

Un cruce teórico entre Nietzsche y Freud: animalidad, domesticación y culpa

Patricio Moraga¹

Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)

Joaquín Alcaide²

Universidad Academia Humanismo Cristiano (Santiago, Chile)

RESUMEN

El artículo propone investigar y comparar tres analíticas que giran en torno al comercio entre el sujeto y la civilización en Nietzsche y Freud. Específicamente, la investigación contrasta el segundo tratado de *La genealogía de la moral* escrito en 1887 y *El malestar en la cultura* escrito en 1929, pero publicado en 1930. El artículo se inscribe en el análisis hermenéutico de los textos y mantiene un alcance exploratorio. El principal hallazgo versa sobre el ineludible parentesco entre ambos escritos en lo que respecta a las analíticas exploradas, así como en la familiaridad conceptual. La primera analítica indaga en la concepción del hombre en cuanto bestia salvaje que goza con el despliegue de la crueldad sobre los otros. La segunda, examina la respuesta de la civilización frente a la crueldad y la violencia como parteras de la historia, a saber, la domesticación del animal-hombre. La tercera, pesquiza las consecuencias psíquicas del amansamiento, esto es, el proceso de interiorización de las fuerzas que puján por su descarga en el exterior y su deriva en sentimiento de culpa.

Palabras clave: Nietzsche, Freud, Crueldad, Civilización, Culpa.

A theoretical cross between Nietzsche and Freud: animality, domestication and guilt

ABSTRACT

The article proposes to investigate and compare three analytics that revolve around the commerce between the subject and civilization in Nietzsche and Freud. Specifically, the research contrasts the second treatise *On the Genealogy of Morality* written in 1887 and *Civilization and its discontents* written in 1929 but published in 1930. The article is inscribed

¹ Licenciado en Filosofía de la Universidad de Chile. Psicólogo e la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Magíster en Antropología y Magíster en Educación de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Docente de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, Chile. Código ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-0707-7738>. Correo electrónico: patriciomoraga2@gmail.com

² Licenciado en Filosofía. Santiago, Chile. Código ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-3227-8133>. Correo electrónico: jialcaide@uc.cl.

in the hermeneutic analysis of the texts and maintains an exploratory scope. The main finding concerns the inescapable kinship between both writings in terms of the analytics explored, as well as in the conceptual familiarity. The first analytic explores the conception of man as a savage beast who rejoices the display of cruelty over others. The second examines the response of civilization to cruelty and violence as midwives of history, namely, the domestication of the animal-man. The third investigates the psychic consequences of taming, that is, the process of internalization of the forces that push for their discharge on the outside and their derivation in the feeling of guilt.

Keywords: Nietzsche, Freud, Cruelty, Civilization, Guilt.

DOI: 10.25074/07198051.41.2585

Artículo recibido: 05/11/2023

Artículo aceptado: 04/01/2024

Si no hubiera asistido a ellas, con dificultad hubiese creído que existieran almas tan feroces que matan por el placer de matar; que cortaran y desmembraran cuerpos ajenos; que aguzaran su espíritu para inventar tormentos inusitados y muertes nuevas; y todo ello sin enemistad, y solo para gozar del espectáculo de los gestos y movimientos de dolor y de los gemidos y voces lamentables de un hombre muriendo entre congojas. El punto extremo que la crueldad puede alcanzar es que *ut homo hominem non iratus, non timens, tantum pectaturus, occidat*³.

Montaigne (1968, p. 90).

INTRODUCCIÓN

El artículo examina puntos de consenso-disenso entre Nietzsche y Freud sobre lo que empujó e implica en cada una de sus analíticas el comercio del ser humano con la civilización. Los itinerarios intelectuales de ambos, a pesar de que comienzan y terminan en caminos divergentes, también permiten advertir puntos de convergencia. Los dos abordan las consecuencias psíquicas que le deparan al hombre vivir socialmente, más cada uno lo estudia desde una mirada circunscrita a su oficio. Nietzsche, con su metodología genealógica, se empeña en rastrear la historia del origen de la mala conciencia, en cambio, el psicoanalista austriaco indaga en el resto de malestar irreductible que produce la integración del *homo* al campo sociocultural.

³ “Que el hombre mate al hombre sin ira ni temor, por el solo placer de verlo expirar” (Séneca, epist., 90, cit. en Montaigne, 1968).

Si en algo destaca la díada Nietzsche-Freud es en sus énfasis en la dimensión salvaje del hombre, en aquello que, por parte de la civilización, es castrado, vilipendiado y rebajado a raíz de las posturas modernas y cristianas en su intento de mejorar a la humanidad. En sus antípodas, ambos pensadores afirman que originariamente nos habitan fuerzas que puján compulsivamente por su exteriorización, pulsiones agresivas, afanadas en el dominio y la destructividad. El filósofo del martillo dirá, por su lado, que es un viejo y poderoso principio “humano demasiado humano” que ver sufrir sienta bien y hacer sufrir es todavía mejor. Por otro lado, pero en la misma dirección, el fundador del psicoanálisis destaca que el hombre posee en su constitución una inclinación innata a la agresión y la hostilidad. El extraño que pone en riesgo la sobrevivencia choca con una férrea, violenta y cruel defensa ante la invasión⁴. Ambas lecturas comparten, un mismo diagnóstico acerca del ser humano, el acento en la constricción que ejerce la civilización en el animal-hombre para amaestrar y domeñar su dimensión animal, y las consecuencias psíquicas de dicha restricción, la fabricación de un sentimiento de culpa dirigido a solventar la crueldad que exige satisfacción.

El encuentro entre ambas plumas, debido a su potencia teórica, abre más sendas de las que es posible recorrer en este trabajo y, por ello, se realizará solamente un contrapunto centrado en sus enfoques acerca de los vínculos entre el animal-hombre y la civilización. El artículo contrasta, fundamentalmente, el segundo tratado de *La genealogía de la moral*, escrito por Nietzsche en 1887, y *El malestar en la cultura*, escrito por Freud en 1929 pero publicado en 1930. Pese a lo anterior, también se recurre a otros libros de los autores afines a la temática, así como a bibliografía secundaria relevante para el análisis. La investigación consiste en una aproximación hermenéutica y de alcance exploratorio. A continuación, examinaremos, en primer lugar, los tres puntos teóricos indicados en los textos de Nietzsche, para, posteriormente, realizar el mismo ejercicio en el corpus teórico de Freud y, finalmente, analizar las similitudes y diferencias entre estos pensadores.

ANIMALIDAD, DOMESTICACIÓN Y MALA CONCIENCIA EN NIETZSCHE

El texto principal, en la vasta obra de Nietzsche en la que se trata la cuestión de la crueldad, es, sin duda, *La genealogía de la moral* escrita en 1887, específicamente el segundo tratado, pero este tema recorre transversalmente su obra. Así lo hace notar Dumoulié (2007) al declarar que “la idea de que la vida es crueldad es un principio de base afirmado por Nietzsche [...] de una punta a la otra de su obra” (p. 16), juicio al que también suscribe Marco Parmeggiani (en Nietzsche, 2014) al sostener que “la cuestión de la crueldad es capital en la reflexión nietzscheana por cuanto viene a mostrar el vergonzante origen de las normas morales y la preponderancia del poder” (p. 499). Nuestro tema, en la reflexión de Nietzsche, es un eje central que asoma de forma transversal en sus escritos y sirve de asidero en gran parte de ellos para mostrar el comienzo de la domesticación del animal-humano.

⁴ “Ese extraño es, en general, indigno de amor [...] acreedor a mi hostilidad, y aun a mi odio” (Freud, 2007 [1929], p. 107).

En la cita de Marco Parmeggiani se da cuenta de la existencia de dos formas en que la crueldad se manifiesta: la primera, como operación instauradora de las normas y comportamientos morales en la bestia de parte de los hombres del resentimiento; la segunda, apunta a la crueldad como expresión de las fuerzas de los seres aristocráticos. Esta dualidad en la crueldad no es tan solo una interpretación única del sutil comentarista, pues a ella también adscribe el autor de *Nietzsche y Artaud, por una ética de la crueldad*, el citado Dumoulié (1996), quien señala que el filósofo alemán distingue entre una crueldad inocente, natural y una crueldad perversa, propia de los decadentes. La distinción que realizan ambos autores es de suma importancia en vistas a que diferencia dos raíces de la crueldad, por un lado, aquella que expresa la descarga de las fuerzas de las grandes “aves rapaces” y, por el otro, la que es ejercida por los corderos con el fin de cazar, educar y civilizar a dichas “aves rapaces”.

Ahora bien, la crueldad característica de los seres aristocráticos no representa la única forma que estos tienen para descargar sus fuerzas. Así lo declara Nietzsche:

La vida misma es esencialmente apropiación, injuria, aplastamiento de lo extraño y más débil, subyugación, dureza, imposición de formas propias, incorporación y, cuando menos, en su sentido más clemente, explotación [...]. Suponiendo que como teoría esto sea una innovación, como realidad es el hecho primordial de toda historia: ¡seamos honestos, pues, con nosotros mismos al menos en este punto! (2016, p. 415).

Palabras despiadadas que nos invitan a pensar que a la vida misma le es inherente una dosis de violencia, de agresividad y de sometimiento.

En la propuesta nietzscheana, la vida se manifiesta de forma casi ineludible como subyugación del débil y del extraño, aplastamiento de toda alteridad. De acuerdo a Nietzsche, la vida, a pesar de las intenciones de los “bonachones comunistas”, cristianos y rousseauianos se expresa cabalmente como dominación del otro. Así, la crueldad y la violencia son las parteras de la historia. En la escritura de Nietzsche resuena con gran fuerza el fragmento 29(53) de Heráclito, “la guerra de todos es padre” (Bernabé, 2008, p. 133). La deuda de Nietzsche con Heráclito es una constante a lo largo de su obra, como lo muestra la meticulosa tesis doctoral de Raúl Genovés (2015). La guerra es uno de los ejes que articulan ese vínculo, de ahí que la existencia se concibe como un permanente devenir resultado de la tensión entre fuerzas opuestas que puján por su dominación. Como lo plantea Llinares (2006), “la naturaleza está siempre de parto y siempre de duelo, eternamente sembrando y cosechando, alumbrando vidas y repartiendo muertes, derrochando riqueza sin agotarse nunca” (p. 38).

El violentamiento del otro, entonces, es el movimiento esencial de la existencia, el tónico vital que abre los surcos por donde transita la humanidad desde su más temprana infancia; la crueldad es la que siembra y cosecha, alumbrando vida y reparte muertes. El conflicto, la lucha y la discordia son el hecho primordial de la historia y Nietzsche nos invita a ser, al menos en este punto, honestos con nosotros mismos. Su llamamiento es volvernos duros

y aceptar que a la existencia misma le viene aparejada su inevitable cuota de avasallamiento. En esta línea, el filósofo español Daniel Innerarity (1987) sostiene que lo central de la filosofía del autor alemán es entender la vida como un permanente proceso de afirmaciones de fuerza contrapuestas; el hombre, en su concepción, ha nacido para desarrollar una existencia combativa. Recurramos otra vez a Nietzsche con tal de subrayar aún más el punto:

Exigir de la fuerza que no se muestre como tal, que no suponga un querer-someter, aplastar, dominar, una sed de enemigos y resistencias y triunfos es tan absurdo como exigir de la debilidad que se muestre en cuanto fuerza. Un *quantum* de fuerza no es sino un *quantum* tal de pulsión, de voluntad, de acción, mejor dicho, no es más que la propia pulsión, voluntad, acción (2016, p. 475).

La fuerza que tiende despiadadamente a su desahogo no puede sino moverse en pos del dominio de la alteridad. Ella misma es en tanto se expresa en su descarga; surge como tal, como pulsión, voluntad, acción. La vida se manifiesta como el desarrollo de una sed inagotable de enemigos y resistencias, de un deseo beligerante por aplastar, someter, un enseñorearse de la alteridad.

Retomando el tema de la crueldad, examinemos su desarrollo en *La genealogía de la moral* para mostrar el asidero histórico de dicha forma de expresión de las fuerzas. No sería vano recordar que el tratamiento del tema de la animalidad en Nietzsche no puede realizarse desde una perspectiva ahistórica, pues, son precisamente esas aproximaciones las que motivan al filósofo alemán a fabricar su método genealógico. En *Humano demasiado humano*, Nietzsche (1993) afirma que el pecado original de los filósofos es presuponer que al analizar *el* hombre pueden alcanzar *al* hombre. Piensan erradamente que “el hombre es una verdad eterna, un elemento fijo en medio de todos los torbellinos, una medida firme de las cosas” (Nietzsche, 1993, p. 14). La falta de sentido histórico es el pecado original de los filósofos, indica Nietzsche, propuesta que profundiza en *La genealogía de la moral* (2016) al declarar que “todos ellos [los historiadores de la moral], como por otra parte suele ser costumbre de antiguo entre los filósofos, piensan de manera esencialmente ahistórica” (p. 461). La falta heredada y compartida por el común de los filósofos y los historiadores de la moral es su carencia de espíritu histórico. Bregan por asirse de un principio último al que recurrir como mecanismo fundamental y esencial del hombre, como si sus testimonios, descripciones y análisis de un tipo particular, limitado temporal y culturalmente, fueran a dar cuenta de la totalidad de los hombres a lo largo de la historia y por toda la eternidad.

Si bien desde el prisma nietzscheano la vida se manifiesta fundamentalmente en forma de subyugación, sometimiento y dominación, esto no viene alojado en el genoma humano, como sostienen algunos astutos biólogos con su “gen egoísta”. La agresividad, la crueldad y la rapiña responden a determinados acontecimientos históricos que determinaron su emergencia y es, precisamente, la genealogía el método que permite comprender dicho comienzo.

Nuestro autor la retrotrae a la relación entre acreedor y deudor en vistas de que la crueldad consiste en una compensación al acreedor cuando el deudor es incapaz de saldar lo adeudado. El no cumplimiento de la promesa realizada por el deudor y su imposibilidad de pagarla, ya sea en dinero, tierras, mercancías o cualquier otra forma de pago, se le compensa al acreedor mediante una equivalencia, una especie de sentimiento de bienestar. Como plantea Nietzsche:

El sentimiento de bienestar de aquel a quien se le permite descargar su poder sin el menor escrúpulo sobre alguien impotente, el goce de *faire le mal pour le plaisir de le faire* [hacer el mal por el placer de hacerlo], el regodeo del hacer violencia (Nietzsche, 2016, p. 490).

El sentimiento de bienestar aparece en el acreedor al poder liberar sus fuerzas en el cuerpo del otro, causar daño provoca disfrute. Desgarrar y avasallar al débil es un placer en sí mismo, el placer de hacer el mal por el mero hecho de poder hacerlo, pues, de lo contrario, la vida, en cuanto manifestación y gasto de fuerzas, se disuelve. Así, la crueldad restituye la armonía desgarrada por el deudor. El placer que se obtiene en el daño al otro que es incapaz de solventar la deuda no es experimentado únicamente por el acreedor, sino que es toda la comunidad quien goza. Así lo asienta Nietzsche cuando sostiene que “la crueldad es una de las alegrías festivas más antiguas de la humanidad” (2016, p. 499). Lo que subraya al plantear:

Repugna a la delicadeza y aún más a la tartufería de los mansos animales domésticos (quiero decir, de los hombres modernos, quiero decir, de nosotros) el imaginar con todas nuestras fuerzas hasta qué punto la crueldad constituye la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, siendo incluso un ingrediente de casi todas sus alegrías (2016, p. 490).

La crueldad es un constituyente esencial de las más antiguas alegrías festivas de la humanidad, el hacer sufrir al otro era motivo de regocijo y gozo para toda la comunidad y un ingrediente infaltable en casi todas sus alegrías. A lo anterior, agrega que “ver sufrir produce bienestar, hacer sufrir, más bienestar aún –es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano, demasiado humano” (Nietzsche, 2016, p. 491). Otra vez aparece la dureza, el llamamiento a aceptar que ver sufrir y que hacer sufrir generan bienestar en la humanidad.

El hacer daño, el violentar y agredir al otro produce disfrute y esto es un principio pretérito que acompaña al hombre desde su surgimiento, es “la parte más antigua y más larga de la historia del hombre” (Nietzsche, 2016, p. 491)⁵. Este hecho histórico, a los bondadosos y

⁵ Esta tesis nietzscheana es asumida y consagrada por la autora del libro *El placer en la desgracia ajena*, Tiffany Watt (2021), quien señala, al igual que el filósofo del martillo, que no debemos engañarnos y aceptar que “a lo largo del tiempo, y en tantos lugares distintos, cuando se ha tratado de hacernos felices a nosotros mismos, los seres humanos hemos recurrido a la humillación y al fracaso de los demás” (p. 17). Para ilustrar el punto recaba la forma en que se expresa el gozo proveniente del sufrimiento ajeno en distintas lenguas y culturas, por ejemplo, los franceses hablan de la *joie maligne*, los romanos de la *malevolentia* y, aun antes, los griegos de la *epikairekakia*, y los alemanes de la *Schadenfreude*.

apacibles hombres modernos se les presenta como un acontecimiento del todo deleznable. Es impensable que la humanidad se deleite con tales actos, que se satisfaga con el sufrimiento del otro; al contrario, la humanidad llora por el sufrimiento ajeno y sale en auxilio del pobre, del débil, del miserable. Este punto es nodal, pues, precisamente, aquello que se le manifiesta a Nietzsche como “humano demasiado humano” es relegado por los hombres del resentimiento a la categoría de inhumano. Los aspectos avasalladores, destructores, beligerantes son desestimados por los decadentes como expresiones propias del hombre, en cambio, la piedad, el apoyo mutuo, el amor al prójimo, son los verdaderos fenómenos humanos.

Llegados a este punto, es momento de ahondar en las operaciones dispuestas por la civilización con tal de contener y coartar la violencia, la crueldad y la destructividad propias del animal salvaje. En primer lugar, es menester clarificar una distinción conceptual, elaborada por el filósofo del martillo, entre civilización y cultura. En la obra de Nietzsche, estos términos representan conceptos antagónicos, pues su tratamiento de la animalidad es diametralmente opuesto. La civilización encarna un proyecto moral que busca dominar a los “animales de presa”, someter sus naturalezas libres y espirituales con miras a mejorarlas. Por otro lado, la cultura representa las fuerzas inmorales, libres y desbordantes de vitalidad. De acuerdo a Lemm (2010), “la misión de la cultura [...] es esencialmente crítica: su función es mostrar que la racionalización y la moralización son técnicas de dominación dirigidas contra la animalidad del ser humano” (p. 38).

Pero la cultura tiene otra función, la de desencadenar las fuerzas pródigas y vitales e imponerse por encima de las fuerzas morales y racionales. La filósofa sintetiza esta oposición al señalar que la civilización es inherentemente control y dominio sobre la vida, y la imposición de un ideal y forma de vida por medio del olvido de la continuidad entre la vida humana y animal. En cambio, la cultura brega por la liberación de las fuerzas vitales, busca superar la dominación de la vida y la animalidad mediante la memoria de la continuidad de las fuerzas animales y humanas (Lemm, 2010)⁶.

El proyecto civilizatorio extrae sus fuerzas del resentimiento que emana de la debilidad. Los instintos de reacción y resentimiento son los móviles ocultos de la civilización en su promesa de mejoramiento, pues funcionan como una fuente inagotable de odio a todo lo que no sea manso. Su objetivo es hacer del “animal de rapiña” un animal dócil y civilizado. El proyecto civilizatorio de Occidente tiene en su raíz la misión de “mejorar”, humanizar, es decir, emponzoñar los aspectos brutales de los hombres naturales; su *telos* es la cría de una especie específica de animal, el animal doméstico, cándido y pequeño. En palabras de Nietzsche, “tanto la *doma* de la bestia ser humano, como la *cría* de un determinado género de ser humano, se las ha llamado ‘mejoramiento’” (2016, p. 646).

⁶ Lemm (2010) destaca el componente onírico de la vida como “espacio para la libre expresión de la animalidad olvidada del ser humano” (p. 63) y señala que este punto es compartido por Freud.

Para García (2021), la reflexión zoológica derivada de los términos de doma y cría no puede ser reducida a los textos tardíos del autor, sino que lo acompañan desde la primera aparición del término cría, en un fragmento póstumo de 1873. De acuerdo a la comentarista, Nietzsche extrae estos términos zoológicos del ambiente científico de su tiempo y los emplea de modo metafórico y realista (García, 2021). Por una parte, lo metafórico apunta a su utilización como recurso literario, con el que resalta la necesidad de crítica al proceso de civilización europeo; por otra parte, lo realista proviene de la reciprocidad entre doma y cría, entre los procesos fisiológicos e interpretativos (García, 2021). Con todo, Nietzsche (2016) señala que “ante todo estos *termini* [términos] zoológicos expresan realidades – realidades, desde luego, de las que el ‘mejorador’ típico, el sacerdote, no sabe nada– *no quiere saber nada...*” (p. 646). Es decir, la doma y la cría son procesos que operan en la fisiología de las “aves rapaces”; la domesticación y la crianza actúan morfológicamente enfermando y produciendo un tipo específico de hombre, uno que –como veremos– sufre de sí mismo.

Las políticas de la domesticación y las políticas de la cría integran el proyecto de mejoramiento moral occidental. La domesticación es el proceso mediante el cual se debilita, agobia, envenena a las fuerzas de los animales salvajes que pujan por su descarga, en tanto que la cría es el proceso mediante el cual se selecciona como horizonte un tipo específico de hombre y su futuro, y se llevan a cabo todas las operaciones necesarias sobre los valores, la moral, la fisiología para alcanzar dicha meta. La cría es la política en que se conjugan ética y genética, en la que los hombres han ido criándose a sí mismos (Sloterdijk, 2006).

Si la domesticación es, a juicio de Nietzsche, un fenómeno especialmente negativo, pues extirpa la dimensión oscura, libre y caótica de la vida, la cría es un proceso que será valorado por el autor en función de si la crianza se dirige hacia lo grande o lo pequeño. Por tanto, la cría habilita la producción de un tipo de hombre que no rehúya de lo caótico de la existencia, que no tema sumergirse en los abismos, que no reprima sus pasiones.

Nietzsche, en el aforismo 350 de *El caminante y su sombra*, señala que se le han puesto muchas cadenas al hombre para que desaprenda a comportarse como un animal y estas lo han terminado por convertir en un ser dulce, espiritual, alegre y sensato, en suma, pacífico. Ahora bien, a la paz anhelada por el cristianismo y por la civilización occidental por medio del envenenamiento del animal-hombre, Nietzsche contrapone una paz proveniente de librarse de las cadenas. La paz nietzscheana surge de seres capaces de poner bálsamo a sus heridas, de aligerarse la vida y de querer vivir para la alegría y ningún otro fin. Su lema es “paz a mi alrededor y el disfrute de todas las cosas más cercanas” (Nietzsche, 2014, p. 465). Con todo, a juicio de Nietzsche, es la transformación del hombre y su superación “lo que permite elevar la condición del hombre a una altura que, sin ella, ni siquiera habíamos divisado” (Jaspers, 2008, p. 39).

La cría de lo grande se dirige a la generación de múltiples y caleidoscópicas formas de vida; su meta es la crianza de un tipo humano superior, aristocrático, creador de valor

(“genuino derecho señorial”), en suma, sobrehumano. Si la crianza civilizada es controlada por los cristianos y los humanistas, la esperanza de una crianza de lo grande es puesta en “los nuevos filósofos”, en espíritus precursores, en “hombres del futuro” capaces de hacer frente a constricciones milenarias, espíritus lo bastante libres para la tarea de “transvalorar los valores”, para “invertir los valores eternos” y “seguir nuevas vías” (Nietzsche, 2016, p. 367). La cultura, por tanto, está en las antípodas de la civilización. De ahí que

Llamar a la doma de un animal su “mejoramiento” es a nuestros oídos casi una broma. Quien sabe lo que sucede en las casas de fieras duda de que en esos sitios se “mejore” a la bestia. Se la debilita, se la hace menos dañina, se la convierte, con el afecto depresivo del miedo, con dolor, con heridas, con hambre, en una bestia enfermiza (2016, p. 646).

Los procesos de crianza y domesticación no mejoran a la humanidad, pensar eso, es un malentendido; al contrario, el mejoramiento de la humanidad por parte de los hombres del resentimiento tiene como consecuencia el debilitamiento del hombre; su decaimiento y degeneración, transforman a la bestia rapaz en un animal enfermizo. Enfatizando lo anterior, Nietzsche señala, en *El Anticristo*, que “la vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder, donde falta la voluntad de poder, hay decadencia” (2016, p. 708). La degeneración, la enfermedad, el agotamiento del hombre son el producto inevitable de su domesticación, dado que la vida deja de ser voluntad de poder y pasa a transformarse en voluntad de bondad y, con ello, no tarda en llegar la decadencia y el nihilismo.

En esta dirección, Lemm comenta que “la moralidad cristiana refleja el odio y el resentimiento hacia la animalidad del ser humano, características del proyecto de la civilización” (2010, p. 58). La dimensión avasalladora de la bestia causa una fastidiosa alergia en los cristianos y en los hombres modernos, dado que les muestra una dimensión del ser humano no domesticada a la que califican, con toda premura, de inhumana. Es por ello que se empeñan, con una gran vehemencia, en amaestrar lo subyugador que existe en el animal-hombre. Los hombres del resentimiento “hicieron del lobo un perro y convirtieron al hombre mismo en el mejor animal doméstico del hombre” (Nietzsche, 2016, p. 175).

Así, las políticas civilizatorias de cría transforman los valores naturales en su reverso, al fiero y salvaje lobo lo convirtieron en el fiel sirviente del pastor y al hombre lo transmutaron en un siervo del hombre mismo. El resentimiento y sus políticas transfiguran la animalidad del hombre en civilidad, sustituyen por valores mansos sus deseos de dominación. El cristianismo, escribe Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos* (2016), le ha declarado la guerra a la vida pues combate las pasiones con el método de su extirpación radical. La respuesta de la iglesia a la dimensión pasional es la castración, así lo demuestra el Sermón de la Montaña. Su proceder es nocivo para la vida debido a que combatir las pasiones es atacar la raíz de la vida.

En este punto emerge la crueldad en su vertiente resentida, pues esta crueldad no se ejerce por el placer de someter al otro, sino que es el medio a partir del cual las lógicas civilizatorias pretenden amansar a la bestia. La crueldad es el mecanismo empleado por los moralistas con el objetivo de imponer costumbres, regularidad, previsibilidad a los comportamientos del animal-humano. Había que hacer surgir en el hombre salvaje una memoria, criar un hombre calculable, un animal al que le fuera lícito prometer. La memoria posibilita hacer del hombre un ser regular y necesario. Se grabó a fuego en el “animal rapaz” las ideas y normas civilizadas con tal de que llegasen a ser imborrables, omnipresentes, inolvidables, fijas (Nietzsche, 2016).

El proceso de amansamiento a la base del proyecto de la civilización impide a las fuerzas su expresión natural. La renuncia a la exteriorización de las fuerzas en los cuerpos de los otros, del placer en la sangre y, en lenguaje freudiano, la limitación de lo pulsional, es un momento crucial en el paso del nomadismo a la seguridad y resguardo de la *civitas*. La intensa domesticación a través de la crueldad de los castigos trae consigo, en la misma medida en que se llevan a cabo, el redireccionamiento de las fuerzas. El disciplinamiento moral se graba en el cuerpo. El cuerpo, “esa superficie en que se inscriben los sucesos” (Foucault, 1979, p. 14), es aquello que engloba al ser humano, el lugar desde el cual interpreta el mundo y a sí mismo. En palabras del filósofo chileno José Jara (2018), el cuerpo en Nietzsche “es el centro de gravedad del hombre dentro del sistema de su existencia, compuesto tanto por elementos fisiológicos como teóricos, morales y valorativos” (p. 94). Por tanto, la enemistad total hacia el cuerpo, su vejación y desarraigo provienen de una interpretación moral y valorativa cristiana, la que termina por extraviar al hombre de sí mismo. Si para Nietzsche el cuerpo es el lugar en que se asienta la vida y está configurado por instintos, su desprecio y degradación provienen de ideales que privilegian el alma y el espíritu (Jara, 2018).

De modo que, si la descarga corporal se ve constreñida en su movimiento hacia la subyugación del otro, sus pulsiones se redirigen de la otredad al propio hombre rapaz, esto es, diagnosticado por Nietzsche como la interiorización del hombre. Así, la mala conciencia proviene del profundo cambio que experimentó el hombre natural cuando se encontró atado por las cadenas de la sociedad y la paz. Es la imposibilidad de descargar en algún enemigo la crueldad que mueve su existencia; el ahogarse en estrechas y repetitivas costumbres; la inexistencia de resistencias a las que hacer frente; la impotencia de no poder destruir, desgarrar, violentar, perseguir, lo que llevó al animal-hombre a contraer la peor y más inquietante enfermedad en la historia de la humanidad. Es el propio “animal rapaz” quien, en su desesperación, declara Nietzsche, inventa la mala conciencia y, con ello, el hombre pasó a sufrir del hombre mismo. Es en el ahogo por la caída, el salto, la interrupción de su vida salvaje, que el hombre mismo le declara la guerra a sus viejos instintos. En sus palabras:

Aquellos baluartes tremendos con que la organización estatal se protegía de los viejos instintos de la libertad –de esos baluartes forman parte, sobre todo, los castigos– hicieron que todos esos instintos del hombre salvaje, errante, libre

diesen marcha atrás, se volvieran contra el propio hombre. La enemistad, la crueldad, el goce en la persecución, el asalto, el cambio, la destrucción –todo eso se vuelve contra el poseedor de tales instintos: tal es el origen de la “mala conciencia” (Nietzsche, 2016, p. 504).

Los mecanismos dispuestos por la sociedad civilizada para protegerse del hombre salvaje, entre los que destaca el castigo, tuvieron como efecto que las pulsiones y pasiones del animal-hombre, dispuestas a descargarse en el mundo exterior, dieran marcha atrás y se volvieran contra su poseedor. Aquí halla Nietzsche el comienzo histórico de la mala conciencia. Prosiguiendo con sus análisis del surgimiento, este señala la necesidad de volver a la relación acreedor-deudor para dar cuenta, de la forma más sublime, de la cumbre más alta de la mala conciencia.

Nietzsche propone que dentro de las comunidades primitivas existía un sentimiento de deuda entre quienes vivían respecto de sus antepasados. La generación más reciente se vinculaba con base en una obligación jurídica con las anteriores, contrayendo una deuda de gratitud con la comunidad fundadora del linaje. Argumenta que dentro de la comunidad primitiva había una convicción de que el linaje sobrevive únicamente por los logros y sacrificios de los antepasados. Aquella primera comunidad es concebida como extremadamente poderosa en la medida en que resulta victoriosa la propia comunidad. Entre más temida, honrada y victoriosa resulte la comunidad mayor es su dependencia con este mítico primer linaje. Lo que también vale para el signo contrario, toda desgracia y pobreza reducen el espíritu a la primera generación y, por tanto, su poder en la vida de la comunidad actual.

En el caso en que una comunidad viviera en la más extrema abundancia, hipotetiza Nietzsche, llevando su propuesta a su máxima expresión, el antepasado iniciador del linaje terminaría por transfigurarse en un Dios. Con esta figura, la deuda contraída con los antepasados escala en su dimensión y se convierte en una deuda gigantesca, que sobrevive al acabamiento de la propia organización humana que la vio nacer. Además, indica Nietzsche, junto a esta deuda viene la presión por ser saldada, el anhelo por satisfacerla. Y profundizando en este punto, agrega que, si bien la deuda con el antepasado fundador del linaje ya era grande en el pasado, conforme transcurren los milenios y la idea de Dios crece y es llevada hacia lo alto, así, también, se incrementa la deuda.

Así, con la llegada del Dios cristiano el sentimiento de adeudar alcanza su máximo esplendor: la deuda contraída con el Dios de la cristiandad es inconmensurable. El pastor aspira a eternizar la deuda y sus efectos mediante la introyección de una deuda que se tiene por impagable, la cancelación de lo adeudado con la irrupción del Dios cristiano se vuelve insalvable (Hopenhayn, 1997). La deuda, la obligación de retribuir aquello que se recibió y la culpa por ser incapaz de pagarlo se entrelazan a la mala conciencia volviéndose en contra del deudor (Senra, 2004). Del mismo modo que la fuerza que antaño se descargaba en el exterior, la deuda y la culpa, al no poder finiquitarse, pasa a contraponerse al hombre-deudor. La culpa surge al entretenerse con la mala conciencia e

interpretarse religiosamente como una deuda impagable con un Dios todopoderoso (Senra, 2004).

CRUELDAD, RENUNCIA PULSIONAL Y CULPA EN FREUD

Para Assoun (1986), la influencia de la filosofía de Nietzsche resuena en los textos freudianos de forma indesmentible, hasta tal punto que la díada Nietzsche-Freud se consagró como un lugar común en la teoría crítica de la civilización occidental. Así, señala en su libro *Freud y Nietzsche*, que la conjunción entre ambos pensadores fue percibida y documentada desde los albores del psicoanálisis, “desde que se advirtieron las resonancias de una obra en la otra y de un verbo a otro” (Assoun, 1986, p. 9). El deo freudiano que evoca la lectura de Nietzsche y las huellas del segundo en los escritos del primero habilitan a preguntarse sobre la filiación teórica entre ambos “maestros de la sospecha”. Ahora bien, escapa al empeño del artículo ahondar profusamente en los ecos nietzscheanos en la escritura freudiana, baste con clarificar lo que sigue.

Assoun (1986) afirma que, si bien la principal relación que Freud mantiene con la filosofía y los filósofos proviene de sus lecturas de Schopenhauer, quedando Nietzsche en un lugar secundario, el vínculo que lo ata al filósofo de Röcken es de otro alcance, el cual “compromete la identidad misma del proyecto freudiano que tiene que definirse por posición y oposición, por lo tanto ‘en parentesco’ con ese proyecto filosófico privilegiado que parece, y esto no es fortuito, invadir sin cesar los terrenos psicoanalíticos” (p. 11).

La relación de Freud con Nietzsche está atravesada por el excesivo interés, el temor a la pérdida de imparcialidad y el rechazo consciente de sus obras. Por un lado, en una carta datada el 1º de febrero de 1900 le escribe a su entrañable amigo Wilhelm Fliess que se ha “procurado a Nietzsche, en quien espero encontrar las palabras para mucho de lo que permanece mudo en sí, pero no le he abierto todavía” (Freud, 1994, p. 437). Por otro lado, el acta de una reunión de la Sociedad Psicoanalítica de Viena del 1º de abril de 1908, revela que Freud señala que “no conoce la obra de Nietzsche” dado que “sus ocasionales intentos de leerla fueron sofocados por un exceso de interés” y, también, que “puede asegurar que las ideas de Nietzsche no han ejercido influencia alguna en su obra” (Federn y Nunberg, 1979, p. 363). Pese a las aseveraciones del psicoanalista, las resonancias nietzscheanas en sus escritos son manifiestas, tal como lo demuestran las constantes citas a la obra del filósofo y las declaraciones dadas en una entrevista realizada en 1926 por George Sylvester Viereck, en las que, además de citar *Así habló Zaratustra*, indica que “Nietzsche fue uno de los primeros psicoanalistas. Es sorprendente ver hasta qué punto su intuición preanuncia las novedades descubiertas” (Freud, en Viereck, 1926, párr. 21). No obstante lo anterior, un año antes de la entrevista referida, Freud escribía en su *Presentación autobiográfica* que

Las vastas coincidencias del psicoanálisis con la filosofía de Schopenhauer [...] no pueden atribuirse a una familiaridad que yo tuviera con su doctrina. He leído tarde a Schopenhauer. Nietzsche, el otro filósofo cuyas intuiciones e intelecciones coinciden a menudo de la manera más asombrosa con los resultados que el psicoanálisis logró con trabajo, lo he rehuído durante mucho tiempo por eso

mismo; me importa mucho menos la prioridad que conservar mi posición imparcial (1992 [1925], p. 56).

A quienes estén familiarizados con la obra de Freud les puede resultar un tanto extraño su desligamiento no tan solo de la producción nietzscheana, sino, también, de la de Schopenhauer, pues, tal como da cuenta Assoun (1986), este autor ocupa el centro de su topografía filosófica. Para Drivet (2015), pese a las reiteradas denegaciones de parte de Freud hacia la obra de Nietzsche, estas no pueden ocultar que la conexión y el parentesco entre sus tesis y las del filósofo del martillo no son accidentales ni fortuitas, sino que, por el contrario, conceptuales, permanentes y estructurales. Con todo, afirmamos que el parentesco entre ambas obras es aún materia de discusión, aunque nos inclinamos provisionalmente por aquellos que sostienen que la letra nietzscheana resuena en Freud no fortuitamente. Señalamos, además, que, entre las obras contrastadas, fundamentalmente *La genealogía de la moral* y *El malestar en la cultura*, median 42 años de diferencia.

Aclarado lo anterior, lo primero que nos sale al paso es la nula diferenciación teórica entre cultura y civilización en la obra de Freud. El psicoanalista, a diferencia de Nietzsche, no establece una distinción conceptual entre cultura y civilización. Ambos términos, en sus textos sociológicos, refieren a aquello que eleva la vida humana por encima de las condiciones animales y que, por lo mismo, la distancian de la vida animal (Freud, 2007 [1927]). La civilización se identifica con el conocimiento y la técnica que los individuos y sociedades han adquirido en su comercio con la naturaleza con el fin de dominarla y, también, abarca las regulaciones normativas necesarias en vista a preservar la sociabilidad y asegurar la reproducción de la sociedad (Freud, 2007 [1927]).

Freud, en *El malestar en la cultura* (2007 [1929]), investiga las condiciones estructurales que posibilitan la relación entre sujeto y cultura con el fin de averiguar cuáles son los efectos de la civilización en el aparato psíquico. En la nota introductora a esta obra, James Strachey sintetiza lo que, a su juicio, es el tema principal del libro: “el irremediable antagonismo entre las exigencias pulsionales y las restricciones impuestas por la cultura” (2007, p. 60). Para el célebre comentador y biógrafo de Sigmund Freud, en el comercio entre sujeto y cultura existe una batalla irresoluble, dado que las mociones pulsionales pujan por su actuación, al mismo tiempo que la cultura impone, en dichas acciones, restricciones para su realización.

La lógica del funcionamiento del aparato psíquico se contrapone a la lógica del funcionamiento de la cultura, pues la primera está comandada por la satisfacción de las pulsiones, en cambio, la segunda tiene como *leitmotiv* la imposición de leyes y normas que restrinjan ese movimiento sujetado al principio del placer. La civilización sofoca constantemente las pulsiones de los sujetos, de ahí que Freud señala que “la libertad individual no es patrimonio de la cultura” (2007 [1929], p. 94) sino que, al contrario, fue total en el mundo pre-cultural. Pero, agrega de inmediato, en esa época difícilmente se estaba en condiciones para preservarla. Al sustentarse y presuponer la civilización la renuncia de lo pulsional efectúa una frustración en el sujeto que no podrá sino generar hostilidad y

malestar. La represión opera ahí donde la satisfacción de una pulsación es inconciliable con el ideal del yo.

La represión, en cuanto mecanismo, vuelve inoperantes las mociones pulsionales, dado que rechaza o mantienen inconscientes las representaciones ligadas a la pulsión, en sí misma placentera, en función de otras exigencias psíquicas (Tubert, 2000). El edificio civilizatorio se erige, entonces, “sobre la sofocación de las pulsiones. Cada individuo ha cedido un fragmento de su patrimonio, de la plenitud de sus poderes, de las inclinaciones agresivas y vindicativas de su personalidad” (Freud, 1992 [1908], p. 168). De este modo, el orden civilizatorio presupone, al mismo tiempo que insta un corte con la animalidad natural del hombre (Tubert, 2000). El ingreso a la existencia cultural cercena la bestialidad del animal-hombre. La civilización se instituye y requiere la sofocación pulsional para su reproducción. Así, “el animal hombre llegar a ser un ser humano solo por medio de una fundamental transformación de su naturaleza” (Marcuse, 1983, p. 28).

En el *Porvenir de una ilusión*, Freud (2007 [1927]) indica que los sujetos se encuentran en un estado de privación, pues las normas civilizatorias prohíben la satisfacción de la pulsión, lo que genera frustración en la existencia. Sin embargo, la renuncia pulsional nunca se efectúa completamente en el sujeto y es precisamente este “resto no domeñado por la cultura” (Freud, 2007 [1927], p. 94) lo que origina la adversidad hacia aquello que frustra las exigencias pulsionales. Ahondando en este razonamiento, el psicoanalista señala que la hostilidad del sujeto es causada por la denegación cultural que gobierna al vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres (Freud, 2007 [1927]). El autor hace hincapié en que la no satisfacción pulsional es extensiva a todo el tejido social, pero, además, que su lógica es la que rige los lazos sociales. El áspero combate entre satisfacción y renuncia es el caldo de cultivo para la emergencia de los retoños no domeñados de la personalidad originaria, restos con que la cultura debe luchar si anhela conseguir su misión.

Así, en el subsuelo del comercio entre sujeto y cultura, se blande una estructura paradójica, ya que la cultura, al sofocar y reprimir las mociones pulsionales por sus efectos destructivos, no puede sino alimentar la oposición contra su existencia, la que dirime otra vez azuzando la renuncia pulsional. En el núcleo de la reflexión psicoanalítica sobre la relación sujeto y cultura encontramos una estructura que se conservará en la medida en que dicho comercio exista. En el destino del sujeto, la renuncia a la satisfacción pulsional no es el único obstáculo cultural al que debe hacer frente, sino que, además, el sujeto ve constreñida su naturaleza originaria. Ante la inclinación agresiva del sujeto, la cultura se ve compelida a realizar un gasto de energía con tal de sofrenar las exteriorizaciones de una agresividad constitutiva (Freud, 2007 [1929]). De esta manera, la civilización impone sacrificios tanto a la sexualidad como a la inclinación agresiva del ser humano (Freud, 2007 [1929]). La pulsión de destrucción se vehiculiza hacia otros destinos, como las identificaciones, los vínculos amorosos de meta inhibida, así como, también, los mandamientos (antinaturales), como el amor al prójimo, con tal de inhibir su regresión a lo inorgánico.

De la obra de Plauto, Freud invoca el aforismo "*Homo homini lupus*", haciéndose partícipe de la herencia hobbesiana, que se remonta a Tucídides⁷, y que concibe al sujeto desde una óptica rapaz, agresiva, violenta. El sujeto viene constitutivamente dotado de una buena cuota de agresividad, la que exterioriza a la mínima oportunidad. El hombre no es aquel ser cándido y manso que ilusoriamente postulan los seguidores de Rousseau, sino que es un ser que está de forma ineluctable dirigido hacia el ejercicio de la violencia y es precisamente en ella que "la cultura encuentra su obstáculo más poderoso" (Freud, 2007 [1929], p. 117). Son los modernos humanistas y los trasnochados cristianos a quienes no les gusta que se mencione "la inclinación innata del ser humano al 'mal', a la agresión, la destrucción y, con ellas, también a la crueldad" (Freud, 2007 [1929], p. 116).

El último tema a abordar es el de cómo se las arregla la cultura para garantizar su supervivencia a pesar de la hostilidad permanente de los sujetos. Para esclarecer este punto nodal recurriremos, otra vez, a las palabras de Freud (2007 [1929]), "la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior" (p. 120). El mecanismo de mayor eficacia que inventó la civilización para asegurar su reproducción consiste en la fabricación en la interioridad del sujeto de una instancia moral. Es el célebre superyó de la segunda tópica freudiana, que viene a velar por el cumplimiento de los preceptos morales y que se origina a partir de la interiorización de la autoridad (Freud, 2007 [1929]).

Existe, no obstante, un paso previo a la interiorización de la autoridad paterna, que aparece cuando "la agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida: vuelta hacia el propio yo" (Freud, 2007 [1929], p. 19). Es a partir de la vuelta al yo de la descarga pulsional, que debió descargarse en el exterior, que una parte del yo la recoge y la contrapone al resto, el superyó. Este es quien se encarga de instaurar la autoridad en el aparato psíquico y, con ello, la conciencia moral es elevada a un nuevo grado. De esta forma, el superyó es el celador que fustiga al yo a seguir los mandamientos y preceptos éticos y morales. Como resultado de la aparición de esta instancia psíquica en el sujeto sobrevendrá en él la conciencia de culpa, producto de la tensión entre un severo superyó y un yo sometido. La conciencia de culpa es el precio que debe pagar el sujeto en su dicha para que la cultura logre progresar (Freud, 2007 [1929]). Esto significa que la elevación del sentimiento de culpa es una condición *sine qua non* de la pervivencia de la civilización. Tal como lo expresa Freud (2007 [1929]), "el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa" (p. 130).

El yo civilizado, por tanto, para garantizar su civilidad debe someterse a una instancia crítica que censura y normaliza sus aspiraciones, propósitos y acciones. El superyó para Freud es un patrimonio psicológico de la cultura, es un progreso anímico que le posibilita

⁷ Marshall Sahlins, en su extraordinaria obra *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, afirma, por un lado, que la idea hobbesiana de la maldad intrínseca del hombre proviene de los escritos de Tucídides sobre la guerra del Peloponeso y, por otro lado, que la idea de una predisposición originaria del hombre al poder, la agresión y la muerte es fruto de la imaginación cultural occidental. En sus palabras, "no hay nada tan perverso en la naturaleza como nuestra idea de la naturaleza humana" (Sahlins, 2011, p. 112).

al sujeto devenir moral y social. Es una instancia psíquica de sumo valor pues “las personas en quienes se consume se transforman, de enemigos de la cultura, en portadores de ella” (Freud, 2007 [1927], p. 11). Otro mecanismo civilizatorio se mencionó anteriormente y consiste en redirigir las mociones pulsionales sexuales y agresivas hacia otras metas, entre las que se encuentran los mandamientos religiosos, los vínculos amorosos de meta inhibida, el trabajo o la creación artística y científica. Estas dos últimas actividades dan cuenta de lo que Freud llamó sublimación, “trasladar las metas pulsionales de tal suerte que no puedan ser alcanzadas por la denegación del mundo exterior” (Freud, 2007 [1929], p. 79). La sublimación es, a juicio del psicoanalista, un destacado rasgo del desarrollo cultural, pues no deniega en su totalidad la satisfacción pulsional, sino que le brinda otras vías *ad hoc* a las normas civilizatorias.

CONSENSOS-DISENSOS ENTRE NIETZSCHE Y FREUD

Ambos autores apelan a la historia como fuente de conocimiento sobre las condiciones de existencia de la crueldad de los hombres. Tanto Nietzsche como Freud remontan sus explicaciones a períodos lejanos de la historia humana con tal de evidenciar las formas primeras en que se hicieron presentes los actos de subyugación. El carácter belicoso del animal-hombre es, por tanto, un rasgo histórico que se transforma en cuerpo. Comienza a formar parte de la historia en el orden filogenético, recreándose en los procesos ontogenéticos. El otro punto es diagnosticar resistencias psíquicas en los hombres modernos y cristianos, que los mueven a desestimar la realidad primordial de la agresión como motor de la vida. Freud y Nietzsche conjeturan que existe una desestimación de este trozo de realidad efectiva, dado que para los animales domesticados sería adverso admitir su pasado salvaje.

El uno y el otro forman parte de una tradición filosófica que concibe al hombre como un ser que no tarda en expresar su cuota de agresividad en la alteridad. Nietzsche señala que el otro es el objeto que permite satisfacer la crueldad, en tanto que Freud hace del prójimo una tentación para satisfacer la agresividad. Ambos no desestiman la crueldad y la violencia como formas de descarga humanas, sino, al contrario, las postulan como acciones que dan cuenta de aspectos plenamente humanos, demasiado humanos⁸. El análisis histórico les ha mostrado a ambos teóricos que dentro del hombre se desplaza una fuerza que lucha por su descarga en el exterior. La voluntad de poder en Nietzsche se refiere, en esta lectura, a un querer someter, aplastar y dominar, es una sed inagotable de enemigos y resistencias. La pulsión de muerte es una energía endógena, tramitada psíquicamente, que mueve al aparato psíquico en pos de la destrucción de la otredad.

⁸ No hay que caer en el error de concebir la dimensión agresiva del animal-hombre como muestra de lo verdaderamente humano, pues, en Nietzsche, la paz y la bondad cuando se dan entre iguales son expresiones cruciales de la nobleza y, en Freud, junto a la pulsión de muerte se da la pulsión de vida. Tampoco se la debe entender como una expresión ahistórica, sino que, al contrario, surgida en los vaivenes mismos de la historia y, por tanto, sometida a los cambios culturales.

Tanto Nietzsche como Freud destacan, asimismo, el rol de la civilización en el amansamiento de esta fuerza que puja por descargarse en la alteridad. El fundador del psicoanálisis divide en dos las causas de la hostilidad: la primera surge como consecuencia de la renuncia a la descarga de las pulsiones de índole sexual en su cauce natural y la segunda viene dada por una inclinación al mal y a la crueldad de carácter biológico-psíquico (Freud, 2007 [1929]). La civilización debe hacer frente a estas dos raíces de la agresividad, dado que en ellas encuentra su obstáculo más poderoso para su conservación. La cultura vela por la cancelación y opta, por tanto, por yugular el gusto por la crueldad constitutivo del animal-hombre. Con este imperativo, el proyecto civilizatorio le declara la guerra a la pulsión de destrucción, pero no frontalmente, sino envenenando, debilitando y desarmando al propio hombre. No obstante, señala Freud, existe un resto que se niega a ser amansado, que vuelve a renacer en cada nueva generación. Así, los retoños no domeñados de la personalidad originaria bregan contra todo constreñimiento cultural.

En Nietzsche, la domesticación y la cría responden a la misma inquietud civilizatoria en la medida en que se proponen como instrumentos para transformar a la bestia salvaje en un animal domesticado. El amansamiento del ave rapaz es una necesidad civilizatoria; es imperante transfigurar al animal agresivo en un animal pequeño, cansado y débil. El proyecto de la civilización occidental se asienta en humanizar los aspectos brutales del animal natural; a esto le denominan los hombres modernos y cristianos su mejoramiento. Las consecuencias del amaestramiento en los animales-hombres es el redireccionamiento de la descarga de la fuerza. Tanto el filósofo como el psicoanalista detectan que, producto del amansamiento, se efectúa un cambio en el cauce de la descarga. La similitud entre ambos planteamientos no deja de sorprender, pues en este punto los dos autores diagnostican que el resultado de la negación de la descarga en el exterior es su regreso al interior. En la obra de Freud, la agresión es introyectada, reenviada a su punto de partida, y en los escritos de Nietzsche se indica que vuelven hacia el interior aquellos poderosos impulsos que se les rehusó, en su momento, su desagüe en el exterior.

El cambio en la trayectoria de las pulsiones hostiles trae consigo el surgimiento de la mala conciencia y, anidada en ella, el sentimiento de culpa (Rocca, 2014). La culpa y la mala conciencia son los efectos del emponzoñamiento de los hombres del resentimiento. A juicio de Freud es precisamente este mecanismo de disciplinamiento la forma más eficaz que encontró la cultura para solventar la crueldad del animal-hombre. El sentimiento de culpa y la mala conciencia es la forma más sublime que las lógicas civilizatorias hallaron para domesticar a la bestia salvaje. La crueldad de los hombres del resentimiento terminó por desarmar, envenenar, enfermar al hombre de la peor enfermedad jamás pensada. El hombre pasó a sufrir de sí mismo, pasó a sufrir de aquello que otrora se exteriorizaba como liberación de sus fuerzas pulsionales. La culpa funciona como un dique psíquico que constriñe los deseos y pulsiones provenientes del yo o del "animal rapaz", en lenguaje nietzscheano. La interiorización del hombre, la formación dentro de él de una conciencia

moral, no proviene de alguna causa exógena a él, sino que es la voz de algunos hombres en el hombre, el origen de su procedencia.

A pesar de las grandes convergencias en los puntos teóricos examinados, Freud y Nietzsche difieren, sin embargo, en la valoración que les otorgan a dichos acontecimientos. Este aspecto es decisivo, en vista de que las similitudes teóricas sobre sus lecturas y diagnóstico divergen respecto a la estimación filosófica y política.

Para el filósofo del martillo, las políticas de amansamiento y domesticación son estrategias funestas que degeneran y enferman al animal-hombre. El proyecto civilizatorio de Occidente es, a juicio de Nietzsche, una ferviente muestra del espíritu del resentimiento; es la evidencia de un programa político que agota la existencia, que la envenena con la ilusión de mejorarla. La crueldad disciplinadora, la mala conciencia y la culpa son efectos nocivos para la existencia. La lucha contra las pasiones y las pulsiones desatada por los cristianos y los modernos es un combate contra la vida misma. La castración cristiana, el amansamiento moderno, la culpa y la mala conciencia propia de los hombres decadentes causan en la vida un agotamiento.

En cambio, para Freud, la interiorización de las acciones que se encauzaban en los otros significa un progreso civilizatorio sumamente crucial en la historia evolutiva. Las lógicas culturales representan, para el psicoanalista, condiciones necesarias para la existencia de la comunidad humana, pues le impiden al hombre convertirse en el lobo del hombre. El superyó es para Freud un patrimonio cultural-psicológico de la humanidad. La culpa producida por dicha instancia psíquica, postula el fundador del psicoanálisis, es lo que permite al hombre devenir sujeto social y moral. Ahora bien, el progreso social se paga psíquicamente mediante la sofocación de las mociones sexuales y destructivas. La renuncia a la descarga pulsional tanto sexual como destructiva, base de la civilización, produce, de forma irremediable, hostilidad, malestar y estragos en los sujetos.

Como se ha visto, ambos autores destacan el rol de la civilización en el amansamiento de las pulsiones que puján por descargarse ante la más mínima chance en la alteridad. Sin embargo, difieren en un punto nodal, pues lo que se le aparece a Freud como un antagonismo irremediable entre la demanda pulsional y las exigencias civilizatorias, es, en la óptica nietzscheana, el resultado de un estado de cosas particular, a saber, la vida del animal-hombre en el proyecto civilizatorio moderno. De ahí que Nietzsche, sostiene una cría de lo grande, bregue por la afirmación múltiple de las fuerzas y por heterogéneas formas de vida que no nieguen la animalidad y el caos propios de la existencia.

CONCLUSIONES

Ambos autores, a pesar de que comienzan y acaban sus itinerarios intelectuales en puntos divergentes, comparten, sin embargo, un ineludible punto de encuentro. Pese a circunscribirse a la mirada propia de su oficio, cada uno arriba a un impetuoso dictamen casi homologable respecto a tres momentos fundamentales de la historia humana en los escritos recién aludidos. Uno comienza su camino en el campo filosófico-genealógico, en

tanto que el otro lo hace en el campo del psicoanálisis. Los dos diagnostican con una increíble semejanza elementos estructurales en la relación hombre-civilización. Tanto el filósofo alemán como el psicoanalista austriaco comparten el análisis respecto de la naturaleza agresiva, la crueldad y la hostilidad, del animal-hombre originada en su historia social. También concuerdan en las acciones que lleva a cabo la civilización con tal de tratar de anular la dimensión animalesca de este. Sus escritos comparten lugares comunes como la domesticación y el domeñamiento. Ambos resaltan los mecanismos disciplinantes a partir de los cuales el proyecto civilizatorio amansa y domestica al animal-hombre.

Uno y otro leen con agudeza, además, cómo esas fuerzas, que otrora se descargaban en el exterior, son constreñidas y obligadas a volverse en contra del propio hombre. El cambio en el movimiento de descarga tiene como efecto la creación de una nueva instancia en el interior del hombre natural: en Nietzsche es el surgimiento de la mala conciencia y el sentimiento de culpa, en tanto que en Freud es la emergencia del superyó y el sentimiento inconsciente de culpa. Los parecidos conceptuales son innegables, ambos fueron capaces de dar cuenta de las modificaciones psíquicas que acarrea al *homo* derivar desde cierto estado salvaje hacia formas civilizadas de vida. Se distancian, empero, en el horizonte del comercio del hombre con la civilización, pues para el psicoanalista el malestar es irreductible a la condición civilizada de la existencia, el sufrimiento psíquico es el precio a pagar por el progreso cultural; en cambio, para el filósofo, la agonía existencial de las aves rapaces puede ser sobrepasada en la medida en que la cultura supere la dominación intrínseca al proyecto civilizatorio moderno.

El principal hallazgo de la investigación versa sobre el gran parentesco entre las principales tesis del segundo tratado de *La genealogía de la moral* y *El malestar en la cultura* respecto a las tres analíticas desarrolladas. Cabe destacar que la distancia temporal entre el escrito de Nietzsche con el de Freud es de 42 años, como ya se mencionó. Ahora bien, dado el carácter tentativo y exploratorio del artículo, cuyo análisis se restringió a pasajes de ambas obras, así como a otros textos afines pertenecientes a cada autor y a comentaristas, en menor grado, resta por indagar con mayor detenimiento y extensión bibliográfica las coincidencias teóricas elaboradas aquí. De tal modo que solamente una investigación más exhaustiva sobre ambos corpus teóricos permitirá la emisión de un juicio íntegro sobre sus parentescos teóricos.

No obstante, sostenemos que el artículo refuerza, aun preliminarmente, la tesis de las resonancias nietzscheanas en el pensamiento de Freud, tal como señala Assoun (1986), por ejemplo. Por otra parte, los autores destacan la relevancia de abordar una cuarta analítica inscrita en las producciones de cada autor, a saber, la terapéutica. Resta entonces examinar la díada Nietzsche-Freud a partir de sus terapéuticas: por un lado, el predominio de la cultura y vivir la vida como una obra de arte, y, por el otro, el desvelamiento y la elaboración de las resistencias de la represión.

REFERENCIAS

- Assoun, P. (1986). *Freud y Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bernabé, A. (2008). *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.
- Dumoulié, C. (1996). *Nietzsche y Artaud: Por una ética de la crueldad*. Madrid: Siglo XXI.
- Dumoulié, C. (2007). Nietzsche y Artaud, pensadores de la crueldad. *Instantes y Azares, Escrituras Nietzscheanas*, 4, 15-30.
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3266957>
- Drivet, L. (2015). Freud como lector de Nietzsche: La influencia de Nietzsche en la obra de Freud. *Civilizar*, 15(29), 197-214. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=100243953011>
- Federn, E. y Nunberg, H. (1979). *Las reuniones de los miércoles: Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena*. Buenos Aires: Nueva Edición.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Freud, S. (1992 [1908]). *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna*. En J. Strachey y cols. (Eds.), *Obras completas* (Vol. 9). (pp. 179-198). J. L. Etcheverry (Trad.). Buenos Aires, Madrid: Amorrortu.
- Freud, S. (1994). *Sigmund Freud cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007 [1925]). *Presentación autobiográfica*. En *Obras completas* (Vol. 21). (pp. 1-56). J. Strachey y cols. (Eds.) y J. L. Etcheverry (Trad.). Buenos Aires, Madrid: Amorrortu.
- Freud, S. (2007 [1927]). *Porvenir de una ilusión*. En *Obras completas* (Vol. 21). (pp. 1-56). J. Strachey y cols. (Eds.) y J. L. Etcheverry (Trad.). Buenos Aires, Madrid: Amorrortu.
- Freud, S. (2007 [1929]). *El malestar en la cultura*. En *Obras completas* (Vol. 21). (pp. 58-140). J. Strachey y cols. (Eds.) y J. L. Etcheverry (Trad.). Buenos Aires, Madrid: Amorrortu.
- Freud, S. (2007 [1932]). *¿Por qué la guerra?* En *Obras completas* (Vol. 22, pp. 179-198). J. Strachey y cols. (Eds.) y J. L. Etcheverry (Trad.). Buenos Aires, Madrid: Amorrortu.
- García, M. (2021). Sentido y desarrollo del pensamiento de la cría en la filosofía de Nietzsche. En M. Bermúdez Vázquez (Ed.), *Lucas en el camino: Filosofía y ciencias sociales en tiempos de desconcierto* (pp. 622-636). Madrid: Dykinson.
- Genovés, R. (2015). *El recurso a Heráclito en la obra de Friedrich Nietzsche*. (Tesis doctoral). Universitat de les Illes Balears, Palma.
- Hopenhayn, M. (1997). *Después del nihilismo*. Santiago de Chile: Universidad Andrés Bello.

Innerarity, D. (1987). El sentido de la violencia en el pensamiento social de Nietzsche. *Revista de Fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, 16, 39-63. <https://doi.org/10.15581/011.32606>

Jara, J. (2018). *Nietzsche: Un pensador póstumo*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.

Jaspers, K. (2008). *Nietzsche y el cristianismo*. Buenos Aires: Leviatán.

Lemm, V. (2010). *La filosofía animal de Nietzsche*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.

Llinares, J. (2006). *Consideraciones sobre la guerra en Nietzsche*. En N. Sánchez Durá (Ed.), *La guerra* (pp. 35-76). Valencia: Pretextos.

Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.

Montaigne, M. (1968). *Ensayos completos* (Vol. II). Barcelona: Iberia

Nietzsche, F. (1993). *Humano, demasiado humano*. Madrid: M. E. Editores.

Nietzsche, F. (2014). *Obras completas* (Vol. III). Madrid: Tecnos.

Nietzsche, F. (2016). *Obras completas* (Vol. IV). Madrid: Tecnos.

Rocca, A. (2014). Nietzsche y Freud: negociación, culpa y crueldad. *Eikasía, Revista de Filosofía*, 57, 65-98. <https://old.revistadefilosofia.org/57-06.pdf>

Senra, F. (2004). *Culpa y responsabilidad en Nietzsche*. (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

Strachey, J. (2007). Introducción. En Sigmund Freud, *Obras Completas* (Vol. 21). (pp. 59-63). J. Strachey y cols. (Ed.). Buenos Aires, Madrid: Amorrortu.

Sahlins, M. (2011). *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.

Tubert, S. (2000). *Sigmund Freud*. Madrid: Edaf.

Viereck, G. (1926). Entrevista a Sigmund Freud. *Apertura Psicoanálisis*. <https://www.aperturapsicoanalisis.com/entrevista-a-sigmund-freud-por-george-sylvester-viereck-1926/>

Watt, T. (2021). *El placer de la desgracia ajena*. Santiago de Chile: Paidós.