon.com.ar/9/35/Marietan.htm>
- (2009). *Curso sobre psicopatías. Los extravagantes*. Buenos Aires: Ananké.
- Nietzsche, F. (1898). *Ainsi parlait Zarathoustra: un livre pour tout le monde et personne*. París: Mercure de France. Recuperado de <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1118790>
- Tarde, G. (1890). *Les Lois de l'imitation*. París: Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie. Recuperado de <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k77173k>