



Paranoia política contemporánea, un caso de gnosticismo político

Contemporary Political Paranoia, a Case of Political Gnosticism

Antonio Rivera García*

Universidad Complutense de Madrid
antonio.rivera@pdi.ucm.es

DOI: 10.5281/zenodo.1092719

Recibido: 26/05/2017

Aceptado: 03/11/2017

Resumen: El artículo propone el concepto de *paranoia política* como una categoría muy útil para comprender algunas manifestaciones contemporáneas de las patologías del poder. Para ello se sirve de una perspectiva interdisciplinar; en concreto, del saber proporcionado por el psicoanálisis, la filosofía política, la teología y los estudios literarios o estéticos. El psicoanálisis elaborado por Freud y Lacan permite comprender por qué el sujeto paranoico es un sujeto megalómano e hiper-racional que pretende controlarlo todo. Se trata del sujeto soberano, no sólo adecuado a la sociedad de control definida inicialmente por Deleuze, sino también a una concepción de la filosofía que aspira a la totalidad. Tras abordar la estrecha relación entre paranoia y teoría política conspirativa, el artículo explica por qué la paranoia política contemporánea es un caso de la más radical teología política: el gnosticismo político. Con este último término se hace referencia a una concepción de lo político que reduce al Otro a la condición de enemigo absoluto que ha de ser eliminado. Finalmente se establece una estrecha relación entre la cura de la paranoia política y la asunción de una ontología de la incompletitud.

Abstract: This article puts forward the concept of political paranoia as a useful category to understand some contemporary manifestations of the pathologies of power. For this aim an interdisciplinary approach has been used, namely, the knowledge provided by psychoanalysis, political philosophy, theology and literary or aesthetic studies. Freud's and Lacan's psychoanalysis allows us to understand why the paranoid subject is a megalomaniac and hyper-rational subject who wants to be in control of everything. It is a sovereign subject, who has adapted not only to the Society of Control initially defined by Deleuze, but also to a conception of philosophy that aims for totality. After dealing with the close relationship between paranoia and conspiratorial political theory, the article explains the reason why contemporary political paranoia represents a case of the most radical political theology: political Gnosticism. This term stands for a conception of politics that reduces the Other to the condition of an absolute enemy that needs to be eliminated. Lastly, the article establishes a close link between the cure for political paranoia and the assumption of an ontology of incompleteness.

Palabras clave: paranoia, esquizofrenia, gnosticismo, teología política, conspiración, sociedad de control, soberanía.

Keywords: paranoia, schizophrenia, Gnosticism, political theology, conspiracy, Society of Control, sovereignty.

* Español. Licenciado y doctor en Filosofía. Profesor Titular del Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento. Vicedecano de Posgrado e Investigación de la Facultad de Filosofía de la UCM. Codirector de la revista *Res publica. Revista de Historia de las ideas Políticas*, Subdirector de la *Biblioteca Digital Saavedra Fajardo*, e Investigador Principal 2 del proyecto de I+D+I "Populismo versus republicanismo: el reto político de la segunda globalización" (Referencia: FFI2016-75978-R)

Con el concepto de *paranoia política* nos referimos a una patología de la identidad –una “pasión del ser” la llamaba Lacan¹– propia de sujetos hiper-racionales con tendencia a la megalomanía y a controlarlo todo. Se trata de una pasión muy útil para comprender el fenómeno del poder en sus manifestaciones patológicas. Aparte de iluminar categorías como las del tirano o el déspota, sirve para entender la representación carismática de los populismos, los muy diversos fundamentalismos o los fenómenos que, como los de la nación o pueblo elegido, se hallan estrechamente vinculados a manifestaciones imperialistas.

Canetti sostenía en *Masa y poder* que la paranoia permite explicar la naturaleza del poder, e incluso llegaba a afirmar que paranoico y poderoso son palabras equivalentes², ya que tienen idéntico sentimiento subjetivo sobre su posición³. Quizá sea exagerado afirmar, como hace este literato, que el paranoico constituye la réplica exacta del poderoso. No todo poder debe ser rechazado por principio como patológico. A este respecto parece más acertado identificar, como hacen Deleuze y Guattari, el paranoico y sus perversos con el déspota y sus burócratas, con el conquistador y sus tropas de élite, etc⁴. En cualquier caso pensamos que este concepto de paranoia aplicado a la política posee una gran relevancia en la actualidad. Pues vivimos en un mundo donde los fenómenos populistas⁵ y fundamentalistas adquieren creciente importancia, y donde parece confirmarse la sustitución de la sociedad disciplinaria por la paranoica sociedad de control.

En nuestra exposición de este concepto vamos a movilizar varias esferas de saber: la política, la teología, la estética y el psicoanálisis. Nuestro concepto es el resultado de aplicar una categoría de las dos grandes modalidades de psicosis, paranoia y esquizofrenia, a la política. Al mismo tiempo, nos parece que la paranoia política, por *exasperar* –como hace el populismo

¹ RECALCATI, Massimo. «Paranoia e ambivalenza». FORTI, Simona; REVELLI, Marco (editores), *Paranoia e politica*. Bollati Boringhieri, Torino, 2007, p. 278.

² CANETTI, Elias. *Masa y poder*. Alianza/Muchnik, Madrid, 1983, pp. 444-445.

³ MUSOLINO, Enzo. *Potere e paranoia. Il concetto di potere nell'analisi di Elias Canetti*. Il prato, Saonara, 2008, pp. 87-98.

⁴ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 199.

⁵ ZOJA, Luigi. *Paranoia. La locura que hace la historia*. FCE, Buenos Aires, 2013, p. 472.

contemporáneo— los antagonismos, por ofrecer una visión dualista del orden cósmico-político, resulta convergente con el significado que sobre el gnosticismo político nos proporcionan autores como Eric Voegelin o el gran teórico de la teología política, Carl Schmitt.

El ámbito estético adquiere también gran importancia para este tema porque muchas obras de arte han explorado de forma radical esta patología: las ficciones paranoicas —pensemos, por ejemplo, en las de Orwell, Pynchon, Sábato o Soukurov— penetran en el cerebro de sus criaturas y nos muestran a menudo con mayor claridad los mecanismos de la paranoia que el examen histórico —como el realizado hace unos años por Luigi Zoja— de grandes políticos paranoicos. Se comprende así que Canetti dijera que el Schreber de las *Memorias de un enfermo nervioso* era mucho más significativo que los grandes personajes históricos —los Napoleón, Hitler, Stalin o Pol Pot— para conocer las claves de esta *maldición* del poder.

En relación con el psicoanálisis, Freud y Lacan nos proporcionan agudas observaciones sobre el sujeto paranoico que podemos aplicar directamente a la paranoia política. Sostenía Canetti, a propósito del célebre caso Schreber, que Freud se había equivocado por reducir la paranoia en general a “disposiciones homosexuales reprimidas”. A pesar de este error, algunos aspectos del análisis de Freud, si se complementan con los estudios de Lacan, siguen siendo muy valiosos para entender la paranoia política como patología del poder. La paranoia tiene que ver con el establecimiento de un defectuoso vínculo social, con una malentendida alteridad. Para explicar esta falta, el psicoanálisis, como vamos a comprobar seguidamente, resulta de gran utilidad.

1. Seis notas sobre el sujeto paranoico proporcionadas por el psicoanálisis

Este artículo extiende al ámbito político una categoría inicialmente perteneciente a las patologías mentales. Algo que no resulta raro en la filosofía política contemporánea, y, en especial, en la izquierda lacaniana, en autores como Laclau, Badiou, Žižek, etc. Por este motivo comenzaremos exponiendo las principales notas que, acerca del sujeto paranoico, podemos

extraer del psicoanálisis y que nos parecen más pertinentes para su aplicación en el ámbito político.

(1) Tanto Freud, con la categoría de *ambivalencia*, como Lacan, con la del fundamento paranoico del yo, hacen referencia a una constitución conflictiva, imperfecta, de la identidad del ser humano. Hay ambivalencia, relación compleja de amor-odio, allí donde se impone la Ley o la cultura, que, si bien nos humaniza, nos obliga a renunciar al goce pulsional. Esta renuncia tiene un carácter doloroso y deja huella en el inconsciente.

Para Lacan, casi obsesionado con el “Je est un Autre” de Rimbaud, la identidad no se entiende sin la alteridad, sin el Otro especular que es amado de forma narcisista como ideal. El Yo surge de la unión conflictiva entre la fragmentación esquizofrénica del cuerpo real y la unidad narcisista del Yo ideal. Con este último, con el Yo ideal que deseo pero que nunca podrá dejar de ser Otro, con el que nunca me fusionaré completamente, el sujeto mantiene una relación erótica de rivalidad, una relación erótico-agresiva. Según Lacan, sólo el loco –el paranoico– salva esta tensión y logra acceder a la integración especular idealizada, a la identificación absoluta del cuerpo real con el Yo Ideal. Es decir, la paranoia no tiene que ver con la pérdida de la identidad del yo, sino con una *identidad sin divisiones*⁶. Lacan dice a este respecto que, “si un hombre que se cree rey es un loco, no lo es menos un rey que se cree rey”⁷. Con paranoia política nos referimos entonces a los fenómenos políticos de compacidad, de representación política perfecta, o a la creencia errónea e incorregible de que resulta posible representar sin resto la verdad, la justicia, el espíritu y la voluntad de todo un pueblo. Paranoia política se da cuando se cierra la brecha, la diferenciación, insuperable entre la particularidad y la universalidad, entre el representante político y lo representado, y entramos en el universo de la *compacidad*⁸.

(2) Para Freud, el modelo simbólicamente más adecuado para sostener la identidad es la represión. Ciertamente, la represión significa que deja de ser

⁶ RECALCATI, Massimo. «Paranoia e ambivalenza», p. 270.

⁷ LACAN, Jacques. «Acerca de la causalidad psíquica». En LACAN, Jacques, *Escritos 1*. Siglo XXI, México, 1984, p. 161.

⁸ VOEGELIN, Eric. *Hitler et les allemands*. Seuil, Paris, 2003, p. 216. Cfr. ABENSOUR, Miguel. *De la compacité. Architectures et régimes totalitaires*. Sens & Tonka, Paris, 1997.

consciente todo aquello que resulta incompatible con la representación ideal que tiene el propio sujeto de sí mismo. Ahora bien, en condiciones normales el sujeto no se separa radicalmente –como sucede en la paranoia– de lo reprimido, ya que esto último retorna bajo formas lingüísticas cifradas (sueño, lapsus, acto fallido, síntoma) que obligan a su integración simbólica, es decir, a reconocer como propio lo que el sujeto había alejado de sí como impropio.

En cambio, la paranoia es una *estrategia* o un trabajo de defensa de la identidad de carácter *patológico* porque el sujeto se limita a expulsar, a proyectar hacia fuera, lo que no puede soportar de sí mismo. Para el paranoico, el conflicto nunca está dentro sino fuera. Tiene así lugar la abolición de toda continuidad entre el ser del sujeto, su identidad, y aquello que lo amenaza. Este esquema separativo se presenta como alternativa a la experiencia de la división interna que constituye al sujeto. En la paranoia funciona entonces el mecanismo freudiano de la *Unglauben*, de la no creencia en la división o ambivalencia del sujeto⁹. Se rechaza, como decíamos, la continuidad entre el sujeto y aquello de lo que se defiende porque contradice su imagen ideal. El paranoico, para el cual no existe el inconsciente, excluye radicalmente el goce insoportable e incompatible con el yo ideal. Sólo cree, finalmente, en una identidad monolítica, sin fisuras, sin conflictos.

Tampoco puede creer en la acción –neuróticamente defensiva– del sentimiento de culpa. La paranoia no sólo resulta incompatible con la melancolía, o con un sujeto que se culpa a sí mismo –y no al Otro– por la ruina de todas las cosas, sino también con el trabajo del duelo, donde juega igualmente un papel fundamental el sentimiento de culpa. El paranoico tiene, como el elegido en el universo gnóstico, la certeza delirante de su completa inocencia y pureza. La culpa es siempre del Otro, de su mortal enemigo. No es difícil transferir este discurso psicoanalítico a la esfera política y acceder de este modo al sentido de la paranoia política, ya que, si por algo se caracteriza el sujeto paranoico, es por radicalizar las diferencias con un enemigo al que culpa de todos los males.

⁹ RECALCATI, Massimo. «Paranoia e ambivalenza», p. 277.

(3) La siguiente anotación gira en torno al odio paranoico y a la identificación del Otro con el goce maligno. Freud nos enseñó que el odio constituye una respuesta somática del sujeto que tiene como fin separarse de aquel o aquello que produce en el aparato psíquico una turbación ingobernable. En realidad, el Otro odiado coincide con aquello de mí mismo que no estoy dispuesto a reconocer como propio. Pues bien, el odio paranoico sirve para localizar en un extraño, en un enemigo, aquello que contrasta con la representación ideal, narcisista, de mí mismo. En lugar de reconocer la ambivalencia constitutiva de su identidad, de subjetivizar lo extraño como el propio *kakón*, el sujeto paranoico lo proyecta hacia el exterior. Sólo de este modo, atribuyendo a un rival todo el mal, la impureza y la falta constitutiva –la contingencia– de su mismo ser, puede conservar una identidad cerrada y sin dialéctica. En términos lacanianos, el odio experimentado hacia el enemigo absoluto coincide con el rechazo del *goce* del Otro; goce que se identifica con lo desmesurado, con lo que escapa al control e intencionalidad del sujeto que se siente amenazado¹⁰.

Llegamos así al dualismo gnóstico, a una doble manera de entender la relación con la alteridad. En primer lugar, tenemos al enemigo absoluto que quiere gozar del sujeto paranoico, que quiere su mal, que quiere un *mundo esquizofrénico* dominado por el azar, el caos o la contingencia. Este adversario coincide con el Dios creador responsable del mal en el mundo, con el Dios maligno al que se refiere Schreber en sus memorias. Se trata de un Dios voluptuoso, absoluto, caprichoso, irracional, dotado de una voluntad oscura o maligna, que condena al sujeto a la pasividad absoluta, y que por ello conspira para que Schreber se convierta en una mujer, lo que para él significa transformarse en un objeto pasivo del cual se puede abusar. Es decir, se trata del Dios del absolutismo teológico¹¹, dotado de una arbitraria *potentia absoluta*, que se opone a la *potentia ordinata* que garantiza el orden del mundo.

En segundo lugar, el Otro también puede ser la Causa absoluta (el Yo ideal) que justifica la presencia del paranoico en el mundo y con la cual se identifica completamente, hasta el punto de que deja de pertenecer al campo de la

¹⁰ RECALCATI, Massimo. «Paranoia e ambivalenza», pp. 263-264.

¹¹ Cfr. BLUMENBERG, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.

alteridad. Esa causa absoluta aspira, como la filosofía (o, al menos, una secular tradición filosófica que culmina en Hegel), a ofrecer una explicación rigurosa y sistemática, sin lagunas o sin resto, del mundo, capaz de eliminar todo elemento contingente y azaroso. Se comprende que, para los neuróticos atormentados por la duda o la incertidumbre, la paranoia, por permitir el acceso a la certeza absoluta, tenga un gran poder de atracción. Por lo demás, el paranoico –y, aún más, en su modalidad política– está dispuesto a sacrificar su propio ser por esta causa o por este Otro con el que, volvemos a insistir, se identifica completamente hasta no ser los dos más que uno. Sacrificio que a menudo tiene como contrapartida la denominada paranoia de destrucción o de Sansón, esto es, la aceptación de la propia muerte, del fin apocalíptico del mundo, si a cambio se logra la ruina, la destrucción, del enemigo¹².

(4) En la paranoia, sostiene Lacan, se produce una “congelación del deseo”¹³. Para comprender esta expresión, debemos tener en cuenta que el deseo nos obliga a adaptarnos a lo nuevo, a lo diferente, a lo que no es lo mismo, a vincularnos con el Otro. Sin embargo, para el paranoico, todo lo nuevo es potencialmente peligroso para su inmutable, inmóvil y granítica identidad. La relación con un nuevo sujeto tiene siempre una dimensión amenazadora porque el Otro –ya lo sabemos– se identifica con el lugar del goce maligno. De ahí que se excluya o, como dice Lacan, se *congele* el deseo. Esta congelación, provocada por rechazar toda contaminación o vínculo con un extraño, produce una *petrificación subjetiva*, es decir, la conversión del sujeto en un hombre-estatua, dotado de una identidad cerrada y compacta. Ello pone de relieve que la paranoia está atravesada por la pulsión de muerte, por la aspiración a la inmovilidad, a alcanzar el seguro estado inorgánico.

Podríamos citar como perfecta plasmación de lo que estamos comentando el extraordinario mundo paranoico que pone en escena Alain Resnais en su film-escultura *L'année dernière à Marienbad* (1961). Se trata de un film atravesado por la pulsión de muerte, que muestra, como nunca se había hecho hasta entonces, la congelación del deseo, con sus hieráticos, inmóviles

¹² DE MARTINO, Ernesto. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Einaudi, Torino, 2002, pp. 118-119

¹³ RECALCATI, Massimo. «Paranoia e ambivalenza», p. 285.

y oscuros personajes. Un film donde el tiempo no avanza, detenido en un perpetuo e inmóvil pasado, que es el tiempo de las estatuas y de todo absolutismo.

Esa identidad monolítica, ese Uno cerrado al que aludimos, coincide con las identidades políticas patológicas, con independencia de que se trate de un representante político, desde el tirano hasta el líder populista carismático y redentor, de un fundamentalista o de un sujeto colectivo al que se atribuye una identidad sin fisuras, como sucede con las identidades nacionales basadas en la etnia. Ciertamente, el sujeto paranoico *par excellence* es el antisemita, aquel ser –como señalaba Sartre en sus reflexiones sobre la cuestión judía– que, atraído por la “permanencia de las piedras”¹⁴, se caracteriza por la inmovilidad y compacidad autista de su identidad¹⁵. El antisemitismo está empeñado en la abolición del tiempo propio de un mundo contingente, ya que el judío representa el errar –como revela el mito del judío errante–, o aún mejor, el movimiento sin sentido, sin fin u objetivo último, sin metahistoria. La aspiración de la paranoia política coincide, por tanto, con lo que mantenía María Zambrano en *Persona y democracia* acerca de la atemporalidad y eternidad de los absolutismos, simbolizados por la compacta construcción de El Escorial¹⁶.

(5) La “congelación del deseo” tiene que ver con lo que Lacan denomina “sonorización de la mirada”¹⁷. Significa esta desconcertante expresión que la mirada del Otro, o sea, la irrupción en lo real del goce maligno que amenaza la identidad del sujeto, es vivida por el paranoico, bien como algo parecido a la voluntad feroz del *superego*, que, para Freud, se parece a una mirada escrutadora a la que no escapa nada, ni siquiera las intenciones del sujeto; bien como algo similar a un panóptico incansable o al Gran Hermano orwelliano.

Sobre esta cuestión de la mirada *penetrante*, se debe hacer tres precisiones. En primer lugar, para la cultura humana, como argumentan Freud desde el

¹⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Sur, Buenos Aires, 1948, p. 17.

¹⁵ RECALCATI, Massimo. «Paranoia e ambivalenza», p. 279.

¹⁶ ZAMBRANO, María. *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Anthropos, Barcelona, 1988, p. 86.

¹⁷ RECALCATI, Massimo. «Paranoia e ambivalenza», p. 286.

psicoanálisis y Blumenberg desde la antropología filosófica, todo resulta ambivalente: la misma luz –la publicidad y el desvelamiento– no sólo sirve para emanciparnos, sino que tiene también un aspecto perverso y puede atentar contra nuestra libertad, como ocurre con la mirada escrutadora a la que nos referimos ahora. La ciencia, la filosofía, el psicoanálisis no pueden escapar a este peligro. Bastará mencionar el ejemplo del psicoanálisis freudiano: por una parte, la revelación de lo más íntimo, la luz sobre lo más oscuro, sirve para descubrir los síntomas de la enfermedad; pero, por otro, el mismo Freud se da cuenta de los peligros que conlleva este auto-desnudamiento, pues ante todo permite que el sujeto sea encasillado y reducido a la condición de objeto. Los totalitarismos sueñan con la habitación de cristal, con la habitación donde todo es transparente para el poder. Por eso Freud era consciente del peligro de la visibilidad absoluta y del “derecho a la propia oscuridad”¹⁸.

En segundo lugar, la reflexión lacaniana sobre “la sonorización de la mirada” puede servir para que reconozcamos la tendencia paranoica de la policía o de los aparatos de vigilancia¹⁹. La función paranoica de estos aparatos consiste en exasperar la sospecha: su ideal –relatado por algunas ficciones paranoicas como *El informe de la minoría* de Philip K. Dick²⁰– sería perseguir al infractor antes de que cometiera el delito. Lo cierto es que desde las jacobinas *Ley de sospechosos* y *Ley de Pradial* de 10 de junio de 1794, que reorganizaba el Tribunal Revolucionario, no han faltado a lo largo de la historia moderna y contemporánea las normas, tanto las elaboradas por los Estados revolucionarios como por los contrarrevolucionarios, que manifiestan un incontrolado delirio persecutorio²¹.

En tercer lugar, la “sonorización de la mirada” sirve para conocer mejor en qué consiste el principal delirio padecido por el paranoico, el de persecución, o sea, el sentimiento de ser espiado, perseguido, controlado e incluso burlado. El *programa paranoico* consiste, precisamente, en invertir esta relación de

¹⁸ BLUMENBERG, Hans. *Descripción del ser humano*. FCE, México, 2011, p. 591.

¹⁹ Cfr. FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*. Siglo XXI, Madrid, 1994.

²⁰ Cfr. DICK, Philip K. «El informe de la minoría». En DICK, Philip K. *Cuentos completos IV*. Minotauro, Barcelona, 2008.

²¹ BARBERIS, Giorgio. «L'ossessione del complotto tra rivoluzione e terrore». En FORTI, Simona; REVELLI, Marco (editores), p. 80.

persecución que mantiene con el Otro maligno. Se trata entonces de pasar a la acción, y de que el objeto pasivo de la persecución, el paranoico, se transforme en agente activo que persiga y elimine al Otro, esto es, a quien culpabiliza de todo el caos y el mal ocurrido en el mundo. La identidad pétrea, inmutable, del hombre-estatua resulta así compatible con la más frenética actividad.

Esta inversión, o paso de perseguido a perseguidor, nos permite comprender que el programa paranoico coincide con la sociedad de control, tal como la definió Deleuze a partir de los últimos escritos de Foucault²². Esta nueva sociedad lleva aún más lejos la vigilancia inherente a la sociedad disciplinaria, cuya actividad se circunscribía a los centros de encierro (la escuela, la fábrica, el cuartel, el hospital, etc.). La sociedad de control se convierte así en un *superpanóptico* o en una de esas máquinas paranoicas que no dejan nada sin dominar, sin sujetar. En un mundo paranoico como el contemporáneo, la vigilancia –favorecida, como recientemente han puesto de relieve los casos Wikileaks y Snowden, por los nuevos medios tecnológicos, desde las cámaras de vigilancia hasta los más sofisticados medios informáticos o digitales– nunca se interrumpe y se extiende a todos los ámbitos y momentos de la vida del individuo.

(6) Finalizamos este apartado con una nota sobre la paranoia como alternativa al duelo. En una carta que Freud escribe a Jung en 1908 propone interpretar la paranoia, al igual que la alucinación, como alternativa al duelo²³. Pues el sujeto paranoico se niega a superar simbólicamente la pérdida real del objeto, y opone a esta pérdida un no-querer-saber radical. Como resultado de esta operación paranoica, el objeto retorna desde fuera del sujeto en la forma de una voluntad maligna identificada con la del enemigo absoluto. La paranoia aparece entonces como la alternativa al duelo porque, en lugar de superar el trauma con el paso del tiempo y con el sentimiento de culpa, el sujeto atribuye inmediatamente toda la culpa de la pérdida al Otro.

²² Cfr. DELEUZE, Gilles. «Post-scriptum sobre las sociedades de control». En DELEUZE, Gilles, *Conversaciones, 1972-1990*. Pre-textos, Valencia, 1999.

²³ Cfr. FREUD, Sigmund; JUNG, Carl Gustav (1906-1913). *Correspondencia*. Trotta, Madrid, 2012.

El paranoico no necesita tiempo. Por eso nos encontramos ante la *vía más corta* para afrontar lo que significa dicho acontecimiento traumático²⁴.

Pensemos por un momento en esos políticos de nuestras democracias liberales que, en vez de asumir una derrota electoral y culparse a sí mismos, a su falta de empatía con el electorado o a cualquier otro defecto personal, emprenden al día siguiente de la derrota, sin tiempo para el duelo, para asimilar la pérdida del objeto más deseado, una frenética guerra contra el adversario que le ha derrotado en las urnas. Guerra en la que ese enemigo político encarna el mal absoluto porque, por ejemplo, se le considera capaz de poner fin a la democracia liberal occidental. Pero no sólo las personas, también las comunidades, los Estados, necesitan del *olvido activo*²⁵ o de ese duelo colectivo que hace posible la aparición de la memoria y la justicia, e impide que los sujetos colectivos sean arrastrados por el *pathos* de la venganza y la paranoia política²⁶.

2. Paranoia y teoría de la conspiración

El estilo paranoico de la política se halla estrechamente unido a la conspiración. La paranoia política casi siempre tiene que ver con una conspiración secreta, cuyo objetivo consiste en acabar con aquella comunidad o régimen político que se presenta como un sujeto colectivo dotado de una identidad monolítica. La teoría de la conspiración moderna tiene su primer gran momento durante la Revolución francesa, tanto en el bando reaccionario²⁷ como en el revolucionario, en el jacobino sobre todo. Para el sujeto paranoico, la conspiración se convierte en un terrible problema cuando

²⁴ RECALCATI, Massimo. «Paranoia e ambivalenza», pp. 280-282.

²⁵ Cfr. DÉOTTE, Jean-Louis. *Oubliez! Les ruines, l'Europe, le musée*. L'Harmattan, Paris, 1994.

²⁶ FORNARI (*Psicoanalisi della guerra*. Feltrinelli, Milano, 1970) concibe la guerra como una inversión del duelo. Piensa en la guerra como una proyección de lo real –la pérdida inelaborable simbólicamente– en el enemigo, a quien se le acusa de ser el culpable de la muerte de los seres amados. En este caso, en lugar de hacer el duelo, el hombre responde con el uso de la violencia agresiva, con la guerra (RECALCATI, Massimo. «Paranoia e ambivalenza», p. 281).

²⁷ Dentro de este bando destaca la obra de Agustín Barruel *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*. Este libro sostiene que la revolución fue pacientemente organizada por fuerzas diabólicas, sobre todo por *philosophes*, masones y jacobinos, que conspiraron en secreto durante decenios. Cfr. BARBERIS, Giorgio. «L'ossessione del complotto tra rivoluzione e terrore», p. 77.

el enemigo ha conseguido infiltrarse y se ha mimetizado con los individuos de su bando, de forma que ya no es posible distinguir claramente entre el amigo y el enemigo. El paranoico vive como un desastre, como una catástrofe apocalíptica, la ambivalencia, la ambigüedad, lo difuso, la disolución de fronteras, la máscara. Lo que más teme el paranoico –la causa de vivir en continua sospecha– es el fin de la clara distinción entre el amigo y el enemigo, entre el bien y el mal, la justicia y la injusticia. Este es también el temor propio del pensamiento que, desde Carl Schmitt, ha convertido al antagonismo radical en el fundamento de lo político.

Se diría que el actual mundo globalizado y la actual sociedad de control constituyen los escenarios más propicios para el trabajo del paranoico. Antes de la globalización, el enemigo interno, aunque tenía la cara del *nosotros*, al menos –para una visión paranoide de la existencia– poseía la mente del Otro, pues era controlado por el enemigo absoluto. Pero ni en el espacio global ni en la sociedad de control tiene sentido la distinción entre lo interno y lo externo. Por ello la amenaza más terrible tiene que ver con el surgimiento –para utilizar la expresión de Carlo Galli– del *enemigo fantasma*²⁸; esto es, con la aparición del más inquietante de los antagonistas porque ni siquiera su mente parece distinta de la de nosotros. Tal enemigo se presenta como lo que realmente es para el psicoanálisis, y que, sin embargo, nunca podrá reconocer el paranoico: nuestra sombra, el lado oscuro de nuestra propia identidad *colectiva*, si es que hablamos de política. Las ficciones paranoides post 11 de septiembre²⁹ muestran perfectamente esta complejidad adicional del mundo contemporáneo.

De acuerdo con esta patológica cosmovisión, el enemigo interior que se *mimetiza* con el hombre paranoico posee todas las características de un *converso* (religioso o político). Dicha mimesis adquiere el estatuto de un espantoso simulacro porque siembra en el paranoico la insoportable sospecha de que quizá su compacta identidad no sea real, de que quizá no sea más que una construcción imaginaria. Al cuestionamiento de las identidades religiosas, nacionales o políticas, el paranoico –el fundamentalista– responde

²⁸ GALLI, Carlo. «Sulla guerra e sul nemico». En FORTI, Simona; REVELLI, Marco (editores), p. 41.

²⁹ Cfr. PYNCHON, Thomas. *Al límite*. Tusquets, Barcelona, 2014.

reafirmando su identidad e intensificando la persecución del enemigo que cuestiona su esencia.

Esta amenaza parece en alguna medida similar a la que, para el teólogo nominalista Duns Scoto, supuso el pensamiento inconcebible, ateo, de que el hombre no fuera la imagen de Dios, sino Dios la imagen de la criatura. Ante esa sospecha se respondió con una teología de la *potentia absoluta Dei*³⁰, con una radical separación entre el omnipotente Creador y su impotente criatura. En nuestro caso, lo que el enemigo interior le dice al paranoico, y por ello debe ser destruido, es lo siguiente: no es que el Otro sea la imagen (falsa para el paranoico) del sujeto de la comunidad *elegida*, sino que el supuestamente elegido –el inocente– es la imagen del condenado, del Otro maligno, y, por tanto, se trata de un condenado más, de un culpable ser imperfecto. Ese enemigo interior que cuestiona la identificación con el Yo ideal o con el superego, es el mismo que hoy les dice a los fundamentalistas que carecen de auténtica convicción y que se hallan contaminados por los principios morales del enemigo. Para evitar esta terrible sospecha, el paranoico (político) responde, primero, radicalizando la separación, esto es, reafirmando su absoluta inocencia y la culpabilidad absoluta de su antagonista; y, segundo, haciendo un mayor esfuerzo en la discriminación y persecución del simulacro, de lo que falsamente parece igual. La paranoia política pone entonces de relieve que los terroristas fundamentalistas, cuando combaten a los infieles pecaminosos, están en el fondo “combatiendo su propia tentación”³¹.

Teniendo en cuenta esa incesante labor de discriminación y persecución del simulacro, no es de extrañar que la paranoica teoría de la conspiración –una verdadera *folie raisonnée*– genere una semiosis hiperactiva o una hiperactividad hermenéutica³². En el discurso paranoico cualquier dato empírico debe confirmar la idea delirante. En relación con este aspecto, Canetti señala, a propósito de las memorias de Schreber, que, entre los rasgos

³⁰ BLUMENBERG, Hans. *La Passion selon saint Matthieu*. L'Arche, Paris, 1996, p. 140.

³¹ ŽIŽEK, Slavoj. *Problemas en el paraíso. Del fin de la historia al fin del capitalismo*. Anagrama, Barcelona, 2016, pp. 106-107.

³² TARIZZO, Davide. *Giochi di potere. Sulla paranoia politica*. Laterza, Bari, 2007, p. 5. Cfr. FENSTER, Mark. *Conspiracy Theories: Secrecy and Power in American Culture*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999.

fundamentales de la paranoia política, se encuentra la “coerción a pensar” y la “manía de la causalidad”³³. Como recuerda el autor de *Masa y poder*, el paranoico Schreber se enfrenta a unas voces inquisitoriales, enviadas por el Otro maligno, que intentan penetrar en sus secretos. Para contrarrestarlas, no le queda otra opción que “una incansable actividad pensante”. El enemigo absoluto contra el que se enfrenta Schreber es poderoso, aspira a la omnisciencia, a descubrir todos sus secretos e intenciones. El paranoico, que vive en un universo gnóstico, suele seguir la misma estrategia que atribuye a su enemigo, y así pasa, como ya se ha comentado, de perseguido a perseguidor. En este caso, rechaza la omnisciencia del Otro con “el ejercicio de su propia omnisciencia”, que, por lo demás, coincide con la contemporánea sociedad de control puesta al desnudo por Snowden.

En el mundo del paranoico todo es signo, “todo habla”, como diría Novalis: los ferrocarriles, los pájaros, las máquinas... No hay nada entre las palabras, no hay silencio. El mundo paranoico es el del *horror vacui*, el de la demasiada *semanticidad*, el de la infinidad caótica de significados³⁴. La liberación de las palabras sería un descanso para el paranoico, pero no le está permitido. Canetti señala que “es imposible exagerar la significación de las palabras para el paranoico”³⁵. Están por todas partes como alimañas, y por ello el sujeto no puede dejar de pensar. La pesadilla del paranoico consiste en un universo en el que nunca se resuelve el exceso semántico, un mundo caracterizado por el errar del significado y deformado por estar lleno de tramas hostiles, de intenciones ocultas y caóticas. Para evitarlo, el sujeto paranoico cultiva la “manía de la causalidad”. Para él, todo tiene un significado relacionado con su principal idea delirante, con la conspiración del enemigo.

Esta manía de explicar, de fundamentar y de reconocer que nada sucede sin causa, la comparte el paranoico con el filósofo. Aún más, el desciframiento, la interpretación, es lo propio del moderno poeta, historiador, científico o filósofo-geólogo³⁶, de quien lleva las cosas oscuras a la luz, de quien busca la razón de lo social y el yo en lo oculto y en lo aparentemente insignificante. A

³³ CANETTI, Elias. *Masa y poder*, pp. 448-449.

³⁴ DE MARTINO, Ernesto. *La fine del mondo*, p. 631.

³⁵ CANETTI, Elias. *Masa y poder*, p. 449.

³⁶ RANCIERE, Jacques. *Politique de la littérature*. Galilée, Paris, 2007, p. 24.

este respecto, ya Freud había señalado que la filosofía muestra más de una analogía con la construcción paranoica. El mismo Hegel, que concebía la filosofía como una especie de “terapia de la totalidad” para superar en una unidad coherente los conflictos subjetivos, reconocía el inevitable riesgo de caer en el delirio³⁷. Algo similar podríamos decir del psicoanálisis, que, según Lacan, posee todas las características de una “paranoia guiada”³⁸.

Pensar, para el paranoico que cree en la teoría de la conspiración, es sospechar y desenmascarar. Actividades que suelen ser también las del filósofo moderno y contemporáneo, si bien la tendencia paranoica se aprecia sobre todo en aquella filosofía que aspira a la totalidad o a elaborar un sistema sin lagunas. Pero volvamos al sujeto paranoico que intenta desenmascarar cualquier cosa desconocida, extraña, y que forja una cadena de motivos para explicar todo lo que hay en el mundo³⁹. Manía de desenmascarar que ni siquiera falta hoy entre los supuestamente moderados políticos de las democracias liberales, siempre a la búsqueda del radical que quiere acabar con la democracia.

Lo que acabamos de comentar sugiere que la paranoia, en general, y la política, en particular, son lo opuesto a la *metamorfosis*, al cambio. Es más, el discurso de la paranoia suele considerar al maestro de las metamorfosis, el diablo, como el primer gran conspirador de la historia. Ya sabemos que el sujeto paranoico se caracteriza por tener una identidad inmutable, granítica, y que vive como una amenaza cualquier novedad. Tras la máscara de lo nuevo, siempre encuentra al viejo enemigo. Por eso “suele ver lo que es realmente distinto como si fuera lo mismo”⁴⁰. Esto explica en buena parte la paranoia política contemporánea, la obsesiva demostración de que los nuevos políticos –el Otro que amenaza la identidad del sujeto paranoico– no sólo son tan corruptos, tan antidemocráticos, como los demás, sino aún peores, pues esconden la secreta intención de acabar con el régimen político democrático. En el mundo de la paranoia todo se transforma en máscara y desenmascaramiento. El proceso de des-enmascaramiento es de “des-

³⁷ FORTI, Simona; REVELLI, Marco (editores), *Paranoia e política*, p. 11.

³⁸ RECALCATI, Massimo. «Paranoia e ambivalenza», p. 259.

³⁹ CANETTI, Elias. *Masa y poder*, p. 449.

⁴⁰ CANETTI, Elias. *Masa y poder*, p. 450.

conversión”, ya que, como hemos comentado, el *converso* —el marrano— se erige en el enemigo por excelencia del paranoico. La des-conversión supone volver atrás la conversión, para descubrir que el mismo enemigo se ha metamorfoseado en las figuras más distintas. En cualquier lugar donde se arranque una máscara, allí está el enemigo. Se impone de este modo la idea paranoica de que la multitud y lo mucho se reduce a lo mismo. Es decir, al final sólo queda el paranoico “y lo que él domina”⁴¹.

Es preciso también advertir que la teoría paranoica de la conspiración constituye una filosofía de la historia que suele gozar de gran popularidad cuando los sucesos se hacen más dramáticos, angustiosos e imprevisibles que de ordinario, como, por ejemplo, ocurrió después del 11 de septiembre de 2001 o con la crisis económica iniciada en 2008. Dicha popularidad se debe, por un lado, a que esta teoría de la conspiración supone una reducción, una simplificación, de la complejidad de la historia, con su concepción esquemática y binaria del mundo; y, por otro, a que reduce o elimina completamente lo que haya de imprevisible, contingente o azaroso en la historia⁴².

3. Delirio y religión: la dimensión gnóstica de la paranoia

James Hillman considera que en esta perturbación mental lo determinante es la presencia de ideas delirantes, como el delirio de persecución, pero también los celos, la hipocondría o el sentimiento de ser movido por fuerzas extrañas⁴³. La misma etimología de delirio, *de-ludere*, alude a que el verbo juega, bromea, con nuestras mentes, y que, por ello, nos hace creer en algo imposible o falso. Hillman ve una clara afinidad entre el delirio paranoico y la revelación religiosa. Ambos casos se basan en creencias rígidas e incorregibles porque las tiene un sujeto que, además de identificarse completamente con el Otro ideal, tiene la certeza absoluta de hallarse en posesión de la verdad⁴⁴.

⁴¹ CANETTI, Elias. *Masa y poder*, p. 451.

⁴² BARBERIS, Giorgio. «L'ossessione del complotto tra rivoluzione e terrore», p. 71.

⁴³ Cfr. HILLMAN, James. «Sulla paranoia». En HILLMAN, James. *La vana fuga degli dei*. Adelphi, Milano, 1991.

⁴⁴ TARIZZO, Davide. *Giochi di potere. Sulla paranoia politica*, pp. 10-11.

La conexión entre delirio paranoico y religión tiene que ver con el hecho de que la paranoia, y sobre todo en su versión política, sea una muestra de gnosticismo (político). Aunque en ningún momento Canetti menciona esta palabra, gnosticismo, su análisis de las memorias de Schreber apunta a ello. La relación del paranoico con Dios es la propia del gnosticismo, la que trata de la lucha cósmica –los delirios de Schreber tienen que ver con el orden cósmico– entre el Dios creador y el Dios redentor, entre el conspirador Dios maligno y el propio paciente. De acuerdo con este delirio, el Dios creador conspira con el psiquiatra que trató a Schreber en Leipzig, Flechsig, para asesinar o secuestrar su alma. Este enemigo absoluto que conspira contra un redentor, un elegido como Schreber, no es el Dios de la perfección absoluta; pero sí es un Dios interesado sobre todo por el aumento del poder, y, desde luego, por someter al último hombre libre, el propio Schreber⁴⁵.

Canetti compara al paranoico Schreber con un chamán⁴⁶. En los dos casos nos encontramos ante *visionarios* que se ponen en contacto con los espíritus para que sirvan a los vivos. Ahora bien, mientras los espíritus no se disuelven en el chamán y siguen conservando una existencia separada, en el paranoico se amalgaman y desaparecen dentro de él. Aquí encuentra Canetti un modelo perfecto para explicar el poder de ese representante soberano que se sirve de la masa y se amalgama con ella. En realidad, el literato describe de esta manera, aunque no lo haga explícito, el paranoico fenómeno de la super o hiper-representación⁴⁷. Se trata de la representación compacta que acaba con el hiato entre particularidad y universalidad porque el pueblo, en su totalidad, está presente, inmanente, en el mismo sujeto particular. En cierto modo, en la hiper-representación el principio de la identidad desplaza a la misma representación.

La paranoia va unida con frecuencia a la convicción *gnóstica* de que el mundo ha sufrido o va a sufrir un apocalipsis. El mismo Schreber aparece en sus memorias como el único superviviente de este apocalipsis. Las pocas figuras humanas que ve en la clínica, los médicos, los enfermeros y los pacientes, en

⁴⁵ CANETTI, Elias. *Masa y poder*, p. 442.

⁴⁶ CANETTI, Elias. *Masa y poder*, p. 438.

⁴⁷ NANCY, Jean-Luc. *La representación prohibida. Seguido de "La Shoah, un soplo"*. Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2006, pp. 43-46.

realidad son meras apariencias que ha colocado el conspirador para confundirle. La humanidad ha sido castigada y exterminada por haberse mostrado contraria a Schreber. Canetti apunta que el paranoico se presenta como el elegido que merece sobrevivir al apocalipsis, y que ello se corresponde con la tendencia de todo poderoso *ideal*, de todo déspota o tirano, a ser el último en quedar con vida. En los casos extremos, le es indiferente la muerte de los demás e incluso puede llegar a provocarla de forma masiva.

Pero lo más importante para la analogía entre paranoia (política) y gnosticismo es la parte donde Schreber se presenta como redentor y paladín de ese pueblo elegido que es la Alemania evangélica, la cual se halla amenazada por tres poderosos enemigos creados por el Dios conspirador: católicos, judíos y eslavos. Carl Schmitt resume este enfrentamiento con la siguiente fórmula latina extraída de Goethe: “*Nemo contra Deum, nisi Deus*”⁴⁸. Es decir, contra el Dios creador, no cabe otra posibilidad que acudir al Dios redentor, que en la quinta encarnación de Schreber adopta la figura del “príncipe mongol” fascinado por las pirámides de cráneos. Canetti no puede dejar de ver aquí un adelanto –como hace Kracauer con el cine alemán de monstruos de la República de Weimar⁴⁹– de lo que “en versión algo más brutal y menos culta se convirtió en el credo de un gran pueblo”⁵⁰.

Todo ello nos permite apreciar que, como sucede en el universo gnóstico, el sujeto paranoico, de personalidad monolítica y autorreferencial, cree ser un *elegido*, alguien puro, situado en un universo caído y creado por un Dios maligno, cuyos sicarios son los condenados que desean el infortunio del sujeto paranoico. Una de las expresiones más evidentes de esta paranoia siempre ha sido el imperialismo sustentado sobre el credo de la nación o el pueblo elegido. Como ponen de relieve los imperios español, soviético o estadounidense, no han faltado en la época moderna y contemporánea las políticas paranoicas, las obsesionadas por perseguir al enemigo interior, al

⁴⁸ SCHMITT, Carl. «Teología política II». En SCHMITT, Carl. *Teología política*. Trotta, Madrid, 2009, pp. 130-131.

⁴⁹ Cfr. KRACAUER, Siegfried. *De Caligari a Hitler. Una historia psicológica del cine alemán*. Paidós, Barcelona, 1985.

⁵⁰ CANETTI, Elias. *Masa y poder*, p. 444.

converso, más allá de que se llame cristiano nuevo, judío, revisionista o falso demócrata.

Quizá sea Eric Voegelin el filósofo que más ha insistido en el carácter gnóstico de las patologías políticas, y, en especial, de las modernas. Ciertamente, constituye un error identificar la modernidad con una época gnóstica y la filosofía moderna con la gnosis⁵¹. El autor austriaco es tan conservador que no aprecia las bondades de la novedad revolucionaria o de la ruptura con instituciones contrarias a la igualdad. Ahora bien, el pensamiento de Voegelin puede ser de gran utilidad para comprender la paranoia política como un caso de gnosticismo. Este último se distingue por su tendencia a la compacidad o a la inmanencia de la verdad y de la justicia. Voegelin diferencia así entre los patológicos procesos de compacidad (*Kompaktheit*) y los saludables y progresistas procesos de diferenciación (*Differenzierung*)⁵². Los fenómenos históricos de compacidad se caracterizan, en primer lugar, por reducir los plurales conflictos a un antagonismo último y radical entre el bien y el mal, y, después, por afirmar que es posible eliminar definitivamente el mal en el mundo y establecer la perfección. Los segundos procesos establecen, en cambio, una diferencia insalvable entre el mundo social y político y su fundamento trascendente. Este fundamento debe ser conocido, pero no puede hacerse presente o inmanente en su totalidad. Cabe hablar entonces de una articulación entre ambos planos, el de la trascendencia e inmanencia, pero también de una tensión irresuelta, ya que la ley y el representante siempre constituyen una imperfecta plasmación de ese fundamento o idea que permanece afuera, trascendente. Esta es la razón última por la cual las instituciones y representantes políticos siempre pueden ser controlados y criticados.

Ciertamente, Voegelin distingue entre el gnosticismo antiguo o cosmológico y el moderno o historicista⁵³. Pero en ambos casos se parte de la tesis de que en el mundo impera el mal absoluto, y de que este debe eliminarse

⁵¹ GALLI, Carlo. *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*. Roma-Bari: Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 236.

⁵² VOEGELIN, Eric. *Hitler et les allemands*, p. 216.

⁵³ VOEGELIN, Eric. *Science, politique et gnose*. Bayard, Paris, 2004, pp. 18-19. Cfr. LAMI, Gian Franco. *Introduzione a Eric Voegelin. Dal mito teo-cosmogonico al sensorio della trascendenza: la ragione degli antichi e la ragione dei moderni*. Dott. A. Giuffrè Editore, Milano, 1993, pp. 305-306.

definitivamente para hacer inmanente la perfección individual y social; y, en ambos casos, agrega el filósofo austriaco, se atrofia la conciencia de lo trascendente. Desaparece así el *prudente* pensamiento que caracteriza a la praxis humana por su contingencia e imperfección, o lo que es lo mismo, que considera insuperable el horizonte de la mera articulación entre lo trascendente y lo inmanente.

Desde el punto de vista del gnosticismo antiguo, el hombre justo se sentía arrojado a un mundo extraño que se había convertido para él en una prisión de la que necesitaba escapar. La ontología de la gnosis antigua garantizaba la liberación a través de la fe en un dios escondido que venía en ayuda de los hombres verdaderos⁵⁴. Se trataba de un gnosticismo cosmológico porque la experiencia intramundana del conflicto entre el bien y el mal era entendida cosmológicamente como una batalla entre dos sustancias divinas. Sin embargo, el gnosticismo moderno supone una forma secularizada y politizada del antiguo, ya que es el propio gnóstico –y no el dios bueno– quien asume la tarea de lograr su liberación⁵⁵. Ello lo consigue gracias a la gnosis misma, esto es, a que ha conquistado el saber necesario para combatir el mal o la naturaleza corrompida de las cosas. De este modo, la comunidad y sus representantes disponen de un saber, de una filosofía, que contiene toda la verdad necesaria para restaurar al hombre auténtico y conservar la comunidad perfecta. Voegelin ve en las comunidades puritanas inglesas las primeras muestras del *fundamentalista* gnosticismo moderno. Un fundamentalismo que, por lo demás, el filósofo distingue del gnosticismo nihilista o liberal. Este último comienza con la obra proto-liberal de Hobbes⁵⁶, y se caracteriza por eliminar el plano de la trascendencia o por construir un poder político que, al servicio exclusivo de la autoconservación y felicidad inmanentes, renuncia a hacer efectivas ideas como la verdad, la justicia, la utopía, etc.⁵⁷

Esta crítica del gnosticismo puede ser de gran utilidad para juzgar el fenómeno de la paranoia política porque Voegelin identifica el gnosticismo con un pensamiento del cierre, del sistema, tanto en el plano individual

⁵⁴ VOEGELIN, Eric. *Science, politique et gnose*, p. 18.

⁵⁵ LAMI, Gian Franco. *Introduzione a Eric Voegelin*, p. 306.

⁵⁶ VOEGELIN, Eric. *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 214-219.

⁵⁷ GALLI, Carlo. *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, pp. 219-220.

como social o colectivo. En el plano individual contraponen el yo-cerrado (perfecto o completo) del gnóstico y del elegido al yo-abierto (imperfecto o incompleto) del hombre común⁵⁸. Cercano en esto al saber del psicoanálisis, Voegelin considera que la clausura del yo no sólo resulta inherente al tipo psicológico de la paranoia, sino también al del totalitarismo.

El amigo de Freud, Hans Kelsen, utiliza –en el segundo capítulo de su texto *Forma de Estado y Filosofía*– un criterio semejante al de Voegelin, con el propósito de distinguir entre el tipo humano propio de la democracia y el de la autocracia. Para el tipo de la forma democrática –señala Kelsen–, el yo no es “algo particularísimo, incomparable e inimitable”. Además, su “sentimiento de individualidad se encuentra más bien disminuido”, y, en lugar de dirigir sus impulsos agresivos contra los demás, los dirige “contra sí mismo manifestándose como tendencia a la autocrítica”. En cambio, el tipo humano propio de la idea de autocracia tiene una “conciencia exacerbada del propio yo”, y acaba –como hemos comentado acerca del sujeto paranoico– “por identificarse con un super-yo, con su yo ideal, que para él está representado por el dictador omnipotente”, el sujeto infalible o el elegido. Este tipo, aparte de encontrar placer en el mando, también es un “fanático de la disciplina rígida y de la obediencia sin límites”. El secreto de esa obediencia incondicional se encuentra –concluye Kelsen– en la “identificación con la autoridad”⁵⁹.

También en el plano social, el gnosticismo adopta el modelo del cierre. Por este motivo acaba forjando una sectaria comunidad integrada por un conjunto de hombres, los *elegidos*, que poseen el anterior yo-cerrado. La identidad de esta comunidad gnóstica o maniquea exige además oponerse radicalmente a todos aquellos sujetos imperfectos, los del yo-abierto, ya que ponen en cuestión la identidad cerrada y definitiva de la sociedad de elegidos.

Voegelin sostiene que en el *inconsciente* del gnóstico siempre permanece la sensación de ser un rebelde que se alza contra la divinidad malvada que le aprisiona en un mundo corrompido. En este contexto concede gran

⁵⁸ LAMI, Gian Franco. *Introduzione a Eric Voegelin*, pp. 256-258.

⁵⁹ KELSEN, Hans. «Forma de Estado y Filosofía». En KELSEN, Hans. *Esencia y valor de la democracia*. Comares, Granada, 2002, pp. 109-112.

importancia a la lectura moderna del mito de Prometeo y a su contraste con la antigua. Prometeo es, a juicio de Voegelin, el símbolo de la *gnóstica* filosofía moderna, cuya principal aspiración consiste en elaborar un saber sistemático, total o cerrado –similar al yo-cerrado del elegido y del paranoico– que sea capaz de eliminar el mal en el mundo. No era otra la aspiración del joven Marx cuando en su tesis hacía coincidir la profesión de fe de Prometeo –el “odio a todos los dioses”, la revuelta contra el orden del cosmos– con la de la filosofía que asume la tarea práctica de liberarnos de los males del mundo. Voegelin piensa que los modernos han llevado a cabo una inversión revolucionaria del mito antiguo, pues, en el *Prometeo encadenado* de Esquilo, ese “odio a los dioses” no era más que un delirio (*nosos*) o una enfermedad del espíritu⁶⁰.

El delirio paranoico del gnosticismo moderno lleva a la *deificatio* del ser humano, así como a construir lo que Voegelin denomina como *segunda realidad*, que es un producto de la imaginación sin base real⁶¹. El gnóstico se identifica con ese paranoico que, para evitar que la realidad contradiga el saber, filosofía o ideología completa y perfecta que le permite resolver todos los problemas del mundo, inventa una segunda realidad o pseudo-realidad donde siempre tiene razón, donde su filosofía o ideología siempre triunfa. Sin duda, este fenómeno resulta similar al análisis efectuado por Arendt de las ideologías totalitarias, las cuales, en su opinión, se independizan de la experiencia y señalan la existencia de una –segunda– realidad más verdadera que sólo puede ser descubierta por las leyes de estas mismas ideologías⁶². En el fondo, tales ideologías, con el objeto de salvar la distancia entre la realidad y sus predicciones, incurren en la falacia conocida como *petitio principii*⁶³. Por eso, cuando los hechos no se corresponden con sus principios, primero se fabrican y falsifican de acuerdo con estas teorías, y más tarde se utilizan estos mismos hechos falsificados para demostrar la verdad de la ideología.

Voegelin añade que los fenómenos de segunda realidad se producen en tiempos de crisis social o política y en situaciones de desorden existencial,

⁶⁰ VOEGELIN, Eric. *Science, politique et gnose*, pp. 49-54.

⁶¹ VOEGELIN, Eric. *Hitler et les allemands*, pp. 259-279.

⁶² ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo (vol. II)*. Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, p. 571.

⁶³ CASSIRER, Ernst. *El mito del Estado*. FCE, México, 1992, p. 270.

esto es, en tiempos de alienación durante los cuales se experimenta la pérdida del *lógos* o del fundamento que da sentido y orden al mundo. En este contexto, que podría equipararse a la escena internacional desarrollada después de la crisis terrorista de 2001 o económica de 2008, surgen las nuevas ideologías gnósticas o paranoicas –los populismos y fundamentalismos– que prometen resolver todos los problemas existenciales, sociales y políticos, y atribuyen la pérdida de sentido del mundo a un enemigo absoluto que resulta preciso eliminar e incluso exterminar.

Voegelin elabora esta categoría de la *segunda realidad* basándose sobre todo en los libros de Robert Musil y Heimito von Doderer⁶⁴. En una obra de este último, *Los demonios*, se habla de un estado existencial, la *Apperzeptionsverweigerung*, que favorece esta invención porque lleva a rechazar toda apercepción de la realidad que contradiga la visión paranoide del mundo proporcionada por una ideología o filosofía cualquiera. *El Quijote* es otra de esas obras literarias que le sirven a Voegelin para comprender la segunda realidad en la que viven algunos regímenes paranoicos, los cuales pueden llegar a imponer una ideología insensata y criminal. En concreto, se sirve de varios pasajes de la obra de Cervantes para reflexionar sobre dos fenómenos que se suelen dar en estos regímenes⁶⁵: (1) ciertas ideas locas o absurdas pueden llegar a convertirse en una realidad dominante en el plano social si se cuenta con gente suficiente para creer en ellas; (2) esas ideas locas pueden convertirse en justas si además cuentan con el sello de la autoridad. Dos fenómenos que no sólo se puede apreciar en los regímenes totalitarios, sino incluso en algunas democracias liberales contemporáneas que ven nacer en su seno populismos, generalmente de carácter conservador y nacionalista.

4. La cura del delirio paranoico: hacia una ontología de la incompletitud o de la contingencia

Foucault, en su prefacio de 1977 a la edición estadounidense de *El Anti Edipo*, escribe que se trata de “liberar la acción política de toda forma de

⁶⁴ VOEGELIN, Eric. *Réflexions autobiographiques*. Bayard, Paris, 2004, pp. 139-140.

⁶⁵ VOEGELIN (*Hitler et les allemands*, pp. 264-265) se basa en el diálogo que mantienen D. Quijote y un canónigo en los capítulos 49 y 50 de la primera parte.

paranoia unitaria y totalizadora”⁶⁶. De acuerdo con este programa, Deleuze y Guattari se proponen curar la paranoia con la esquizofrenia, el delirio con el delirio. La máquina paranoica sobre la que teorizan en el libro constituye un avatar de las *máquinas deseantes*, las cuales sienten repulsión por la detención improductiva que conlleva el cuerpo sin órganos. La máquina paranoica es así una máquina de filiación, que delira sobre un principio de sujeción de todo lo humano, es decir, sobre la sujeción de cualquier saber a un principio, a un déspota o a un soberano. Deleuze y Guattari sostienen que el mismo Edipo supone una idea de “paranoico adulto”, ya que se trata en el fondo del delirio sobre la generación, producción o filiación del *Numen*, de aquello que es sin nacimiento, sin origen⁶⁷. Desde este punto de vista, la misma institución política surge como una máquina paranoica o despótica de filiación y dominio de lo humano, y, por lo tanto, como una institución perseguidora. El soberano (Dios, el príncipe, la ideología, la república, el padre, etc.) adquiere los rasgos de un sujeto paranoico porque de él depende la decisión sobre lo que es humano, y porque se opone a que el *homo sive natura* (*homo natura*) sea *homo historia*. Frente a esta idea paranoica, los filósofos franceses piensan que la naturaleza del hombre carece de esencia porque consiste en la producción continua e incesante de su misma naturaleza. El sujeto, en lo más íntimo de su ser, en su *en sí*, se identifica, en realidad, con un cuerpo sin órganos que nunca puede generarse y definirse del todo⁶⁸.

Deleuze y Guattari oponen a la máquina paranoica, y a su juego de alianzas y filiaciones, la máquina célibe –sin filiación– o máquina esquizofrénica, que tiene como misión llevar la *esquizofrenia* hasta el núcleo de la paranoia; o aún mejor, llevar el delirio a su más extrema consecuencia, a una pura intensidad del goce⁶⁹. La máquina célibe produce cantidades intensivas en un estado puro. Se refiere a un *yo sientto*, a una emoción primaria, que no vive “más que intensidades, devenires, pasos”⁷⁰. Por eso hace literalmente pedazos al organismo *glorioso*, al todo-orgánico, sobre el que delira el paranoico. Tal organismo se desvincula de cualquier filiación despótica o divina, y se reduce a partes que ya no se recomponen en un todo. La máquina célibe se opone,

⁶⁶ Cfr. ZOJA, Luigi. *Paranoia*, p. 425.

⁶⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *El Anti Edipo*, p. 283.

⁶⁸ Cfr. TARIZZO, Davide. *Giochi di potere*, pp. 13-24.

⁶⁹ TARIZZO, Davide. *Giochi di potere*, p. 21.

⁷⁰ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *El Anti Edipo*, p. 26.

en definitiva, a la paranoia con el *yo sientto*, con un goce relativo a fragmentos de realidad, a objetos pequeños y parciales, desconectados entre ellos, que, en lugar de ordenarse y organizarse en un conjunto orgánico o humano (lo propio del *compacto* delirio del paranoico), permanecen desunidos, descoordinados, nómadas, anárquicos (lo propio del delirio esquizofrénico). Da la impresión de que, para Deleuze –escribe Tarizzo parafraseando a Schelling–, el hombre sea “un eterno fragmento”⁷¹. El contradictorio programa del *equizoanálisis*, llevado a la política, da lugar a que toda revolución carezca de programa, pues cualquier revolución que lo adoptase, por mínimo que fuera, se transformaría inmediatamente en una empresa paranoica.

Rancière ha estudiado este programa del esquizoanálisis dentro del ámbito de la literatura, y, por tanto, ha seguido la relación entre literatura y esquizofrenia. En el texto «La mise à mort d’Emma Bovary. Littérature, démocratie et médecine», analiza las obras de Flaubert y Proust como empresas literarias en las que se contraponen dos sujetos: por un lado, un personaje –Emma y Albertine– enfermo de una *histeria* que se puede identificar con la paranoia, pues su sufrimiento ha sido causado por un exceso de pensamiento⁷²; y, por otro, un escritor-médico que cura la enfermedad con el peculiar fármaco de la esquizofrenia. El escritor hace uso de su don esquizofrénico para deshacer las conexiones operadas por los personajes de la ficción.

Pero este escritor-esquizo goza de muy buena salud. En nada se parece a la voz o al personaje más esquizofrénico de *Las olas* de Virginia Woolf, a Rhoda, que se manifiesta incapaz de expresar la más mínima identidad, aunque sea la de su propio rostro, y de vincular un instante con otro. Podría pensarse que la enfermedad de Rhoda es lo que el escritor-esquizo aludido receta para curar la enfermedad de la existencia personal, pues Rhoda rompe las barreras de la subjetividad individual, libera torbellinos de sensaciones impersonales y se adhiere –como diría Deleuze– a las *heccités* de la vida pre-individual⁷³. No obstante, con el puro flujo de sensaciones, con meras impresiones disociadas

⁷¹ TARIZZO, Davide. *Giochi di potere*, p. 22.

⁷² RANCIÈRE, Jacques. *Politique de la littérature*, pp. 79-80.

⁷³ RANCIÈRE, Jacques. *Politique de la littérature*, p. 82.

—la música sorda de los átomos—, no se escribe nada. Aplicado a la esfera política, podríamos decir que no se puede vivir en comunidad sólo con interrupción, con disociación, pasando de un delirio a otro de signo contrario.

El esquizofrénico se muestra incapaz de escribir. En realidad, aquellos escritores-médicos, Flaubert y Proust, gozaban de *buena* salud porque su esquizofrenia estaba muy controlada, porque conocían el poder de la metáfora y sabían cómo volver a encadenar los elementos desligados. Rancière señala que el escritor-esquizo necesita de su doble histérico —paranoico, diríamos nosotros— para que sea posible la misma literatura, para que la esquizofrenia literaria escape del malestar ocasionado por la verdadera esquizofrenia, esto es, para que no se convierta la literatura en la “música sorda de los átomos”, en mero ruido, en una palabra que no dice nada y se limita a transmitir el ritmo de las cosas sin razón. Rancière agrega que el doble histérico de ese escritor-esquizo conoce que las leyes de la metaforización obedecen a la misma racionalidad, a la misma necesidad, que caracteriza a las leyes naturales⁷⁴. Lo cual supone una recaída en el horizonte paranoico, en un mundo obsesionado por la necesidad y la identidad sin fisuras, en un universo que no reconoce la contingencia o las debilidades del ser humano. Si extendemos estas conclusiones al ámbito de lo político, resulta indudable que permanece insuperable el horizonte de la soberanía moderna, esto es, del pensamiento de lo Uno que se encuentra detrás de la mayor parte de las patologías de los últimos siglos.

Frente a la tesis de Rancière, pensamos que la asunción consciente de una ontología de la incompletitud permitiría escapar de este círculo vicioso. Para que fuera posible la cura sin delirio, el sujeto debería admitir la radical historicidad —debilidad— del ser humano y la condición retórica o metafórica de la política. Se trataría entonces de combatir la rigidez y certeza absoluta de la paranoia con el reconocimiento tanto de la debilidad y ambivalencia de todo lo relacionado con el ser humano (el hombre como sujeto de la falta), como de su radical historicidad o contingencia. Esto último significa admitir —como hace el humanismo integral e historicista de Ernesto de Martino— que

⁷⁴ RANCIÈRE, Jacques. *Politique de la littérature*, p. 81.

no existe un horizonte *metahistórico* que ponga fin a la ambivalencia, a la constitución conflictiva del ser humano.

Para esta tarea nos parece imprescindible la retórica, la cual establece un vínculo con el Otro considerado como un igual o alguien similar. El Otro no debe aparecer ni como un enemigo absoluto, como sostiene la versión paranoica o gnóstica de la teología política, ni como otro Dios con el cual sólo es posible el vínculo en la infinita distancia, como proponen la ética y la teología *negativas* de nuestros días⁷⁵. No se olvide que la clave de la retórica es la persuasión, la cual sólo resulta posible entre sujetos que son al mismo tiempo iguales y diferentes.

La retórica se desdobra en metaforología. Aquí, la filosofía de Vico, en compañía del psicoanálisis de Freud y Lacan y de la antropología filosófica de Gehlen, Plessner, Blumenberg o De Martino, pueden ser de gran utilidad, pues, al reconocer nuestras limitaciones, nuestro carácter incompleto o deficitario, al admitir que debemos vivir con lo que no hemos hecho ni pudimos hacer, no incurrir en la construcción de una identidad megalómana y sin brecha. Ahora bien, la *fantasía* metafórica evita caer en la disociación absoluta que supone la deleuziana esquizofrenia, por cuanto produce una multitud de relaciones que nos permite “apropiarnos del mundo” sin incurrir en delirio paranoico. La potencia metafórica brinda entonces “al hombre la posibilidad de hacer de una naturaleza que le es ajena un mundo propio”⁷⁶. La metáfora, por su artificiosidad, es ese rodeo hacia el mundo a través de aquello que nosotros mismos hemos hecho⁷⁷. Con la ayuda de esta retórica, el reconocimiento de nuestra naturaleza contingente, incompleta y sin un horizonte metahistórico, ya no tiene por qué hacernos caer en la melancolía, ni aún menos en aquella frustración que se encuentra detrás de los fenómenos paranoicos de *segunda realidad*, de unos fenómenos que siempre amenazan con retornar en las situaciones de crisis.

⁷⁵ Cfr. BADIOU, Alain. *L'éthique, essai sur la conscience du mal*. Hatier, Paris, 1993.

⁷⁶ BLUMENBERG, Hans. *La legibilidad del mundo*. Paidós, Barcelona, 2000, p. 178.

⁷⁷ Según Vico, no sólo entendemos realmente aquello que hemos hecho nosotros mismos, sino que entendemos de otra manera lo que no hemos hecho cuando lo comparamos con lo que sí hemos realizado (BLUMENBERG, Hans. *La legibilidad del mundo*, p. 177). Nos encontramos entonces ante una especie de elemento trascendental porque, “sin proceder de la experiencia, crea experiencia”.

Bibliografía

- ABENSOUR, Miguel. *De la compacité. Architectures et régimes totalitaires*. Sens & Tonka, Paris, 1997.
- ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo (vol. II)*. Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.
- BADIOU, Alain. *L'éthique, essai sur la conscience du mal*. Hatier, Paris, 1993.
- BARBERIS, Giorgio. «L'ossessione del complotto tra rivoluzione e terrore». En FORTI, Simona; REVELLI, Marco (editores). *Paranoia e politica*. Bollati Boringhieri, Torino, 2007.
- BLUMENBERG, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.
- BLUMENBERG, Hans. *La Passion selon saint Matthieu*. L'Arche, Paris, 1996.
- BLUMENBERG, Hans. *La legibilidad del mundo*. Paidós, Barcelona, 2000.
- BLUMENBERG, Hans. *Descripción del ser humano*. FCE, México, 2011.
- CANETTI, Elias. *Masa y poder*. Alianza/Muchnik, Madrid, 1983.
- CASSIRER, Ernst. *El mito del Estado*. FCE, México, 1992.
- DE MARTINO, Ernesto. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Einaudi, Torino, 2002.
- DELEUZE, Gilles. «Post-scriptum sobre las sociedades de control». En DELEUZE, Gilles, *Conversaciones, 1972-1990*. Pre-textos, Valencia, 1999.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona, 2004.
- DÉOTTE, Jean-Louis. *Oubliez! Les ruines, l'Europe, le musée*. L'Harmattan, Paris, 1994.
- DICK, Philip K. «El informe de la minoría». En DICK, Philip K. *Cuentos completos IV*. Minotauro, Barcelona, 2008.
- FENSTER, Mark. *Conspiracy Theories: Secrecy and Power in American Culture*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999.
- FORNARI, Franco. *Psicoanalisi della guerra*. Feltrinelli, Milano, 1970.
- FORTI, Simona; REVELLI, Marco (editores). *Paranoia e politica*. Bollati Boringhieri, Torino, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*. Siglo XXI, Madrid, 1994.
- FREUD, Sigmund. «Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*dementia paranoides*), autobiográficamente descrito (Caso *Schreber*)». En Freud, Sigmund. *Obras Completas II*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1981.
- FREUD, Sigmund; JUNG, Carl Gustav (1906-1913). *Correspondencia*. Trotta, Madrid, 2012.
- GALLI, Carlo. «Sulla guerra e sul nemico». En FORTI, Simona; REVELLI, Marco (editores), 2007.

RIVERA GARCÍA, Antonio. «Paranoia política contemporánea, un caso de gnosticismo político». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 8 N° 2. ISSN 0718-8382, Noviembre 2017, pp. 157-185

GALLI, Carlo. *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*. Laterza, Roma-Bari, 2009.

HILLMAN, James. «Sulla paranoia». En HILLMAN, James. *La vana fuga degli dei*. Adelphi, Milano, 1991.

KELSEN, Hans. «Forma de Estado y Filosofía». En KELSEN, Hans. *Esencia y valor de la democracia*. Comares, Granada, 2002.

KRACAUER, Siegfried. *De Caligari a Hitler. Una historia psicológica del cine alemán*. Paidós, Barcelona, 1985.

LACAN, Jacques. «Acerca de la causalidad psíquica». En LACAN, Jacques, *Escritos 1*. Siglo XXI, México, 1984.

LACAN, Jacques. «De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis». En LACAN, Jacques. *Escritos 2*. Siglo XXI, México, 1985.

LAMI, Gian Franco. *Introduzione a Eric Voegelin. Dal mito teo-cosmogonico al sensorio della trascendenza: la ragione degli antichi e la ragione dei moderni*. Dott. A. Giuffrè Editore, Milano, 1993.

MUSOLINO, Enzo. *Potere e paranoia. Il concetto di potere nell'analisi di Elias Canetti*. Il prato, Saonara, 2008.

NANCY, Jean-Luc. *La representación prohibida. Seguido de "La Shoah, un soplo"*. Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2006.

PYNCHON, Thomas. *Al limite*. Tusquets, Barcelona, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. *Politique de la littérature*. Galilée, Paris, 2007.

RECALCATI, Massimo. «Paranoia e ambivalenza». FORTI, Simona; REVELLI, Marco (editores), 2007.

SARTRE, Jean-Paul. *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Sur, Buenos Aires, 1948.

SCHMITT, Carl. «Teología política II». En SCHMITT, Carl. *Teología política*. Trotta, Madrid, 2009.

TARIZZO, Davide. *Giochi di potere. Sulla paranoia politica*. Laterza, Bari, 2007.

VOEGELIN, Eric. *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Katz, Buenos Aires, 2006.

VOEGELIN, Eric. *Science, politique et gnose*. Bayard, Paris, 2004.

VOEGELIN, Eric. *Réflexions autobiographiques*. Bayard, Paris, 2004.

VOEGELIN, Eric. *Hitler et les allemands*. Seuil, Paris, 2003.

ZAMBRANO, María. *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Anthropos, Barcelona, 1988.

ŽIŽEK, Slavoj. *Problemas en el paraíso. Del fin de la historia al fin del capitalismo*. Anagrama, Barcelona, 2016.

ZOJA, Luigi. *Paranoia. La locura que hace la historia*. FCE, Buenos Aires, 2013.