

# Dos genealogías de la moral

América Mailhos

Se analiza la teoría de las pulsiones de Freud con el objeto de problematizar la concepción de la naturaleza humana freudiana y sus implicancias políticas. En los distintos ámbitos en los que Freud aborda la teoría de las pulsiones, desde los estudios embrionarios, pasando por el desarrollo de los individuos hasta la humanidad en su totalidad, plantea el carácter histórico de la constitución pulsional y de este modo ubica “la naturaleza humana” en el seno de la contingencia histórica y social. Pero paradójicamente el relato que construye acerca de la historia de los instintos, de la organización social y de la cultura parece fundamentarse en ciertas pulsiones originarias y universales que gobiernan el desarrollo de todo lo vivo. De este modo, lo adquirido se convierte en una fuerza determinante y habilita el efecto ideológico de “lo naturalizado” que permite postular el carácter necesariamente represivo de la cultura. Para hacer aparecer la paradoja de la teoría freudiana de las pulsiones y sus consecuencias políticas examinaremos dos genealogías de la moral, la de Nietzsche y la de Freud. El punto exacto en el que estas dos visiones acerca de la cultura y la historia se distancian exhibe el problema político subyacente a la teoría de los instintos.

» *Historia Instintos Naturaleza Cultura Pulsión de muerte*

*Dilucidar el estado originario es siempre  
asunto de construcción*

*(Freud, 1913 [1912-13]:106)*

*Todos los conceptos en que se condensa semióticamente un  
proceso entero escapan a la definición; sólo es definible  
aquello que no tiene historia*

*(Nietzsche, 1997:103)*

## » *La historia de la teoría de las pulsiones*

Hacia el final de su obra Freud presenta las mismas dos fuerzas pulsionales primigenias gobernando el devenir de distintos terrenos, tanto la vida orgánica en general, como el desarrollo del individuo en particular y el proceso cultural de toda la humanidad. Pero el descubrimiento de estas dos fuerzas, en cada uno de estos ámbitos, posee su propia historia, aunque esas historias se entrecrucen en una compleja trama.

En “Más allá del principio del placer” (1920), Freud describe la dinámica que atraviesa

toda vida desde su origen:

En algún momento, por una intervención de fuerzas que todavía nos resulta enteramente inimaginable, se suscitaron en la materia inanimada las propiedades de la vida. Quizá fue un proceso parecido, en cuanto a su arquetipo, a aquel otro que más tarde hizo surgir la conciencia en cierto estrato de la materia viva. La tensión así generada en el material hasta entonces inanimado pugnó después por nivelarse; así nació la primera pulsión, la de regresar a lo inanimado (1920:38).

De allí que la tendencia universal de toda pulsión es la de reproducir un estado anterior de lo vivo que debió abandonarse por algún influjo proveniente del exterior. Freud dice reconocer en esto la naturaleza conservadora del ser vivo. Este carácter se presenta para el autor junto a otra evidencia empírica ineludible: toda vida acaba en la muerte. El regreso a lo inorgánico sugiere ni más ni menos que la meta de la vida es la muerte. Pero no podría ser otra la suerte de un ser cuya naturaleza es la regresión.

Esta dinámica muestra, como el propio Freud lo apunta, por un lado, que las pulsiones son históricamente adquiridas y, por otro, que la evolución de la vida, en lugar de su extinción prematura, se debió exclusivamente a la presión de fuerzas exógenas. Lo único, exceptúa Freud, que puede contarse como una tendencia interna al progreso son las pulsiones sexuales, pues tienden a la prolongación de la vida y a la conformación de unidades cada vez más grandes.<sup>1</sup> Aunque no dejan de presentar un carácter conservador ya que reproducen un estado anterior de lo vivo y hasta es probable que su esfuerzo tan sólo sea un rodeo más largo para alcanzar la muerte.<sup>2</sup> Aun así son pulsiones de vida pues laboran en sentido opuesto al resto de las pulsiones.

Ahora bien, no son los estudios embrionarios los que ponen a Freud tras la pista del carácter universalmente regresivo de las pulsiones sino más bien un entrecruzamiento entre estos estudios y las observaciones de la clínica psicoanalítica. En efecto, Freud emprende un examen del supuesto imperio del principio del placer en los hechos de la vida psíquica al constatar la existencia de diversos fenómenos que lo contrarían. Así encuentra que (i) en los sueños de las neurosis traumáticas, (ii) en ciertos juegos infantiles y (iii) en la re-vivencia de experiencias dolorosas a partir del proceso de transferencia, se presenta una constante. En

<sup>1</sup> Si bien la diferencia de los sexos y la sexualidad no existían en el origen de los tiempos (y por eso esta denominación no es del todo apropiada para este ámbito), aclara Freud, esto no impide que la pulsión ya se encontrara en plena actividad desde el inicio (1920).

<sup>2</sup> Freud se refiere a las células germinales que “*conservan probablemente la estructura originaria de la sustancia viva*, y pasado cierto tiempo se sueltan del organismo total, cargados con todas las disposiciones pulsionales heredadas y las recién adquiridas [...] Puestos en condiciones favorables, empiezan a desarrollarse, vale decir, *a repetir el juego a que deben su génesis*; y el juego termina en que de nuevo una parte de su sustancia prosigue el desarrollo hasta el final, mientras que otra, en calidad de nuevo resto germinal, vuelve a remontarse hasta el principio del desarrollo” (Freud, 1920:39-40, el énfasis es nuestro). También en “El yo y el ello” podemos leer “Ambos instintos se conducen en una forma estrictamente conservadora, tendiendo a la reconstitución de un estado perturbado por la génesis de la vida; génesis que sería la causa tanto de la continuación de la vida como de la tendencia a la muerte” (Freud, 1923: 1226).

todos estos casos se repite el displacer. Una vez descartada la idea de que estos sucesos puedan explicarse enteramente como un rodeo del principio del placer, Freud concluye que la tendencia común a estos fenómenos, esto es, la compulsión de repetición, es independiente y aparece como “más originaria, más elemental, más pulsional que el principio del placer que ella destrona” (1920: 23).

Es por tanto la compulsión de repetición la que muestra a Freud la esencia de la pulsión como la fuerza que tiende a reproducir estados anteriores, la embriología no hace más que confirmarle lo que los neuróticos, los niños y la cura le han mostrado sobre la naturaleza conservadora de la constitución humana.

El vasto territorio de la vida orgánica se rige entonces por dos tipos de fuerzas, unas que pugnan por alcanzar lo antes posible la muerte y otras que se desvían de la meta y prolongan la duración del trayecto. El desarrollo individual de los seres humanos no constituye una excepción a esta dualidad pulsional,<sup>3</sup> pero la determinación de tal dualidad irá mutando de acuerdo a la evolución de la investigación psicoanalítica de la libido.

En la primera versión de la teoría de la libido, Freud sostuvo la existencia de pulsiones distintas de las sexuales y, siguiendo hipotéticamente la distinción popular “por hambre y por amor”, las consideró pulsiones destinadas a la autoconservación. En esta clasificación denominó pulsiones sexuales a unas y yoicas a las otras. Su oposición le sugirió una correspondencia uno a uno con la pulsión de vida y de muerte definidas más arriba (1920).

El descubrimiento de la libido narcisista determina el pasaje a la segunda versión de la teoría de las pulsiones. La observación psicoanalítica muestra cómo la libido puede retirarse del objeto y dirigirse al yo. Esto lleva a Freud a la conclusión de que en verdad el proceso originario es el inverso: la libido se halla en primer lugar en el yo y desde allí se dirige al objeto.<sup>4</sup> De este modo extiende el concepto de libido al individuo. Esto significa que una parte de las pulsiones yoicas también son libidinosas, ya que toman por objeto al propio yo. La libido que no se dirige a un objeto y permanece ligada al yo se denomina libido narcisista. La antigua distinción entre pulsiones yoicas y pulsiones sexuales derivó en la oposición entre pulsiones yoicas y pulsiones de objeto, pero ambas de naturaleza sexual. En definitiva, la pulsión sexual se esfuerza por unir las sustancias vivas y, por tanto, tiende a la conservación. Por su parte, las antiguas pulsiones destinadas exclusivamente a la autoconservación, las pulsiones yoicas, comportan libido. El correlato claro de esta mutación de la teoría es el pasaje de un dualismo a un monismo pulsional. Para el psicoanálisis autoconservación y sexo se dicen desde este momento Eros (1920).

<sup>3</sup> En rigor, es inspirado por la teoría de la libido que Freud conjetura cómo “las pulsiones de vida o sexuales” prolongan la vida y neutralizan o retardan las pulsiones de muerte en los organismos unicelulares al fusionarse (1920).

<sup>4</sup> En “El yo y el ello” Freud mantiene casi todas las tesis expuestas en “Más allá del principio del placer” (1920), sin embargo, corrige la teoría del narcisismo: “Al principio, toda la libido se halla acumulada en el Ello, mientras el Yo es aún débil y está en período de formación. El Ello emplea una parte de esta libido en cargas eróticas de objeto, después de lo cual el Yo, robustecido ya, intenta apoderarse de esta libido del objeto e imponerse al Ello como objeto erótico. El narcisismo del yo es de este modo un narcisismo secundario, sustraído a los objetos” (1923: 1228).

Sin embargo, a pesar de que el análisis sólo le muestra empíricamente este tipo de pulsiones, Freud se niega a abandonar su primera intuición dualista y conjetura la acción de una pulsión de destrucción de naturaleza yóica distinta de las pulsiones de autoconservación libidinosas. Y, si bien no consigue constatar esta pulsión mediante observaciones directas, los fenómenos englobados bajo el concepto “compulsión de repetición” funcionan como prueba del universal carácter regresivo de las pulsiones e indicio de la pulsión de muerte.<sup>5</sup> En el tercer momento de la teoría de las pulsiones Freud intenta retomar esta hipotética pulsión combinando los estudios sobre el origen de la vida, las novedades del psicoanálisis y la especulación (1920).

Como dijimos, es la pulsión de vida la que tiende a la dilación de la muerte por la unión genésica. De hecho, las investigaciones en protozoos muestran que la fusión de las células en la cópula produce también un rejuvenecimiento en los propios individuos unidos. El efecto revitalizador parece deberse al aporte externo de estímulo. Estas conclusiones -afirma Freud- apoyan el supuesto según el cual la tendencia interna del individuo es la de nivelar o suprimir la tensión, tendencia que corresponde al llamado principio de nirvana o pulsión de muerte (1920: 54). De algún modo, para Freud no puede pensarse la pulsión sexual sin deducir a partir de ella una pulsión opuesta, la de muerte.<sup>6</sup> El problema es entonces encontrar hechos que le permitan mantener esta dualidad para el ámbito del individuo y la humanidad en su totalidad.

Pues bien, a los ojos de Freud y en el terreno de la vida humana, es el amor de objeto el que exhibe una polaridad. La hipótesis dualista puede sobrevivir si atendemos a la ambigüedad implícita en el amor de objeto como amor-odio o al componente sádico de la pulsión sexual que apunta a dañar al objeto. El sadismo, explica Freud, resulta contradictorio si hemos de considerar que la pulsión sexual está destinada a conservar la vida; es menester, por tanto, deducirlo de otra pulsión, a saber, la pulsión de muerte, en cuyo caso el sadismo es el resultado de los esfuerzos de la libido narcisista por apartar del yo la pulsión de muerte y dirigirla a un objeto (1920). En esta inversión de la dirección, la pulsión de muerte devendría pulsión de destrucción. Para entender la inversión recordemos que la primera concepción freudiana sobre el sadismo y el masoquismo presentaba a este último como una reversión del sadismo, es decir, como una violencia hacia el objeto re-dirigida hacia el yo. Pero, al entender que ese sadismo bien puede tratarse de la pulsión de muerte apartada del yo por la libido narcisista y vuelta hacia el objeto, la dirección del proceso se invierte. Se comprende entonces que la violencia originaria se dirige en verdad al propio yo como consecuencia de la pulsión de muerte y el masoquismo previamente observado corresponde simplemente a un retroceso a un masoquismo primario.

---

<sup>5</sup> Marcuse señala que la teoría de las pulsiones permanece oscura en Freud, que parece dudar entre un monismo de Eros (por la fusión entre los instintos de autoconservación y los sexuales) y un monismo de la muerte (por el carácter conservador de toda pulsión) (1970).

<sup>6</sup> “[S]i no queremos abandonar la hipótesis de las pulsiones de muerte, hay que asociarlas desde el comienzo mismo con unas pulsiones de vida” (Freud, 1920: 55).

Cuando el sadismo se pone al servicio de la pulsión sexual es probable que sea el responsable de indicarle el objeto a la libido, al esforzarse por alejar esta pulsión del propio yo, como así también es probable que ocasione la ambivalencia del amor de objeto (Freud, 1920).

En suma, la trama freudiana va de la teoría de la libido al origen y a la dinámica de la vida en general, pero cuando la mutación de la teoría de la libido le devuelve una realidad pulsional monista, vuelve a la embriología para reconstruir el dualismo en la teoría de las pulsiones. En definitiva, como el propio Freud dice, en lo que respecta a la evolución que el hombre puede esperar por la propia dinámica pulsional, no hay nada que lo distinga del resto de los animales. Como vimos, es muy poco lo que al interior de la propia vida tiende al progreso. Los cambios deben contarse como efecto de influjos externos. El perfeccionamiento y el progreso de la humanidad son la obra del trabajo de la cultura en llana oposición al devenir pulsional. O, más bien, podríamos decir, obra de la violenta represión que la cultura impone a la naturaleza humana. Veamos, entonces, cómo operan las conclusiones obtenidas hasta aquí sobre el juego pulsional al pensar las condiciones y consecuencias de esta violenta relación.

### › *La genealogía de la moral de Freud*

La pulsión sexual, aquella fuerza que conforma unidades cada vez mayores y que pugna por la producción y reproducción de la vida, es absolutamente violentada por la cultura. En palabras de Freud: “la cultura se comporta respecto de la sexualidad como un pueblo o un estrato de la población que ha sometido a otro para explotarlo” (1930 [1929]: 102). Y es que se trata de un problema de economía libidinal. Si, por un lado, se supone un monto finito de energía psíquica y, por otro, se oponen los fines de la cultura a los de la sexualidad, por fuerza aquella deberá sustraer de esta última la energía necesaria para compeler a los hombres al trabajo y verlos unidos en confraternidad. De otro modo, las pulsiones sexuales gastarían la energía psíquica inútilmente. Ahora bien, cuando Freud se pregunta a sí mismo por el carácter objetivo de esta oposición entre sexualidad y cultura, una vez más lo vemos apelar a la pulsión de muerte, o encontrar el sadismo en el sexo o el odio en el amor. Retengamos aquí que la oposición entre cultura y sexualidad o la concepción netamente represiva de la cultura es la conclusión de un razonamiento cuya premisa principal no es otra que la hipotética composición dualista de las pulsiones.

La “necesidad objetiva” que explica el esfuerzo de la cultura por sustraer energías a la sexualidad es la cuota de agresividad que hallamos en la constitución pulsional de los seres humanos: “*homo hominis lupus*” cita Freud. Y, por supuesto, tal sustracción tampoco carece de violencia: “[l]a cultura espera prevenir los excesos más groseros de la fuerza bruta arrogándose el derecho de ejercer ella misma una violencia sobre los criminales” (Freud, 1930 [1929]: 109).

Lo que descubriremos tras un largo rodeo es que detrás de esa agresividad se esconde una historia y, en su origen, la pulsión de muerte. Freud nos habla de una “hostilidad primaria” propia de la naturaleza humana, pero, advertidos por el análisis de la teoría de las pulsiones ya desarrollado,<sup>7</sup> examinémosla más detenidamente.

Como explicamos, Freud ve en el sadismo una prueba indirecta de la existencia de la pulsión de muerte, puesto que el objeto primario de la agresividad es el propio yo. En “El malestar de la cultura” (1930 [1929]), Freud explica que al menos una parte de la pulsión de muerte se exterioriza como agresividad y evita de este modo la autodestrucción de los individuos. Como contrapartida, una represión de tal exteriorización provoca la reinteriorización de la violencia. En otros términos, es lo que en “Más allá del principio del placer” (1920) vimos como la secuencia masoquismo primario- sadismo -masoquismo secundario.

Paradójicamente, según esta reconstrucción, lo que la pulsión de muerte hace para facilitar el trabajo de Eros por la vida, la cultura lo revierte para promover la comunión pacífica y el progreso de la humanidad. La cultura reprime la exteriorización de la agresividad por parte de los individuos y monopoliza la violencia, pero con esto no consigue otra cosa que el regreso de la pulsión a su objeto originario, esto es, el propio yo. La violencia no se suprime, se interioriza.

La conciencia moral es originariamente el producto de la angustia frente a la renuncia pulsional exigida por una autoridad externa y, en segunda instancia, angustia frente a su representante, el superyó. Ante la primera forma de angustia el hombre se abstiene de obrar y ante la segunda reclama castigo, pues la renuncia al acto no es suficiente cuando es imposible esconder ante el superyó la persistencia del deseo. Y aquí se le presenta a Freud una disyunción, o bien la agresividad de la conciencia moral corresponde a la hostilidad frente a la autoridad que exigió una renuncia pulsional, hostilidad que debió ser inhibida por temor, o bien se trata de una extensión de la violencia de la autoridad externa. En el primer caso, la agresividad siempre tiene como sujeto una instancia de la psiquis, pero se modifica el objeto: en el origen está dirigida hacia uno exterior y luego es introyectada hacia el propio sujeto. Y, en el segundo caso, la violencia siempre tiene como objeto al propio yo, pero se modifica el sujeto; en el origen corresponde a la autoridad externa y luego la conciencia moral continúa la agresividad.

Freud encuentra razones distintas para las dos hipótesis pero, en cualquier caso, lo esencial, señala, es lo común a ambas. Y lo común, tal como vimos, no es ni el sujeto ni el

---

<sup>7</sup> “[E]l reconocimiento de una pulsión de agresión especial, autónoma, implicaría una modificación de la doctrina psicoanalítica de las pulsiones. Se demostrará que no hay tal, que tan sólo se trata de dar mayor relieve a un giro consumado hace mucho tiempo y perseguirlo en sus consecuencias.” (Freud, 1930 [1929]:113). Como veremos, los supuestos básicos que permiten sustentar la constitución dualista de las pulsiones y, a partir de ella, la concepción represiva de la cultura, ya estaban presentes en “Totem y Tabú”. (Freud, 1980 [1912-13]).

objeto de la relación que se establece en cada una de estas posibles explicaciones, sino el movimiento de introyección de la violencia; se trata siempre de una agresión desplazada (descentrada) hacia el interior.

Esto es lo esencial al sentimiento de culpa tanto desde la perspectiva histórica como psicológica, dirá Freud, y este es también el punto central que conecta la genealogía freudiana con la de Nietzsche. Aunque esa relación nos diga mucho más en el desacuerdo que en el acuerdo. Para descubrir esto último examinemos brevemente la genealogía de la mala conciencia que hace Nietzsche.

### › *El malestar en la cultura de Nietzsche*

Nietzsche, como crítico de la racionalidad moderna, en especial de la filosofía kantiana, también entendió que la única necesidad del sujeto es la de su constitución histórica. Y, al igual que Freud, comprendió que esa historia es una historia de sufrimiento. La cultura se sirve de las técnicas más crueles para formar al sujeto hombre.

Como veremos, al concebir la subjetividad como un producto histórico y contingente, el carácter represivo o, en sus propios términos, reactivo de la cultura, no se explica por la naturaleza humana, sino que tanto los devenires de ésta como los de aquella adquieren su sentido en el juego de fuerzas de la historia.

Según Nietzsche, asir el sentido de un fenómeno implica trazar el mapa de la pluralidad de fuerzas que luchan por imponer su propia interpretación, su forma de organizar la vida, así como también observar las mutaciones de ese mapa de acuerdo a las distintas proporciones de las fuerzas que determinan el dominio de unas sobre otras (Nietzsche, 1997: 102-103). Porque lo único que podemos entender como carácter esencial de las fuerzas es que siempre se hallan en relación unas con otras, unas fuerzas obedecen y otras mandan, y sólo la determinación de esta jerarquía puede develarnos la complejidad inherente al fenómeno. Deleuze explica en *Nietzsche y la filosofía* (1998) que esa jerarquía nos ofrece la cualidad de la fuerza como activa o reactiva, según sea dominante o dominada en la relación. Sin embargo, aclara Deleuze, el que una fuerza sea reactiva no significa que no pueda prevalecer; el asunto es entender cómo lo hace. Y para ello no sólo debemos comprender a las fuerzas en relación sino también el devenir de esa relación. Pues bien, el II tratado de *La genealogía de la moral* (Nietzsche, 1997) está dedicado por entero a mostrar la cultura activa y su producto, el sujeto soberano, pero también el devenir reactivo de la cultura y su fruto: la conciencia, fenómeno reactivo por excelencia. Veamos entonces, a partir de qué relaciones se constituye este fenómeno interior.

El gran trabajo prehistórico del hombre sobre sí mismo es -según Nietzsche- el de volverse uniforme, sujeto a regla y, por tanto, calculable. En este animal del instante, no es posible suponer como dada una conciencia y una voluntad idéntica a través del tiempo. El trabajo de la eticidad de las costumbres es precisamente el de imprimir en el hombre una

memoria y una regularidad que lo conviertan en un sujeto responsable de sus propios actos (Nietzsche, 1997: 77). La capacidad de prometer, de empeñar el porvenir, no es en modo alguno una capacidad innata del hombre; de hecho, la cultura debió arremeter contra una facultad muy particular para generar esa capacidad. El hombre posee una facultad activa, el olvido, sin la cual no podría tener una experiencia presente, novedosa. La cultura crea en el hombre una fuerza opuesta, también activa, voluntariosa, que retiene las impresiones pasadas; esta fuerza no es otra cosa que la memoria, cuya acción es la condición para la formación de un hombre responsable, capaz de prometer, capaz de deber. Una conciencia responsable supone la capacidad de suspender el presente, retener el pasado y hacerse cargo del futuro. Deleuze (1998) entiende que Nietzsche presenta dos tipos de memorias: una por la cual el hombre sacrifica la afección del instante y la sustituye por ciertas ideas fijas, huellas mnémicas internas; y una memoria de las palabras, por la cual la voluntad se vuelve capaz de prometer. La primera es una memoria destinada a formar un tipo particular de sensibilidad y, la segunda, un tipo particular de voluntad. Esta interpretación se sostiene sobre la distinción nietzscheana entre una función pasiva y una función activa de la memoria. Pasivo es el no poder desentenderse de una impresión grabada, aquello que llama una especie de indigestión; y activo, el no querer desprenderse de una idea, un deseo (Nietzsche, 1997:76). La mnemotecnia -dirá Nietzsche- no ahorra en suplicios, la cultura pone en marcha los medios más tortuosos para forjar esta sensibilidad y esta voluntad.<sup>8</sup> Pero el fin no debe confundirse con los medios. Esta segunda memoria activa es la que define al hombre soberano y libre que se reapropia del mismo sistema que lo ha gestado, sujeto autónomo que ya no obedece la ley sino que la crea. Ahora bien, si ese es el fin último de la cultura, lo cierto es que -para Nietzsche- en la historia concreta de esa realización algo se malogra.

Nietzsche, al igual que Freud, otorga un lugar central a la violencia y a la hostilidad en la constitución pulsional del hombre, aunque Nietzsche no ve “con malos ojos” esta “inclinación natural”. Sucede que la utilidad que un elemento llega a tener por su inserción en un sistema de finalidades no puede identificarse con su origen. Como aclaramos más arriba, la valoración de cualquier cosa, para la crítica genealógica, tiene que pesar las fuerzas que se apropian de ella, otorgándole cada vez un nuevo sentido de acuerdo a sus propios fines. De este modo, y sin contradicción alguna, Nietzsche entiende la violencia como la expresión de fuerzas que crean y organizan, y también como el movimiento reactivo que separa a la fuerza de aquello que puede. Así, la violencia, en la prehistoria del hombre, es la actividad esencial de todo lo vivo, auténtica voluntad de vida, voluntad de poder. La destrucción y la muerte que genera son pensadas como parte de la vida, la violencia sólo es un medio, no trabaja en contra de la vida sino todo lo contrario. De hecho, sólo se vuelve contra ella cuando deja de ser expresión activa de todo lo vivo:

---

<sup>8</sup> Entre esos medios Nietzsche analiza, en *La genealogía de la moral* (1997), fundamentalmente dos, la pena y la deuda, pero el tratamiento de esos dos fenómenos excede el tema de este trabajo. Nuestra lectura sobre este punto puede encontrarse en “El hombre del *veraz*” (2012). De paso, aprovechamos para decir que gran parte de este apartado de la monografía es una larga cita de ese texto.

Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que, desde el supremo punto de vista biológico, a las situaciones de derecho no les es lícito ser nunca más que situaciones de excepción, que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende hacia el poder, y que están subordinadas a la finalidad global de aquella voluntad como medios particulares: es decir, como medios para crear unidades mayores de poder. *Un orden de derecho pensado como algo soberano y general, pensado no como medio en la lucha de complejos de poder, sino como medio contra toda lucha en general (...) sería un principio hostil a la vida, un orden destructor y disgregador del hombre, un atentado al porvenir del hombre, un signo de cansancio, un camino tortuoso hacia la nada* (Nietzsche, 1997:98-99, el énfasis es nuestro).

Al contrario que para Freud, lo que disgrega no es el instinto hostil, sino su represión por la institución de un único poder soberano y libre de ejercer su fuerza. Esa monopolización de la violencia es, para Nietzsche, la verdadera causa tanto de la culpa y la mala conciencia como de la generación de una voluntad de la nada o, en términos de Freud, una pulsión de muerte. Pero, si vemos más de cerca el proceso por el cual se forma en el hombre la mala conciencia, encontraremos que los puntos de acuerdo entre Freud y Nietzsche no son pocos.

La culpa y la mala conciencia no tienen su origen en el arrepentimiento -dice Nietzsche-, sobre todo cuando el criminal ve que los mismos actos se ejercen con buena conciencia y de forma sistemática. La mala conciencia es efecto del ahogo de los instintos salvajes, de su “puesta en suspenso”. Lo que no se descarga hacia afuera se vuelve hacia adentro contra el propio hombre. Esa violenta modificación, que separa al hombre de su pasado animal, se presenta como un quiebre radical y llega de la mano de una fuerza soberana y libre, un genuino aparato de guerra que impone una organización y un sentido a todo lo que lo rodea. Esta formación no es ella misma el terreno de la mala conciencia, pero sí su artifice desde el momento en que relega al resto de las fuerzas a un estado pasivo de latencia (Nietzsche, 1997: 111-112). El Estado organiza la existencia de tal modo que prime en el alma humana todo aquello que obedece por encima de las fuerzas de lo espontáneo. La interiorización de la crueldad no es otra cosa que violencia contra la capacidad de ser afectado, de experimentar inmediatamente lo vivo. La actividad siempre implica violencia, afirmar es esencialmente violentar, imponer. Precisamente por eso, cuando las mismas fuerzas activas que moldean y organizan la vida impiden al resto de las fuerzas esa actividad, monopolizando el uso de la violencia, no anulan este instinto sino que revierten su dirección. Separan a la fuerza de su capacidad de informar un exterior y la relegan al ámbito de su interioridad:

*Esa fuerza que actúa de modo grandioso en aquellos artistas de la violencia y en aquellos organizadores, esa fuerza constructora de Estados, es, en efecto, la misma que aquí, más interior, más pequeña, más empequeñecida, reorientada hacia atrás, en el ‘laberinto del pecho’, para decirlo con palabras de Goethe, se crea la mala conciencia y construye ideales negativos, es cabalmente aquel instinto de la libertad (dicho con mi vocabulario: la voluntad de poder): sólo que la materia sobre la que se desahoga la naturaleza con formadora y violentadora de esa fuerza es aquí justo el hombre mismo, su entero, animalesco, viejo yo -y no, como en aquel fenómeno más grande y más llamativo, el otro hombre, los otros hombres*

(Nietzsche, 1997: 112, el énfasis es nuestro).

Notemos aquí cómo desaparece la disyuntiva freudiana, la fuerza es una y la misma, la que habita en esta empresa de organización y dominación y la que es replegada; es por eso que para Nietzsche el Estado representa a la fuerza escindiéndose y volviéndose contra sí misma. La institución de este poder tiránico es la condición de la profundización de la interioridad humana, de la gestación de la mala conciencia. Así es propiamente como prevalecen las fuerzas reactivas sobre las activas, separando a estas últimas de lo que pueden. Este es el malestar en la cultura, o su devenir reactivo. Y se adivina, el fruto de este amargo devenir ya no es el hombre soberano y libre sino el sujeto dócil y domesticado.

La cultura en la historia recibe un sentido muy diferente de su propia esencia, al ser capturada por fuerzas extrañas de naturaleza totalmente diversa. La actividad genérica en la historia no se separa de un movimiento que la desnaturaliza, y que desnaturaliza su producto. Aún más, la historia es esta propia desnaturalización, se confunde con la 'degeneración de la cultura' (Deleuze, 1998: 194).

El Estado -dice Nietzsche- no es un destino necesario sino un corte contingente en la historia. Esta formación encontró el sistema represor más efectivo, toda la crueldad del hombre vuelta sobre sí tiene como efecto la sumisión y el letargo de la fuerza. Primero se bloqueó la capacidad del hombre para ser afectado por un exterior y después se frustró la reacción de la acción, es decir, la aptitud de afectar él mismo ese exterior. El resentimiento y la mala conciencia son esos dos fenómenos por los cuales la moral se opone a la vida, se introyecta la propia fuerza y se la convierte en instancia represora interior. El III tratado de *La Genealogía de la moral* (1997) muestra las consecuencias de este modo de existencia que aparta la vida de su actividad y se dedica a cultivar una peligrosa profundidad. El triunfo del resentimiento, dice Nietzsche, es la venganza de quienes no pueden activar la auténtica reacción, la reacción de la acción. Ese es el vivir y valorar "esclavo" para Nietzsche, el que crea en relación a otro, que se construye a partir de un "no-yo" que se niega. La moral esclava no es autónoma, sólo puede actuar a partir del estímulo exterior, su acción es reacción. Esta es propiamente la voluntad de la nada. La valoración noble es, en cambio, espontánea, no reactiva, está llena de vida y pasión, pues es la positividad misma. Para este modo de existencia, la felicidad y la actividad son una misma cosa. Por el contrario, el modo de vida "esclavo" sólo encuentra regocijo en la quietud, en la distensión del ánimo, en la pasividad.

Lo que nos interesa resaltar aquí es que Nietzsche llega a una pulsión o voluntad de la nada después de un largo camino recorrido por todo lo que la crítica genealógica exige. Es el Estado, que prevalece por sobre todas las otras fuerzas, el que se convierte en la fuerza apropiadora del sentido de la cultura y, por tanto, del devenir reactivo de su producto. Si se nos permite la extrapolación, entre pulsión de vida y pulsión de muerte hay una larga historia para Nietzsche, la del devenir reactivo de la cultura.

## › *Otra de Freud: esta vez su prehistoria*

Retomemos. Freud pretende conciliar dos teorías explicativas acerca del origen de la violencia vengativa de la conciencia moral. Persiste para él una dificultad. En numerosos casos, la crueldad del superyó del niño no está hecha a imagen y semejanza de la que realmente experimentó de su padre. En esta búsqueda encuentra puntos en común a ambas hipótesis explicativas, como ya dijimos: el movimiento de introyección y, podríamos agregar nosotros, la fuerza que provoca ese movimiento, esto es, el elemento represivo. Porque aún sosteniendo que la hostilidad de la conciencia moral es la misma hostilidad dirigida en primer lugar hacia la autoridad que exige la renuncia pulsional, y no la continuación de la severidad de la autoridad externa, el papel de una fuerza inhibidora que se instituye como monopolizadora de la violencia, es necesario para comprender el movimiento de interiorización que realiza la pulsión hostil. Pero Freud recurre a otra estrategia para conciliar las dos teorías; al igual que Nietzsche, recurre a la prehistoria. La reacción exacerbada del niño frente a la inhibición paterna encuentra su explicación, según Freud, en la filogénesis. Era del padre de la prehistoria de quien podía esperarse una violencia real. Veremos entonces cómo tanto el relato de la prehistoria del hombre como la genealogía de la conciencia moral se sustentan en la teoría de las pulsiones.

Con el propósito de dilucidar el origen del horror al incesto, la exogamia y su relación con el totemismo, Freud combina, en "Totem y tabú" (1913 [1912-13]), una serie de teorías e hipótesis especulativas. Así es que reúne en una misma explicación la hipótesis de la horda primitiva darwiniana, los aportes del psicoanálisis para comprender algunos casos de zoofobia en niños y finalmente las teorías de Robertson Smith a propósito de los banquetes y sacrificios. A partir de los hábitos de los monos superiores, Darwin infirió que el hombre también vivió originariamente en hordas conformados por un macho con una o varias mujeres, de acuerdo a su poder para mantener a los otros machos alejados. Al crecer, los jóvenes machos son asesinados o expulsados, en este último caso pueden ellos mismos tratar de conformar otras hordas. Atkinson es el que nota que este mecanismo asegura la exogamia para los machos jóvenes y la posterior relación con el totemismo. La regla según la cual no es posible mantener un comercio sexual con alguien perteneciente al mismo tótem sería un derivado de aquella que impidió en la horda la cópula entre integrantes de un mismo hogar.

El aporte de Freud a esta relación entre la horda primitiva y el totemismo será proporcionado a través de una estrategia bastante recurrente, la analogía entre la conducta de los primitivos y la de los niños. De este modo explica que en un gran número de casos de zoofobia en niños se presenta la conjunción de dos elementos, una identificación con el animal y, a la vez, un sentimiento ambiguo de amor y repulsión. Freud nota que, en general, en el caso de los varones, la conducta se explica porque el niño desplaza hacia el animal los sentimientos originalmente dirigidos al padre. Ese desplazamiento se funda en la ambivalencia de los afectos hacia el padre. El conflicto que esta dualidad, supone, es aliviado para el niño si dirige

sus sentimientos hostiles a otro que el padre, por caso, un animal que lo represente. A partir de aquí, Freud efectúa una doble extrapolación. Dado que también en el totemismo encontramos estos dos elementos, la zoofobia del niño es un retorno del totemismo y el tótem de “los primitivos” no es otra cosa que un sustitutivo del padre. Identificado de este modo el tótem con el padre, las dos prohibiciones principales con relación al tótem, no matarlo y no mantener un comercio sexual con sus mujeres, coinciden con el complejo de Edipo.

Para apoyar esta última asociación, Freud conjetura que el padre de la horda primitiva muere asesinado por una alianza de hermanos. Basándose en las investigaciones de Robertson Smith, Freud explica cómo en la antigüedad ciertos animales domésticos sólo podían matarse cuando todo el clan asumía la responsabilidad, en parte porque el animal sacrificado era considerado miembro del grupo, en parte por la existencia de una conexión necesaria entre sacrificio y reunión. Una vez identificado el animal sacrificial con el tótem, el fenómeno del sacrificio y el banquete le proporcionan a Freud el lazo entre el clan de varones de iguales derechos sometidos al sistema totemista con la hipotética horda primitiva darwiniana. Freud propone entonces que:

Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible [...] Que devoraran al muerto era cosa natural para unos salvajes caníbales. El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión (Freud, 1913 [1912-13]: 143-144).

La conciencia de culpa es aquí el resultado del crimen perpetrado y la ambivalencia del sentimiento hacia el padre. Ella es, a su vez, la que ocasiona las prohibiciones totémicas. El animal totémico, sustituto del padre, ya no puede ser asesinado y las mujeres obtenidas a raíz del asesinato liberador permanecen vedadas. Esta última prohibición coincide con una necesidad práctica, pues la liberación de las mujeres hubiera impedido la institución de un orden social. La renuncia a la satisfacción pulsional, efectuada en primer lugar por el temor a la amenaza externa real encarnada en el padre o jefe de la horda, persiste en segunda instancia para salvar el pacto entre hermanos y como consecuencia del sentimiento de arrepentimiento. Sentimiento provocado, como dijimos, por los afectos ambiguos hacia el padre.

Observamos en esta reconstrucción histórica el mismo elemento común presente en las hipótesis planteadas en “El malestar de la cultura” (1930 [1929]), esto es, la interiorización de la violencia. El relato sigue la siguiente secuencia: poder tiránico ejercido por un padre, exteriorización de la agresión, identificación con el padre asesinado y consiguiente arrepentimiento, que provoca finalmente la interiorización de la agresión. La conciencia de

culpa tiene una explicación más acabada en la obra de 1930, en especial por el análisis que allí se hace de la introyección de la agresión. En “Totem y tabú” (1913 [1912-13]) lo que explica la génesis de la conciencia moral es la aparición del sentimiento de amor hacia el padre después del crimen. Conciencia moral y arrepentimiento se identifican en este momento. La conciencia moral es el resultado directo del conflicto de ambivalencia, por odio se mata al padre y por amor se interioriza su ley. La mediación entre el bregar pulsional y la conciencia moral aparece más detallada en “El malestar de la cultura” (1930 [1929]), porque Freud está pensando la sofocación de la agresión y no su realización.<sup>9</sup> Aun así, en este texto Freud vuelve a recurrir a la hipótesis prehistórica de “Totem y Tabú” (1913 [1912-13]), puesto que en ella parece estar la clave para resolver la disyuntiva planteada más arriba. En efecto, aun cuando la medida de la hostilidad de la conciencia moral no se corresponda con la medida de la violencia experimentada, podríamos decir, tomando prestadas las palabras de Nietzsche para explicar a Freud, que la prehistoria de la humanidad ha instituido ya una memoria de esa autoridad.

Pero consideramos que al retomar la hipótesis de “Totem y Tabú” (1913 [1912-13]), Freud no sólo da cuenta de la desmesura de la conciencia moral a través de la filogénesis. También pone en el centro del análisis del carácter represivo de la cultura la dualidad pulsional constitutiva de la naturaleza humana. Desde que muere el padre, su ley es interiorizada por amor y por identificación. Ahora bien, ¿por qué no poner el acento en la imprescindible institución de una nueva autoridad por parte de los hermanos? Cabe preguntarse ¿por qué no continúa asesinando la horda primitiva? ¿por amor al padre o porque instituye un poder por encima de ella? O bien, ¿la hostilidad es interiorizada por arrepentimiento o porque una nueva fuerza represiva monopoliza el uso de la violencia? ¿El sentimiento de culpa es condición de posibilidad de la institución de la autoridad o la autoridad condición de posibilidad del sentimiento de culpa? Se juega aquí el estatus mismo de las pulsiones: ¿la ambigüedad de sentimientos hacia el padre es la memoria trazada para toda la humanidad por el primer tirano de la horda, o el comportamiento criminal de los hermanos y su consiguiente arrepentimiento se fundan ya en unos sentimientos ambivalentes?

La cultura queda inaugurada por un hecho subversivo, el crimen del padre, pero, como explica Marcuse, la dominación no culmina con el asesinato del padre, sino que es institucionaliza por el clan de hermanos (1970). La violencia se interioriza, sí, pero un poder de dominación continúa actualizando la situación de represión a lo largo de la historia para que ese descentramiento o inversión de la agresión se repita. Siempre “la represión desde afuera ha sido sostenida por la represión desde adentro” (Marcuse, 1970: 29) -explica Marcuse- y nosotros agregamos que lo inverso también es cierto. Si es del padre de la

<sup>9</sup> Esta distinción, entre quien lleva a cabo el acto y quien no lo hace, es la que Freud se cuida de establecer en el paralelo entre salvajes y neuróticos. Sin pretender una apología del parricidio, esa diferencia es para el planteo de Nietzsche un índice del devenir reactivo de la cultura, de la separación de las fuerzas de su acción, un síntoma del “cansancio de *el hombre*”.

prehistoria del que verdaderamente se podía esperar lo peor, esa función de dominación es extendida en el tiempo por las instituciones. El padre de la horda primitiva es el primer eslabón de una historia de dominación, por esto mismo -señala Marcuse- en la sociedad contemporánea el padre no es un agente represor por ser el poseedor de la madre sino porque es un representante familiar de la dominación social (1970). Esto último es respaldado por el doble paralelo establecido por Freud entre la psicología de las masas y la de la horda y la psicología del padre tirano y la del jefe.<sup>10</sup> En esta dilucidación del gregarismo mediante un análisis de la psicología de la horda primitiva, Freud dice que el padre impone a la horda la psicología de las masas (1921:1168-1169). Aquí, consideramos, la crítica nietzscheana y la de Freud se acercan enormemente.

Y con esto tenemos que reconocer que, como es habitual, Freud sugiere de algún modo ambas ideas. La conciencia moral tiene su génesis en la ambigüedad de sentimientos hacia el padre, pero también el crimen produce el salto del salvajismo a la cultura precisamente porque se instituye un poder común. O, la culpa es el resultado del conflicto innato de ambivalencia, pero la cultura refuerza ese sentimiento sofocando cada vez los impulsos agresivos y sexuales. Sugerencia que no le impide seguir más una pista que la otra. Si es cierto que la ecuación de “El malestar en la cultura” (1930 [1929]) es clara -cuanto más reprima la cultura al hombre, tanto más le hará sufrir su conciencia moral-, también es cierto que esta obra retoma la hipótesis de “Totem y tabú” (1913 [1912-13]), y la prehistoria que allí se nos narra explica la interiorización de la agresión y el mantenimiento de las prohibiciones paternas por una “originaria ambivalencia de sentimientos”.<sup>11</sup> Recordemos que en “Psicología de las masas” Freud explica claramente, en el proceso de identificación, la prehistoria del complejo de Edipo, pero aun cuando aquí la hostilidad parece nacer con el propio complejo, se nos advierte que “además” la identificación es desde un principio ambivalente. La conclusión es el carácter inevitable del sentimiento de culpa, pues en definitiva se trata de una expresión más del eterno conflicto entre Eros y pulsión de muerte. Y ese conflicto, para Freud, es consustancial a la convivencia, se desata en la convivencia.

Las pulsiones constituyen así una naturaleza adquirida pero esa adquisición posee para Freud la fuerza determinante de una “innata naturaleza instintiva”. Se trata de una historia, sí, pero historia biológica. Y a partir de allí no es la historia la que explica la naturaleza sino a la inversa. El resultado de esto es la paradoja de que Freud recurre a la prehistoria de la cultura para apelar a la naturaleza. El problema entonces, es el siguiente: Freud muestra la importancia del poder represivo sobre la constitución de la subjetividad (de

<sup>10</sup> *Cfr.* Freud (1921:1169). En esta obra Freud interpreta al “superhombre” de Nietzsche como un individuo cuya psicología puede asociarse a la del jefe, padre o caudillo de la masa. Nietzsche dice (1997) que la bestia conquistadora no es propiamente la fuerza reactiva y, en este sentido, se puede compartir algo de la apreciación freudiana, pero -Nietzsche aclara- que sí es la fuerza que impide la acción al resto y, en este sentido, como intentamos explicar, el Estado no es el advenimiento del superhombre sino todo lo contrario.

<sup>11</sup> Sobre los sentimientos de los primitivos: “[e]s fácil percibir que la horda primitiva ha sido provista de todo el mal humor, los prejuicios y los desajustes de una familia europea de clase media a la que se soltó luego en la selva prehistórica, ironiza Bronislaw” (Malinowski, 1974: 169)

esto trata la principal obra que aquí analizamos), pero el componente pulsional originario que encuentra en esa subjetividad hace a la cultura una formación necesariamente represiva. La prueba de ello es justamente su concepción acerca de la pulsión de muerte. La cultura, al interiorizar la agresión, no hace más que retrotraer a la pulsión a su estado inicial. En esa “armonía preestablecida” entre el devenir de la historia de la humanidad y el proceso vital general, el carácter represivo de la cultura encuentra su justificación y su necesidad.

*La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como ‘conciencia moral’, está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. Llamamos ‘conciencia de culpa’ a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido. Se exterioriza como necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura, yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada (Freud, 1930 [1929]:119-120, el énfasis es nuestro).*

Resaltamos acá dos cosas: en primer lugar, la cultura regresa al individuo a su naturaleza, al punto cero de su constitución pulsional; toda la tarea de la cultura es llanamente esa vuelta al estado inicial. En segundo lugar, la guarnición militar permanece para Freud en el “como si”, quizá porque las instituciones de la cultura constituyen, para Freud, un poder común.<sup>12</sup> La profundización en el análisis de la cultura represiva como crítica de las instituciones la encontramos en Nietzsche, quien ve en esta conquista una formación reactiva de la cultura. El Estado es el que desarma al individuo desde el momento en que monopoliza el uso de la fuerza. Para Nietzsche, el interior se conforma “como si” fuera una guarnición militar precisamente porque la represión es operada por una guarnición militar. Pero, como vimos, para el filósofo, en el origen, ni la cultura tenía como fin el debilitamiento del individuo, ni el hombre deseaba descargar su fuerza contra sí mismo. El carácter reactivo de la cultura no se explica por la naturaleza de las pulsiones. Las fuerzas sólo se comprenden en relación y es la fuerza militar real y su conquista la que explica el devenir tanto de la cultura como de la naturaleza humana. Se trate de una comunidad fraternal o de una institución tiránica patriarcal lo político es, para Freud, el resultado de cierta disposición pulsional y de la conciencia moral que tal disposición promueve, mientras que para Nietzsche el Estado, como cierta organización de las fuerzas, constituye verdaderamente la condición determinante.

---

<sup>12</sup> “Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo” (Freud, 1930 [1929]: 94). Según el significado que Omar Acha atribuye a la narración de “Totem y tabú”, las posiciones de Nietzsche y Freud podrían acercarse, pues en el origen la cultura no estaría signada por un poder de dominación tiránico (“la cultura no proviene de una derivación de arriba hacia abajo”) y las prohibiciones instituidas constituirían un derecho de toda la sociedad (Acha, 2007: 69). Freud aclara también en “Psicología de las masas” (1921) que la primera institución constituye una comunidad fraternal que luego evoluciona nuevamente hacia el patriarcado.

## › *El elemento diferencial*

Lo común al planteo nietzscheano y al freudiano es lo que el propio Freud señala como el *quid* de la cuestión: ambas genealogías marcan el origen de la conciencia moral en el desplazamiento de la agresión hacia el interior. La diferencia radica en que esa inversión, en el caso de Freud, es el regreso de la pulsión a su estado original, a su objeto original; implica, por explicarlo de otro modo, un tercer movimiento de la hostilidad (primero dirigida al propio yo, luego al objeto y finalmente otra vez al sí mismo). Y quizá es por esto, porque la pulsión es desde el origen un impulso dirigido contra el propio yo, que Freud pone en duda la relevancia de la magnitud de la fuerza externa. Sea que provenga de una autoridad punitiva exterior, sea que responda a una herencia arcaica, la energía de la violencia del superyó, en última instancia, es la violencia que la vida tiene desde siempre para consigo misma.<sup>13</sup> La diferencia entre Freud y Nietzsche reside, pues, en el origen. Evalúan de distinta forma la pulsión de muerte o voluntad de la nada, si se nos permite homologar ambos conceptos. Para Freud la pulsión de muerte es, junto con Eros, la piedra fundamental que explica el devenir histórico y el carácter represivo de la cultura, mientras que para Nietzsche el devenir reactivo de la cultura en la historia es el que gesta la voluntad de la nada. Ahora bien, como aclara Marcuse, para Freud la naturaleza de los instintos es en sí misma histórica, el desacuerdo sería tan sólo aparente. Pero, como intentamos demostrar a lo largo de este trabajo, esa concepción de los instintos es como mínimo ambigua en su obra. Marcuse distingue al interior de “la estructura histórica de los instintos” un nivel biológico filogenético, por un lado, y un nivel sociológico, por otro, y considera que Freud confunde estos niveles (1970: 130-131). Esta confusión -dice Marcuse- tiene como resultado que un fenómeno sociológico adquiere la misma necesidad que un elemento de los instintos primarios.<sup>14</sup> Es decir, lo que pone de manifiesto esta clasificación es que si bien uno de los grandes aportes de Freud fue el de insertar la propia naturaleza en la historia, lo cierto es que en esa operación no deslindó claramente lo contingente de lo necesario. Esto permite leer en la historia de la cultura humana una necesidad fundada en la naturaleza pulsional humana al modo hobbesiano.

Freud no distingue entre cultura y cultura reactiva porque el carácter represivo de la cultura queda comprendido en la misma dinámica de la historia biológica; la represión cultural hace retornar a la pulsión a su estado regresivo original, del mismo modo que las primeras fuerzas externas hicieron retornar a la materia viva hacia su estado primero. Como vimos, es llamativo que la dualidad pulsional en general, y la originariedad de la pulsión de

<sup>13</sup> Esta es una de las principales críticas que Reich le dirige a Freud: “si tu destructividad se halla inhibida y la vuelves contra ti, y te consumes por dentro, entonces estoy completamente de acuerdo con usted. Pero creer en un masoquismo primario, en un deseo de castigarse a sí mismo, en un deseo de morir, no y no.” (Reich, 1970: 78).

<sup>14</sup> Cabe aclarar que Marcuse no discute el carácter primario del instinto de muerte sino su dinámica con el principio de realidad (que ubica en el nivel sociológico). Marcuse invierte la genealogía nietzscheana, la pulsión hostil es para él un devenir del instinto de muerte bajo las presiones de una formación social represiva. De hecho, considera que el instinto de muerte es “inconmovible”, aunque pueda tener distintas dinámicas con Eros.

muerte en particular, sean más respaldados por especulaciones en torno a la biología que por la experiencia clínica.<sup>15</sup> Aun así, para Freud es innegable el imperio de los mismos dos principios, eros y pulsión de muerte, en el proceso cultural de la humanidad y en el proceso vital general, precisamente porque el primero se inserta en el segundo. Es inevitable, entonces, que el proceso cultural comparta las mismas características que el proceso vital. De allí que la cultura para Freud cumpla, por un lado, la tarea planteada por Eros para la vida misma, unir libidinosamente y formar unidades más grandes (Freud, 1930 [1929]: 135) y, por otro, realice la misión de la pulsión de muerte mediante el sentimiento de culpa. Nietzsche nos muestra otra posibilidad: son las fuerzas que otorgan cierto sentido al devenir cultural las que originan una mutación del proceso vital de la humanidad.

### › *All you need is love*

Finalmente cabe observar que Nietzsche también encuentra un instinto primario en el hombre, la pulsión de agresividad, aunque no vea en ella una dificultad para el desarrollo de una cultura no represiva. El planteo de Freud nos habilita a pensar que, aun aceptando el carácter primario de la agresividad, para este autor los fines de la cultura continuarían oponiéndose a la naturaleza pulsional y, por tanto, la represión sería inamovible. A pesar de todo esto, tanto Nietzsche como Freud han establecido un punto crítico fundamental: los sujetos se construyen en sus relaciones a lo largo de la historia. Por tanto, también cabe preguntarse por el origen de la agresividad. Siempre podemos volver a la hipótesis monista. En este caso, la hostilidad sería consecuencia de la represión de Eros, así como, a su vez, el instinto de muerte, consecuencia de una segunda represión sobre la hostilidad.

---

<sup>15</sup> “Freud se mantenía en su dualismo. Decía que debían existir dos fuerzas separadas, opuestas. Dos fuerzas. Esto se hallaba en relación con la polémica sobre el instinto de muerte. Al preguntarle si el masoquismo era primario, o secundario, si es un sadismo o agresión retropersonal, o una desviación de la agresión a otro; o si estaba relacionado con el instinto primario de muerte, Freud defendía curiosamente ambas cosas a la vez. Afirmaba que el masoquismo, clínicamente, era secundario pero por su significación teórica fundamental debía considerarse, como instinto de muerte” (Reich, 1970: 93).

## Bibliografía

- » Acha, O. (2007). *Freud y el problema de la historia*, Buenos Aires: Prometeo.
- » Deleuze, G. (1998) [1967]. *Nietzsche y la filosofía*, trad. Artal C., Barcelona: Editorial Anagrama.
- » Freud, S. (1979) [1930 [1929]]. “El malestar en la cultura”, en *Obras completas*, vol. XXI, trad. Etcheverry J, Buenos Aires/Madrid: Amorrortu editores, pp. 59-140.
- » Freud, S. (1948) [1923]. “El yo y el ello”, en *Obras completas*, vol. I, trad. López Ballesteros y de Torres L., Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, pp. 1213-1234.
- » Freud, S. (1948) [1921]. “Psicología de las masas”, en *Obras completas*, vol. I, trad. López Ballesteros y de Torres L., Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, pp. 1141-1149.
- » Freud, S. (1979) [1920]. “Más allá del principio del placer”, en *Obras completas*, vol. XVIII, trad. Etcheverry J., Buenos Aires/Madrid: Amorrortu editores, pp. 7-62.
- » Freud, S. (1980) [1913 [1912-13]]. “Tótem y tabú”, en *Obras completas*, vol. XIII, trad. Etcheverry J., Buenos Aires /Madrid: Amorrortu editores, pp. 103-162.
- » Mailhos, A. (2012). “El hombre del veraz”, *Amartillazos*, N°6, pp.113-133.
- » Malinowski, B. (1974). *Sexo y represión en la sociedad primitiva*, trad. Laura Lerner, Buenos Aires: Nueva Visión.
- » Marcuse, H. (1970) [1955]. *Eros y civilización*, Barcelona: Editorial Seix Barral.
- » Nietzsche, F. (1997) [1887]. *La genealogía de la moral*, trad. A. S. Pascual, Madrid: Alianza Editorial.
- » Reich, W. (1970). *Reich habla de Freud*, trad. Cano Tembleque J., Barcelona: Anagrama.