

Sobre la muerte que damos. Materialismo, humanismo, violencia y culpa

On the death we give. Materialism, humanism, violence and guilt

Leandro Drivet *

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Centro de Investigación en Filosofía Política y Epistemología (CIFPE), Facultad de Ciencias de la Educación (FCEdu), Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER), Argentina
leandrodrivet@gmail.com

Resumen

Este trabajo se ocupa del problema de la muerte desde una perspectiva teórica que se ubica en el cruce entre la filosofía, el psicoanálisis y las ciencias sociales y confiere al cuerpo y a las emociones un puesto protagónico. Primero, situamos el tópico de la finitud tal como se abordó tradicionalmente en la filosofía, como un aprendizaje de la muerte propia. Luego, a partir de Nietzsche y Freud, iluminamos un aspecto reprimido anteriormente, y que sólo sale a la luz cuando el pensamiento del cuerpo ocupa un lugar privilegiado: no el de nuestro ser-mortales, sino el de nuestro ser-mortíferos. A partir de este aporte que cambia la perspectiva, ponemos de relieve el carácter hasta hoy inescindible de vida y crimen, haciendo hincapié en la violencia ligada a la oralidad y la autopreservación (en particular: alimentación y defensa), que constituye el grado cero de nuestra agresividad. Conectamos ese saber sobre nuestra criminalidad con un esclarecimiento sobre el sentimiento de culpa que mistifica algunas promesas poshumanistas, y concluimos afirmando que la dificultad para elaborar la agresividad necesaria se halla en el fundamento de una moral que legitima y contribuye a perpetuar la represión y la explotación de los cuerpos.

Palabras claves: Muerte; Crimen; Psicoanálisis; Culpa; Nietzsche.

Abstract

This work deals with the problem of death from a theoretical perspective at the intersection between philosophy, psychoanalysis and social sciences and gives the body and emotions a leading role. First, we place the topic of finitude as it was traditionally approached in philosophy, as a learning of one's own death. Then, starting with Nietzsche and Freud, we illuminated a previously suppressed aspect, which only comes to light when the thought of the body occupies a privileged place: not that of our being-mortals, but that of our being-lethals. From this contribution that changes the perspective, we highlight the inseparable nature of life and crime in our day, emphasizing violence linked to orality and self-preservation (in particular: feeding and defense), which constitutes the zero degree of our aggressiveness. We connect this knowledge about our criminality with an explanation about the feeling of guilt that mystifies some posthumanist promises, and we conclude affirming that the difficulty to elaborate the necessary aggressiveness is found in the foundation of a moral that legitimates and contributes to perpetuate repression and exploitation of the bodies.

Key Words: Death; Crime; Psychoanalysis; Guilt; Nietzsche.

* Leandro Drivet es Licenciado en Comunicación Social (FCEdu, UNER) y Doctor en Ciencias Sociales (FCS, UBA). Se desempeña como Investigador del CONICET y Profesor en la FCEdu-UNER. Investiga temas comunes a la Filosofía, el Psicoanálisis y las Ciencias Sociales. Publicó recientemente: "Génesis y profanación del otro mundo. La interpretación de los sueños" en *The International Journal of Psychoanalysis* (en español) (2020), y "Autobiografías no autorizadas. Tráfico de almas e incubación del deseo en la fase totalitaria del capitalismo", en *Desde el Jardín de Freud* (2020).

Sobre la muerte que damos. Materialismo, humanismo, violencia y culpa

I. La muerte propia

Una larga tradición filosófica, que se remonta al menos hasta Platón, comprendió a la filosofía como un aprendizaje o aceptación de la muerte, y ligó la contemplación del ser ideal con la separación de cuerpo y alma, es decir, con la muerte. Muerte y saber eran dos palabras para referir a la unión del alma con lo puro, lo cual conducía a definir a la filosofía como contemplación de –o meditación sobre– la muerte, y al conocimiento como un recuerdo del alma antes de la encarnación. Saber morir es un camino para la emancipación y una condición de ésta. Asumir como inevitables y cotidianas a la finitud, la decadencia y el dolor equivale a librarse tanto de la promesa de la plenitud ilusoria, como del miedo a la muerte y al sufrimiento que mortifica más que la muerte misma. Entendida como *consumación* de la vida, la muerte podía y debía subordinarse a la razón. Esta tradición traza un arco que va cuanto menos de Sócrates a Heidegger, pasando por Hegel, Nietzsche y Sartre (Lambruschini, 2009). En ella suele oponerse la libertad de la muerte voluntaria y racional de un hombre libre, como Sócrates, con la tortura y la muerte de un hombre esclavizado, como Jesús. En la estela de Sócrates y de Epicuro, Séneca (2010) sostiene que la muerte tan temida por quien no reflexiona nos abre el camino de la libertad, dado que es por ella que no resulta inexorable vivir en la necesidad. En otras palabras, la vida se convierte en servidumbre si falta valor para morir, y en cruel mortificación si falta la libertad para elegir la muerte. Tanto Sócrates como Séneca se mantienen serenos ante sus amigos al momento del darse a sí mismos la muerte. Ambos enseñan el buen morir (*eutanasia*) con su palabra y con su acción. Para un hombre libre, la muerte no es una instancia extraña y futura, sino una compañera inseparable de cada día, pues cada día morimos un poco. Este saber explica que los antiguos grabaran sobre los relojes públicos la inscripción referida a las horas: *Vulnerant omnes, ultima necat* [hieren todas, mata la última].

El *melete thanatou* platónico fue luego enunciado por los latinos con la voz de *respice finem*, “piensa en la muerte” (Bodei, 2005). La admonición “*memento mori*” (“recuerda que eres mortal”), originariamente dirigida a los gobernantes, promueve el saludable hábito de recordar nuestra finitud, en especial si nos sentimos poderosos e intocables, a los efectos de vivir asumiéndonos como mortales. Pero siempre hay más de un *querer decir* en lo dicho: simultáneamente, la necesidad de esa insistencia milenaria que recuerda nuestro carácter percedero delata su motivación en un deseo de olvido. Freud (2004a:75) observa que “tras cada prohibición, por fuerza hay un anhelo”: no hay ley que ordene lo que no quiere realizarse, ni fuerce a recordar lo que no quiere olvidarse (de aquí que no exista ley que obligue a comer o beber, o que prohíba quemarse con fuego). De esto se deriva que debemos enfrentarnos no sólo a nuestra consciencia de mortalidad, sino también a nuestras inclinaciones a desmentir esta certeza apodíctica, y a hacer de cuenta que la muerte es algo que podemos evitar, y que en todo caso le ocurre a otros. Mientras admitimos con facilidad la premisa lógica «todos los hombres son mortales», estamos menos dispuestos a pensar en nuestra propia muerte. Nuestro inconsciente se resiste a ensayar la representación de la propia mortalidad, y tampoco concibe su forma lógica, la negación. Freud apunta que la muerte propia es irrepresentable, y que cuando creemos que logramos figurárnosla, sobrevivimos como espectadores. Si en lo inconsciente no hay figurabilidad posible para la ausencia propia, gobierna nuestra vigilia, como prolongación afectiva de aquella tendencia, un *querer no saber* sobre nuestra muerte. Para los hombres, la muerte es un saber no querido porque su anticipación produce, al menos cuando hay plenitud física o relativa salud, temor y dolor, pero precisamente por ello Freud (2003b:309) escribió que “[t]ambién lo doloroso puede ser verdadero”. Verdadero y necesario: a juicio de Freud, ese límite, el paradigma de todo límite, es condición para hacer de

la vida algo con valor: si no tuviéramos la certeza de la transitoriedad de todo, ¿por qué asignaríamos valor o sentido a algo? Nietzsche ([1881] 2000, §211) había escrito que bastaría que hubiese un solo hombre que fuera inmortal para provocar a su alrededor tal *hastío*, que generaría una verdadera epidemia suicida. Un reino de inmortales aplanaría la vida hasta volver cada instante indiferente. Borges (1984:533-544) hizo palpable esta idea en su relato “El inmortal”, recreando escenas que inspiran repulsión.

En el contexto de sus reflexiones sobre *Lo ominoso*, Freud (1999:241) sostiene que “difícilmente haya otro ámbito en que nuestro pensar y sentir hayan variado tan poco desde las épocas primordiales, y en que lo antiguo se haya conservado tan bien bajo una delgada cubierta, como en el de nuestra relación con la muerte”. Pese a la voluminosa masa de reflexiones sobre la muerte con la que cuenta, el pensamiento occidental contemporáneo no debe apresurarse a juzgar superado ese núcleo de la mentalidad humana, ni debe subestimar sus conexiones con la vida cotidiana y sus condicionantes sistémicos. La “racionalización” occidental no ha combatido, sino insuflado, al *espíritu* del capitalismo cuyo afán de revalorización *infinita*, que ubica al capital como un fin, y no al dinero como un medio, se asienta sobre el supuesto, de raíces calvinistas, de la predestinación (Weber, [1905] 1997), la cual supone la inmortalidad del alma de los hombres. Según ese viejo mito (cuyas raíces al parecer llegan al menos hasta los mitos órficos cuyos ecos se escuchan en Platón), el cese biológico es apenas una circunstancia de pasaje hacia la vida eterna. El calvinismo añade que el éxito económico en el ejercicio de la profesión (*Beruf*) sería una señal de los favores divinos y la bienaventuranza postrera. No es éste el único núcleo de irracionalidad de la economía política (cf. Castoriadis, 2001:65-92).

Hace casi medio siglo, desde una perspectiva psicoanalítica, Norman Brown (1985) llamó *neurosis civilizatoria* a la incapacidad para incorporar la muerte que afecta a nuestras sociedades occidentales, muy a pesar de los esfuerzos de la gran filosofía del siglo XX. En *Ser y Tiempo*, Martin Heidegger (2006, §51) había interpretado la intolerancia del “uno” [*Das Man*] (el dominio de la habladería impersonal) ante la angustia de muerte como una inautenticidad del *Dasein*. Heidegger sostiene que del hecho de que muchos inmediata y regularmente no quieran saber nada de la muerte, no debe derivarse que el estar vuelto hacia la muerte no pertenece “universalmente” al *Dasein*, sino sólo la prueba de que el *Dasein* inmediata y regularmente se oculta su más propio estar vuelto hacia la muerte, huyendo de ella, que es siempre lo más propio. Recurriendo al ejemplo del moribundo al

que, con su anuencia, sus allegados tratan de ayudar a no pensar en la muerte, Heidegger señala que, a falta de coraje para enfrentar esa angustia, el uno procura *una permanente tranquilización respecto de la muerte*. Desde disciplinas diferentes, tanto Freud como Heidegger advirtieron el papel activo del distraerse respecto de lo más propio y angustiante.

Pero no nos convoca aquí solamente el morir-se que el sujeto deberá aceptar y/o padecer. Puesto que incluso Heidegger (2006), el gran filósofo del siglo XX que meditó sobre el *ser-para-la-muerte*, se inscribe en la tradición dos veces milenaria que al considerar la mortalidad se limita a pensar en la muerte propia (en su caso, del *Dasein*) o, en todo caso, *excluye como parte de la muerte propia la muerte cometida y padecida*. Sus reflexiones, presentes en *Ser y Tiempo* (cf. §49-53, §61-62, §74, y §81), han sido objeto de diferentes críticas: filosófico-política, por parte de Herbert Marcuse (1967), quien le reprochó haber hecho concesiones filosóficas al “¡Viva la muerte!” del fascismo; existencialista, por parte de Hannah Arendt (1998), quien contrapuso la “natalidad” (la capacidad de poner en el mundo algo nuevo) y la reflexión sobre la *vita activa* a la metafísica contemplativa del *ser-para-la-muerte*; filosófico-teológica en un escrito póstumo de Paul Ricoeur (2008): éste toma distancia del maestro al afirmar que es imposible la anticipación de la propia muerte (ésta es, de nuevo, lo irrepresentable), y que por ello somos no un *ser-para-la-muerte* sino indefectiblemente un *ser-contrala-muerte*. Ninguno de ellos ha señalado el aspecto que aquí nos interesa. En Heidegger halla su expresión más refinada y definitiva una tradición que al ocuparse sobre el *memento mori* ha silenciado una dimensión central del problema: la del dar-muerte. Si uno de los destinos de la vida es morir, habrá que añadir que otro es matar. Pero en *Ser y Tiempo* la meditación sobre la muerte se desliza de inmediato al morir, concepto bajo el cual se eclipsa unilateralmente el problema existencial, y no sólo empírico, del matar. Esta restricción de la muerte se lee en *Sein und Zeit* reiteradamente, por ejemplo en el §49, en el que se delimita el análisis existencial de la muerte. Allí se distingue entre el terminar del viviente (fenecer), a juicio de Heidegger propio de los (otros) animales, y el dejar de vivir propio del *Dasein*, y se circunscribe el tipo de muerte del que se trata (*su* muerte, la del *Dasein*): “(...) reservamos el término *morir* para la *manera de ser* en la que el *Dasein* está vuelto hacia su muerte”. Con el pensador de la Selva Negra se consume la identificación de la filosofía de la muerte con el saber morir, el desplazamiento unilateral de “la muerte” al “morir-propio” o, más precisamente, a *excluir del morir-propio, y del aprendizaje del morir-*

*propio, la mortificación del matar, y la correlativa represión de la muerte que damos: del ser-para-la-muerte-que-damos*¹.

Pues bien, como veremos a continuación, este aspecto del problema de la muerte no pasó inadvertido para Nietzsche ni para Freud. También nos ocuparemos de señalar que no es casual ni resulta un dato marginal que ambos médicos de la cultura sean pensadores para quienes el cuerpo ocupa un lugar principal en sus reflexiones. Del pensamiento de ambos se pueden extraer orientaciones desteologizadas y desidealizadas para pensar problemas sociales, políticos y morales a los que nos enfrentamos actualmente con lo que tanto Nietzsche como Freud podrían llamar un déficit de sinceridad (Drivet, 2016) o una falta de elaboración de nuestro orden pulsional.

II. La muerte que doy

Menos cándida que la victimización que acongoja a nuestro yo cuando se descubre finito, es la inclinación irrenunciable al crimen y al deseo/placer del crimen que acompañan cada nacimiento. Junto a la certeza de la propia finitud, otro aspecto de la muerte resulta hoy sintomáticamente relegado, y es el de nuestro carácter activamente mortífero. La segunda humillación narcisística, que Darwin ofreció con amorosa impiedad a la humanidad, fue archivada en las fronteras que separan al inconsciente de la consciencia. Somos hijos del Tiempo, del Cronos insaciable que los antiguos supieron figurarse: como seres vivos que ocupamos algún sitio en la *cadena* trófica (que nos ata a la muerte y al crimen) somos tan mortales como matadores; vivir y matar se implican mutuamente. Como otro aspecto del ser-para-la-muerte, nuestro saber sobre la criminalidad de lo vivo no constituye una certeza empírica, sino apodíctica. La represión de esta verdad sobre lo más propio se comprende mejor si entendemos que su carácter *terrible* se debe no sólo al sabernos-mortíferos, sino a la sospecha o a la consciencia del intenso placer que acompaña el matar, y en particular, como supo Freud, de matar a alguien superior a –y significativo para– nosotros (paradigmáticamente: el padre), amado y odiado intensamente, y cuya eliminación suele ser experimentada con orgullo por la hazaña lograda,

1 Acaso es posible interpretar la presencia de esta idea en Heidegger si se entienden de modo amplio los pasajes del §62 en los que se define al ser-culpable del *Dasein* como el ser fundamento negativo de una nihilidad. El *Dasein*, tal como lo define el autor de *Sein und Zeit*, es esencialmente culpable, y no *unas veces sí, y otras veces no*. Heidegger se ocupa de distinguir este modo de ser del *status corruptionis* que el ser-culpable tiene para la Teología. No obstante lo dicho, nos parece más plausible que todo ese desarrollo se limite a la idea de la muerte-propia del *Dasein* (fundamento arrojado de su muerte).

como resarcimiento por las humillaciones sufridas, y con una gran culpa. La culpa es el precio que se paga para instaurar la cultura. Tampoco la crueldad, el goce (primariamente inconsciente) que se siente con el hacer-sufrir, el dejar-sufrir y el ver-sufrir se reconoce sin angustia, i.e., sin culpa (salvo excepciones): es tan profundamente conmovedor que, tal vez al mismo tiempo que la hace posible, pone en riesgo nuestra identidad. Inversamente, saber de ese goce del otro cuando se trata de la vejación de uno mismo suele convertir en insoportable el daño padecido. De allí que prefiramos des-conocer ese placer con tanta determinación.

Como la certeza de nuestra finitud, y como ocurre todavía con amplios aspectos de nuestra sexualidad, el saber de nuestra criminalidad también es tabú, i.e., objeto de la renegación. Desde niños se nos enseña en las clases de ciencias naturales que “los seres vivos nacen, crecen, se reproducen y mueren”. Desde esa mirada, la muerte es una entidad externa, es objetividad que nos toma por presas. Lo silenciado aquí, nuevamente, es el saberse mortíferos: el aspecto más activo de la muerte subjetiva. Pero cualquier observador que no esté cegado por la moral convencional puede advertir, desde temprana edad, que todos los seres vivos nacen, crecen, *matan*, se reproducen (sólo a veces) y mueren. Antes de convertirse en asunto de cavilaciones filosóficas, y en *la parca* depositaria de nuestras angustias y nuestros más profundos padeceres, la muerte es algo bien concreto que podemos tocar con nuestras manos. En 1912, Freud le dice a Abraham (el destinatario no puede ser casual): “la muerte es, en primer lugar, un muerto” (en Freud y Abraham, 2002:160). Poco después, el padre del psicoanálisis (Freud, 2003a:295) pretende corregir algunas especulaciones filosóficas (que no identifica) cuando escribe que no es la muerte a secas, como un sustantivo abstracto, la que habría inducido a los hombres primitivos a considerar la muerte *propia*, sino la muerte *de los seres amados* que, por amados, eran parte del propio yo. La hipótesis de Freud (2004a) enuncia que, desde épocas primitivas, ante el deceso de alguien cercano afectivamente se elaboraron desmentidas de la muerte bajo la forma de una doctrina de las almas y formulando preceptos éticos: así se aceptaba a la muerte con el mismo movimiento que aseguraba su negación. El crimen de quien hace posible nuestra vida, y que nos convierte en deudores para siempre, nos condena a una paradoja. Ese crimen –ante todo concreto y brutal, y luego metafórico– que por un lado afirma nuestra autosuficiencia, por otro lado la desmiente al mostrar que necesitamos del otro, aunque sea como objeto de nuestra agresión y

alimentación. ¿Y no es acaso la “muerte” (el crimen) del padre primitivo la más significativa de las muertes, a juicio de Freud? “La muerte es, en primer lugar, un muerto”, decía el psicoanalista, y quizá debamos precisar, no tanto por la identidad del muerto como por la posición del enunciador, que la muerte es, en primer lugar, un *asesinado*. A Freud no se le escapaba del todo esta idea resbaladiza, piedra angular del psicoanálisis.

En su célebre comparación entre los neuróticos y los primitivos, Freud (2004a) vincula todos los tipos de tabú, tanto los fundamentales como los secundarios, con un *dar la muerte*. Entre los primeros, el crimen ocupa un lugar central. Entre los segundos se destacan los que se anudan a *enemigos, jefes y muertos*: en rigor, todos objetos de la agresión; más aún: *asesinados*. El autor descubre que en la conducta hacia los enemigos se expresan otras mociones además de las meramente hostiles: arrepentimiento, estima por el enemigo, *mala conciencia* por haberle dado muerte. Declara que en toda Polinesia, Melanesia y una parte de África, era muy frecuente que al matador triunfante se le impusieran severas restricciones, especialmente la prohibición de tocar el alimento (por lo que debía ser alimentado por otros) y en algunos casos de mantener relaciones con otros miembros de la tribu. Pareciera que en los salvajes, concluye Freud, está vivo el mandamiento “No matarás”, que no se puede violar sin castigo –pero que, destaquemos, sobre todo si lo pretendemos extensivo a cualquier forma de vida, no puede *dejar de violarse*– mucho antes de cualquier legislación (presuntamente) recibida de un dios. Esto lo atestigua la conciencia de culpa del tabú, que al igual que la de Edipo, no se mitiga cuando la violación de la ley aconteció inadvertidamente para el agente del crimen. El asesino no deja de ser culpable por no haber matado voluntariamente, y no deja de asumir la responsabilidad sobre sus actos y sobre su placer inconsciente. La culpa es a menudo el resultado del asedio de la *reminiscencia* del crimen², no de su recuerdo (consciente), con todo lo que de fantasmático pueda aquella tener (Laplanche y Pontalis, 2012). Dicho de otro modo: contrariamente a lo asumido por Freud, para situar el matar en el estatuto de un problema existencial correlativo al de la propia muerte, no es necesario suponer un magnicidio real en algún pasado remoto cronológicamente determinable. Una vez que comprendemos que no es posible vivir sin matar, que la muerte es irreversible, y que lo/quien muere no es *radicalmente otro*, y, aún más, *muere-*

mata para que nosotros vivamos (por lo cual remite a la instancia parental), la sospecha de los crímenes en los que participamos más o menos activamente, con mayor o menor consciencia y protagonismo, se difunde indeteniblemente y perturba a nuestra buena consciencia (aunque no constituyan homicidio). Y es esta consciencia la que actualmente se manifiesta de modos difusos –y a menudo confusos– en diferentes formas de la proliferante defensa de “la vida”, e incluso de cierto higienismo alimentario, que no sabe cómo eliminar la necesidad de la muerte (¿y tal vez también de la libido?) en nuestra alimentación y en nuestra existencia en general. Remo Bodei (2005:74) expresó que “[l]o obsceno, etimológicamente, lo que ha de dejarse fuera de escena, es hoy la muerte y ya no más la pornografía”. Suscribimos la sentencia a condición de que se escuchen los aspectos activos de esa muerte reprimida, i.e., del matar, aspectos que este orden social criminal pretende alienar del humano convirtiendo al matar (o al dejar morir) *excedente* en mercancía, en espectáculo, en patriotismo, en sacrificio, en “daño colateral”, “efecto no deseado”, o en burocracia. Parafraseando la distinción entre malestar *necesario* y malestar *excedente* (Marcuse, 1985), podemos decir que la hipocresía del taller contemporáneo de los valores tiende a demonizar la agresividad y la muerte necesarias mientras que, inspirado por los extravíos de las religiones monoteístas y por la revalorización del capital, desmiente o glorifica las guerras y santifica la violencia y la muerte excedentes. La culpa difuminada que pueden generar las primeras disuelve las responsabilidades diferenciales y específicas que se encubren en las segundas.

Como si se tratara de una reacción irreflexiva al “¡Viva la muerte!” del fascismo, el higienismo contemporáneo se muestra dispuesto a vivir en la consagrada ilusión del “¡Muerte a la muerte!” (después de todo, si “Dios ha muerto”, ella nos habría privado de Dios). En este sentido, el psicoanálisis da razón a la religión al confirmar que todos somos pecadores, pero tiene la ventaja de traducir metapsicológicamente el mito religioso sobre el que se apoya la culpa como dispositivo de dominación subjetiva en una “tragedia”, *la tragedia del nacimiento*, quisiéramos decir, parafraseando a Nietzsche ([1872] 1994): tragedia signada por un destino (*Moirá*) que debemos enfrentar con resignación, con entereza o con heroísmo, pero no reprimir ni abandonar a la interpretación misticada. Esta verdadera *intervención* freudiana acerca de los rituales expiatorios, operando a un nivel cultural, pone de relieve nuestra agresividad constitucional y puede leerse como un ejercicio de crítica de los valores, o de

2 ¿Y no declaran Freud y Breuer ([2006:33 [1895)], con resonancias platónicas, que “el histérico padece por la mayor parte de reminiscencias”?

transvaloración, digno de un heredero de Nietzsche, puesto que devuelve a la modernidad anestesiada (que había matado a la tragedia) la consciencia de una experiencia que le había sido expropiada, y con ella reconquista parte de aquella autocomprensión apolíneo-dionisiacas sepultada bajo el socratismo estético y el orden moral cristiano. El matar, que es una necesidad universal disuelta en lo impersonal de la vida (y, actualmente, subordinada a los imperativos del sistema de producción-destrucción capitalista) considerada en su conjunto, se experimentaba para los antiguos como culpa trágica que se proyectaba al héroe para volverla soportable y elaborable:

Ahora bien, ¿por qué es preciso que el héroe de la tragedia padezca, y qué significa su «culpa trágica»? (...) Tiene que padecer porque él es el padre primordial (...); y la culpa trágica es la que él debe asumir para descargar al coro de su propia culpa. La escena que se desarrolla en el teatro procede de la escena histórica en virtud de una adecuada desfiguración; se diría: al servicio de una refinada hipocresía. En aquella antigua y efectiva realidad, fueron justamente los miembros del coro quienes causaron el padecimiento del héroe; en cambio, aquí ellos agotan su papel en la simpatía y en el lamento, y el héroe mismo es culpable de su padecer. El crimen que sobre él se descarga, la arrogancia y la revuelta contra una gran autoridad, es justamente el que en la realidad efectiva pesa sobre los miembros del coro, la banda de hermanos. Así el héroe trágico —todavía contra su voluntad— es convertido en el redentor del coro (Freud, 2004a:157).

Freud desnuda esa proyección inconsciente por la que el yo intenta deshacerse del matar. El incansable repiqueteo de la muerte-que-damos es tan cercano y ubicuo, tan ensordecedor y punzante, que se hace invisible: no obstante, nuestra conciencia de ser mortales es indisoluble del gozoso ser matadores, y del avergonzante y tormentoso sabernos criminales. Como supo Moisés, según la versión de Thomas Mann (1979:5), “si matar es hermoso, haber matado es lo más horrible”. La consideración del aspecto activo de la muerte nos conduce a pensar que el saber de la agresividad y del crimen es la condición del convivir que el “uno” prefiere silenciar o, peor, aludir con eufemismos. Éstos, como demuestra la historia, pueden ponerse al servicio de la racionalización del peor de los crímenes, que no es seguido de remordimiento. También atraído por la figura de

Moisés, Nietzsche ([1882] 2001, §26:123) captó el impulso arrollador y mortífero de la vida, e ironizó por ello sobre el precepto “No matarás”, que iría en contra del crecimiento, del aprendizaje, de la libertad:

¿Qué significa vivir? – Vivir, esto significa: derribar continuamente algo de uno mismo que quiere morir; vivir, esto significa: ser cruel e implacable contra todo lo que se vuelve débil y viejo dentro de nosotros. Vivir, significa pues: ¿no tener piedad con lo que muere, con la miseria, con el anciano? ¿Ser siempre asesino? Pero si el viejo Moisés dijo: «¡No debes matar!».

La angustia de la muerte propia, disposición afectiva fundamental del *Dasein* de acuerdo a Heidegger (la apertura al hecho de que el *Dasein* existe como un arrojado estar *vuelto hacia* su fin), puede ser también, junto a su carga de verdad, una luz que ciega o una coartada que redime a la conciencia ingenua respecto de su existencia criminal. En el discurso sobre las viejas y las nuevas tablas de la ley, Nietzsche-Zaratustra recurre otra vez al mandato mosaico para someterlo a una interpretación transvaloradora:

«¡No robarás!» «¡No matarás!» – estas palabras fueron llamadas santas en todo tiempo; ante ellas la gente doblaba las rodillas y la cabeza y se descalzaba.

Pero yo os pregunto: ¿dónde ha habido nunca en el mundo peores ladrones y peores asesinos que esas santas palabras?

¿No hay en toda vida misma – robo y asesinato? Y por el hecho de llamar santas a tales palabras, ¿no se asesinó – a la *verdad* misma?

¿O fue una predicación de la muerte lo que llamaba santo a lo que hablaba en contra de toda vida y la desaconsejaba? – ¡Oh, hermanos míos, romped, rompedme las viejas tablas! (Nietzsche, [1883-1885] 2007, III, “De las tablas viejas y nuevas”, 10:280).

Más adelante, Zaratustra mismo, renovador de las formas de reconsiderar la animalidad que somos y de establecer una relación de verdadera amistad con el paulino “animal interior”, es quien manda a descuartizar dos corderos para la cena, puesto que considera que comer carne, además del evangélico pan, es *necesario* (Nietzsche, [1883-1885] 2007, IV, “La cena”:379-381)³. Pero además, este requerimiento del

3 Andrés Sánchez Pascual advierte que Jesús es llamado “el Cordero”, lo que marca así un antagonismo radical entre la cena

profeta del superhombre se liga a un golpe narcisista que vuelve hoy a hacerse inaudible cuando agrega: “Quien quiera comer debe intervenir asimismo en la preparación, *incluso los reyes*” (Ídem:380. Cursivas nuestras). Es legítimo pensar que Nietzsche se refiere a cada uno de nosotros, a los pretendidos “reyes” de la creación, al yo de los miembros de la autoproclamada “especie elegida” (por Dios), seres que se consideran a sí mismos cuasidivinos, cuya alma se supone destinada a la inmortalidad. Nietzsche destroza la idealizada autoimagen de esas pretendidas *almas bellas* recordando los derechos del cuerpo expropiado por la moral sacerdotal. Nosotros debemos ensuciarnos las manos para vivir: aun en el reino de Zaratustra. Contra la primera impresión, el de Nietzsche-Zaratustra no se trata de un mandato culpabilizante o resignado, puesto que aceptar lo necesario es liberador. Ahora bien, se trata de asumir reflexivamente tanto la agresividad como la culpa a ella asociada, ambas en parte irrenunciables, para ocuparnos críticamente luego del malestar excedente.

III. Crueldad, devoración y culpa

“Los excrementos (...) están cargados con todas nuestras culpas. De ellos puede comprenderse qué hemos asesinado. Son la apretada totalidad de los indicios contra nosotros”.

Elías Canetti ([1960] 1982:165)

La vida (y la vida psíquica) es hasta ahora impensable sin muerte, y, por otras razones, casi tan impensable con/por ella: sin la muerte que llevo para mí como ser finito, sin la muerte que doy a otro, y en tanto sobreviviente. Sobreviviente incluso de mí mismo. Freud (2003c) propuso una reformulación radical de nuestro pensar la muerte a partir de la postulación de la *pulsión de muerte*. La repetición que no provoca placer positivo prueba, en opinión de Freud, que *la meta de la vida es la muerte*, que los organismos sólo buscan morir a su manera evitando los estímulos que los llevarían a esa meta de modo más directo. No pretendemos agotar los sentidos que dicho concepto abre, y que merecen un estudio particular. Sólo diremos aquí que el giro metapsicológico de 1920 especula con la posibilidad de que la muerte en sí no sea (sólo) una necesidad biológica, sino la realización del deseo más propio. En una entrevista concedida en 1926, Freud imagina la muerte no como el *enemigo* siempre vencedor, y por todos temido: “Sería más posible que no pudiéramos vencer a la muerte porque en realidad ella es un aliado dentro de nosotros (...) puede ser justificado decir que toda muerte es un

suicidio disfrazado” (en Viereck, 2006:6). El hecho de que la muerte sea concebida como una *pulsión* señala, contra el horror del moralismo convencional, el placer usualmente inconfesable que nos produce el dar(nos) la muerte. ¿Y no es plausible postular, como afirmábamos en otro lado (Drivet, 2012), que el placer que deriva del dar muerte sea una consecuencia evolutiva que ha contribuido a tornar soportable algo terrible pero hasta la fecha necesario, a saber, el matar para comer, con el saldo no metabolizable de culpa (consciente e inconsciente) que ese acto, por lo general, con el placer inconsciente ligado a él, conlleva? Tal vez el placer de matar, paradigma de la pulsión agresiva, haya sido una variante evolutiva que permitió contrabalancear la culpa que impedía dañar, irreparable pero necesariamente, a algo/alguien amado, respetado, y que cuanto menos se consideraba semejante en algún aspecto o condición. Es tentador suponer que sin ese placer añadido a la necesidad, que por fuerza fue reprimido y se volvió inconsciente (i.e., no se extinguió), era penoso y aún insoportable sobrevivir. De esa tragedia que significa la coexistencia de la necesidad de matar para vivir con la condena de vivir habiendo matado, surge esta mezcla siniestra (*unheimlich*) que es el humano, “el animal que retiene en la mente lo que asesina” (Canetti, 1982:159): una bestia en parte sádica y en parte culpógena.

La culpa por los crímenes que hasta nuestros días no podemos dejar de perpetrar si no es a costa de nuestro perecimiento hunde sus raíces en la memoria ancestral, que Freud (2004a) consideraba ligada a un parricidio fundante (real-material). De este saber no querido de nuestro ser-mortíferos se tiñen nuestros mitos: en *Moisés y la religión monoteísta*, Freud (2006b) denuncia que las enseñanzas paulinas querían ocultar a través del gozoso mensaje que el pecado original, del cual la humanidad habría quedado redimida a través de la muerte de Cristo, sólo podría haber sido un asesinato. Esta criminalidad original, similar a la interpretación de la “muerte de Dios” a la que Nietzsche da un estatuto filosófico, es contemplada como el verdadero pivote y epicentro de la historia de la moral. No obstante, todavía no se ha oído bien la confesión inconsciente, repetida de modo incesante, que expresa que Cristo “murió por nosotros”. La muerte es irrespectiva: nadie puede morir por otro, a no ser que en su ambigüedad la preposición delate al matador.

El otro que muere por nosotros puede figurarse como metáfora divina del Padre o extenderse como alusión a un otro que remite a la Madre (Tierra). Asumir las consecuencias de la propia agresividad implica un grado relativamente avanzado en la autocomprensión

de Zaratustra y la Evangélica.

e, ineludiblemente, un criterio para distinguir lo que consideremos al menos tan semejante a nosotros como para considerar su matanza un disvalor e incluso un delito, y lo que dejemos por fuera de esa línea siempre provisoria. Ese “nosotros” protegido en principio por el mandato que prohíbe matar a uno de los “nuestros”, parecía estabilizado (en los papeles) en lo que llamamos “especie humana”. Y si por un lado, los procesos de individuación que se pronunciaron desde el Renacimiento son correlativos a la imposibilidad de delegar una parte de la responsabilidad y la culpa que antes se depositaban en la comunidad y se tramitaban con un Dios (hoy muerto), al mismo tiempo, desde hace varias décadas asistimos a una crisis ecológica que, junto a una cierta enciclopedia teórica, han motorizado la crítica del antropocentrismo. Si un humanista es un espíritu abierto a sus semejantes, las tesis de Darwin y la revolución epistémica que de ellas deriva, nos están obligando a preguntarnos por los criterios de semejanza y de filiación más allá de nuestra especie. Esta sospecha sobre la filiación con otras formas de vida que la genética confirma, es un mentís al racismo y al antropocentrismo (esas otras formas de vida se consideraron tradicionalmente recursos disponibles), pero también un interrogante por los fundamentos de nuestra criminalidad que, usualmente, está tanto más asociada a la culpa cuanto más familiar/semejante consideramos a la víctima. Por el carácter primario de la oralidad en el orden pulsional, este interrogante de inmediato remite a la filosofía, la psicología y la sociología del comer. Concretamente: ¿es realizable que en un punto de la red trófica el matar se convierta en evitable? Así lo sugiere, por ejemplo, el diseño de carne artificial (Shapiro, 2018). Mientras tanto, ¿a *qué/quién* (en la duda por el pronombre está la clave) es legítimo matar para comer? ¿Cómo, y bajo qué imperativos sistémicos debe organizarse la muerte (ya no tan) necesaria? Más allá de cálculos relativos al costo ecológico, el criterio para delimitar lo apropiable de lo no apropiable parece depender del grado de identificación que se produzca con el potencial objeto de consumo. Y la proximidad evolutiva suele correlacionar con la identificación. Por efecto del narcisismo antropocéntrico suele ser más tolerable (matar y) comer una planta de lechuga que un cerdo (aunque se haya comprobado que las plantas sienten), y matar un mosquito (que es una potencial amenaza a nuestra salud) puede ser considerado incluso un valor, mientras que matar un perro o un colibrí (exceptuando la piedad) sería calificado probablemente entre nosotros como un acto de barbarie.

Es significativo que Freud (2006a:130) no dudara en “situar al sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural”, y en *El malestar en la cultura* apuntara a “mostrar que el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa” (Ídem). Concentrados como estamos en el destino de una agresividad constitucional irrenunciable y de las consecuencias de una tramitación insuficiente de la misma, esta valoración freudiana resulta tanto más interesante si se considera la nota al pie que añade inmediatamente y que nos permitimos citar íntegra:

«Así, la conciencia moral nos vuelve a todos cobardes...». Que se oculte al joven el papel que la sexualidad cumplirá en su vida no es el único reproche que puede dirigirse a la educación de hoy. Yerra, además, por no prepararlo para la agresión *cuyo objeto* está destinado a ser. Cuando lanza a los jóvenes en medio de la vida con una orientación psicológica tan incorrecta, la educación se comporta como si se dotara a los miembros de una expedición al polo de ropas de verano y mapas de los lagos de Italia septentrional. Es evidente aquí que no se hace un buen uso de los reclamos éticos. La severidad de estos no sufriría gran daño si la educación dijera: «Así deberían ser los seres humanos para devenir dichosos y hacer dichosos a los demás; pero hay que tener en cuenta que no son así». En lugar de ello, se hace creer a los jóvenes que todos los demás cumplen los preceptos éticos, vale decir, son virtuosos. En esto se funda la exigencia de que ellos lo sean también”. (Freud, 2006a:130n. *Cursivas nuestras*).

Freud es más recordado por haber denunciado que la educación de hoy no prepara para ejercer autónomamente la sexualidad que por haber sostenido algo similar sobre la agresión, cuyos objetos y *sujetos* estamos condenados a ser. Capturados por la interpretación religiosa-convencional, tanto el deseo sexual como la agresividad que le es consustancial, son rápidamente asociados al mal, al pecado, al defecto. La interiorización de esas jerarquías de “valores” conforma una moral convencional que alimenta y legitima las arbitrariedades y las injusticias. La cobardía de esa moral, que conduce a la impotencia, preferirá presentarse como la virtud de la “moderación” o del “pacifismo” antes que entenderse como la ideología de la tolerancia represiva⁴.

4 La tolerancia frente a la injusticia sistémica del terrorismo social

La metapsicología y la crítica de la ideología permiten iluminar lo que la moral convencional oscurece, y vuelven a poner sobre el tapete el problema de la distinción entre la violencia legítima e ilegítima, entre la violencia necesaria y excedente, que siempre preocupó al materialismo histórico contra la hipocresía de la no-violencia de la economía política triunfante. En contraposición con la jerarquía tradicional de valores, Nietzsche y Freud muestran que la violencia es inerradicable y, contra la demonización de la agresividad que conduce a la paz de los cementerios, afirman que no toda violencia es mala o irracional, ni toda abstención de la violencia es virtuosa o racional. La moralización negativa de la agresividad (pulsión agresiva que, junto a la libido, motoriza la *lucha por la libertad y la igualdad*), que impide subordinarla a principios racionales, se halla también en los fundamentos mistificados que, por un lado, prohíben la *eutanasia* o niegan a las mujeres la libertad para abortar, y, por otro, añoran o aceptan la pena de muerte. Los tristemente contemporáneos movimientos antivacunas son otro ejemplo sonante de la retirada irracional bajo una fachada “naturista”. El desprecio de la vida moral (*bíos*) y la naturalización de un sistema criminal, depredador y destructivo (ecocida), que con Marx llamamos capitalismo, contribuye a la confusión de igualar toda forma de vida (*zoé*) y muerte. Bajo el pretexto de negar legitimidad a toda violencia, se encubre la violencia silenciosa y sistémica con la que se es tolerante y cómplice, y se niega el derecho a la violencia de la libertad y la igualdad, que por definición interrumpe el curso natural y naturalizado de la vida y de las cosas. Pero no es éste el lugar para deslizarnos más al problema de la conversión en disvalor de la violencia política emancipatoria, y preferimos concentrarnos en la tematización de lo que entendemos como un estado primario de la agresividad, vinculado a la oralidad, a la autopreservación y a la necesidad biológica de comer, ligada a la complejidad del orden pulsional.

La promesa antihumanista de inclusión universal (que a menudo se llama a sí mismo *poshumanista*, y en sus deconstrucciones olvida el problema del capitalismo) puede considerarse refutada por Nietzsche y Freud como otra mentira religiosa. Los límites de las proclamas de ese amor idealizado no se dan solamente porque el *amor* encarnado en un cuerpo (el *Eros* que Freud –2004b:87– declara recoger de Platón) no puede evitar la discriminación cuando busca la universalidad (en efecto, afirma Freud, cometeríamos injusticia si tratáramos al objeto amado como a cualquiera,

del capital (que deja morir “legalmente”) no es neutral ni carece de una gran dosis de violencia aceptada e internalizada.

aunque profesemos la fe del amor universal). Nos cerca otro límite que se reconoce desde la fase más temprana del amor (la oralidad): hay una ley, que podría estar a las puertas de su desaparición, que impide que el abrazo de la vida como concepto indiferenciado se cierre sobre la totalidad, y esta ley natural se evidencia en la imperiosa necesidad de comer y no ser comido; i.e., de matar para comer y no ser comido, ley sobre la que se apuntala el deseo de matar y comer para ser (como) el otro (identificación).

Desde los retoños de la materia orgánica, la primera distinción entre la vida y la muerte equivale a comer o ser comido; esta distinción no equivale a la de amar y odiar, dado que el amor es, si no la primera, la motivación del comer que sustituye al (o se encabalga sobre el) instinto natural. Y es por amor, por un *furioso* amor, que se devora (se incorpora) al objeto de la identificación primaria. En cierto sentido, la necesidad de comer y de no ser comido parece haber sido hasta nuestros días la refutación más implacable de todo pacifismo, y acaso de todo universalismo. Desde tiempos inmemoriales, y hasta hace muy poco tiempo –y, en rigor, para muy pocas personas debido a los costos de la alternativa existente–, satisfacción del hambre y muerte estaban ligadas. “Puesto que necesito comer, algo/alguien debe morir”: así reza(ba) la secreta ley de la vida. Pese a la oferta de hiperternura de ciertas ideologías *new age* focalizadas *compensatoriamente* en la limitación de lo que sería lícito matar/comer –y no en la crítica del sistema de producción/destrucción y del consumo *compulsivos*, que llamamos capitalismo– nuestro narcisismo estaba golpeado y desafiado. La ilusión del amor universal y eterno del cristianismo (que tiene sus reformulaciones actuales, sólo aparentemente no-religiosas), esa idealización de un “amor” que se quiere purgado de sus componentes hostiles tanto como de su limitación espacio-temporal, tuvo siempre un límite salvaje: *hay que evitar ser comido/hay que comer*. Ese límite se expresa también en la defensa que no dudamos en activar ante los ataques de otros seres vivos que ponen en riesgo nuestra vida (comenzando por hongos, bacterias y virus). En otras palabras: hay que matar, o bien morir en un éxtasis amoroso global: un verdadero cataclismo pasivo y anoréxico. Sin ahorrar dramatismo, los cuentos infantiles, vehículos de los fantasmas y fantasías que la consciencia prefiere enmudecer, ponen una y otra vez a disposición de un oído abierto la tentación del deseo y la acechanza del miedo tanto del crimen como de la devoración. Así, la creación literaria contribuye a esa preparación para la elaboración de la agresividad que, a juicio de Freud, falta en la educación capturada por la moral convencional. Reunión y destrucción, análisis

y síntesis, son indesligables en lo que llamamos vida; no pueden sustituirse por esa especie de amor desmaterializado que promueve la religión del “amor”, ni por la neutralización de la violencia humana que consagra un sistema de producción violento e inhumano. Acaso el único momento excepcional a esta regla del crimen inevitable se remonte a la escena de la gestación y el amamantamiento, prototipo mnémico del Paraíso, al que no se renuncia de buena gana. Del amamantamiento, escena que condensa la experiencia de satisfacción más plena, y en la que se hallaría el germen del amor (*libido, Eros*) –y de esa palabra (Bordelois, 2006)–, puede extenderse la *ilusión* de que para vivir no es necesario matar y/o ser cómplice del crimen, es decir, ser culpable. Pero quien puede decir “yo” es (puede saberse) de algún modo culpable. En tanto ser autoconsciente, sabe de la finitud de sí y de los seres que vio o supuso morir, a los que tuvo que dar muerte o dejar morir, para hacer posible su supervivencia. Al menos hasta nuestros vertiginosos días, en el transcurso de los cuales algunos de estos núcleos trágicos de las narraciones acerca de nosotros podrían estar hundiéndose en el ocaso.

IV. Conclusión

Hemos detectado, en primer lugar, un descuido común a diferentes filosofías, de Platón a Heidegger, sobre la cuestión de la finitud, y de nuestra actitud ante la muerte. Éstas no se ocupaban (o apenas lo hacen) como parte de la reflexión sobre la mortalidad, de lo que denominamos la muerte-que-damos, es decir, de la muerte como parte de la *vita activa*. El matar, ese morir en nuestro nombre (como “realidad efectiva” y como modelo, metonimia, metáfora), ese crimen infligido, secretamente deseado o tan sólo permitido en pos de nuestra supervivencia, es hasta nuestros días (¿y acaso sólo hasta un futuro próximo?) una parte fundamental y constitutiva de la elaboración de nuestros duelos: del de nuestros progenitores, de nuestros narcisismos idealizados, de nuestros semejantes no reconocidos o menos afortunados. Y bien, fundamentalmente a través de una interpretación singular de Nietzsche y de Freud, argumentamos que es necesario considerarlo, a causa de la importancia que tiene en sí mismo como problema existencial, tanto como por sus conexiones con la historia de la moral y la vida práctica, ya que está ligado a una mutación antropológica en curso.

El rechazo occidental al *duelo* (Ariés, 1982), concepto que remite también a los desafíos a muerte de dos duelistas, invita a pensar que estamos atravesando el duelo de algo de nuestra condición humana también en relación con la muerte que

damos. La condición humana (Arendt, 1998) se encuentra en una transición evidente. Las prácticas que la definían como tal (*labor, trabajo, acción*) están transformándose a un ritmo acelerado y radicalmente. Lo que se mantiene incólume es el dominio del capital: incluso los límites de la muerte (de algunos pudientes) son desafiados con más creatividad y recursos que los de la desigualdad política y económica⁵. La angustia ante la finitud que atizó el pensamiento pretende resolverse venciendo a la muerte, a la que se concibe como un problema técnico (Harari, 2016). La *natalidad* como núcleo de la vida práctica es más intensa en la plural coloratura de nuestros atributos que el angustiado *ser-para-la-muerte*: Arendt parece mejor orientada que Heidegger para pensarnos.

Si desde un frente nos igualamos con los dioses y rechazamos la muerte, desde otro frente se avanza en la deconstrucción del mito en función del cual los humanos solíamos considerarnos excepcionales y superiores respecto de la naturaleza que integramos⁶. Expusimos que esto puede llevar a la renuncia de la razón y la vida moral o, como proponemos, a su ampliación. Al desdibujarse los contornos antropocéntricos que nos colocaban a salvo de la necesidad de dar cuenta de nuestros actos más allá de la presencia actual de un humano –que en principio se ajustó sesgadamente al estereotipo del adulto, varón, blanco, cristiano, propietario y heterosexual– la responsabilidad se incrementó. Las fuentes de las que manaba la legitimidad como amos y administradores de los “recursos” naturales fueron debilitándose conforme el narcisismo humano reconocía las heridas que la ciencia y la filosofía le ocasionaban. El reconocimiento en la comunidad de los mortales y de los sufrientes, i.e., de nuestros semejantes, comenzó a ampliarse para abarcar no sólo a la especie de los *sapiens* (concepto que incluye a las generaciones futuras) sino incluso a formas de vida no humanas. Así fue desmontándose la legitimidad del relato del *Génesis*, convertido en realidad histórica a partir del siglo XVII. Enumeramos así, entonces, algunas razones que hacen comprensible por qué el aspecto activo de la muerte-que-damos se convirtió progresivamente en una cuestión de deliberación pública y jurídica, y por qué despertó y despierta poco a poco mayor

5 El proyecto Calico, de Google, se propone abolir la vejez y la muerte, o al menos su más o menos equitativa universalidad. La finitud podría llegar a ser en un futuro no tal lejano el destino de los desposeídos. Cf.: <https://www.calicolabs.com/>

6 Al respecto, resulta clave la “Declaración de Cambridge sobre la Conciencia” firmada por 13 reputados científicos en julio de 2012, que señala que ni la capacidad de exhibir comportamientos intencionales, ni los fundamentos neuroanatómicos, neuroquímicos y neurofisiológicos que son condición de posibilidad de la conciencia, son exclusivamente humanos (cf. Low et. al., 2012).

sensibilidad social. La muerte y el sufrimiento (en primer lugar, del sufrimiento instrumentado con fines sádicos, no utilitarios) de formas de vida no humana (en especial de mamíferos superiores no humanos) al servicio de la necesidad o del goce exclusivamente humanos adquirieron un peso cada vez mayor en la consciencia moral histórica, y se convirtieron en estímulo y fuente de la ampliación de la racionalidad a esferas antes consideradas “recursos”. En cierto modo, matar y morir dejan de tener razón y sentido.

Pero, simultáneamente al reconocimiento histórico de la pulsión destructiva dirigida contra nuestros semejantes, nos ocupó hasta aquí la crítica de su moralización religiosa, porque éste impide la elaboración racional. Hemos privilegiado en este trabajo el enfoque sobre la agresividad más básica e irrenunciable, dimensión en la que se pone claramente de relieve un límite mortal al pretendido “universalismo” poshumano. En la pulsión de autoconservación que se pone de manifiesto en la alimentación y también en la violencia defensiva (incluso a nivel inmunológico) reside un límite a la –por otro lado necesaria– relativización de la “excepción humana” (Schaeffer, 2009). Como sostuvo Umberto Eco (en Eco y Martini, 1998:47-48), la distinción entre vidas más o menos valiosas existirá siempre (más a menudo basada en emociones que en el intelecto), y será inevitablemente arbitraria: negociamos nuestro concepto de respeto a la vida, y a ello nos fuerza en principio la imperiosa necesidad de sobrevivir y ayudar a sobrevivir, amén de algo de la ambivalencia del orden pulsional⁷. Abordar el problema ético y político del matar conduce directamente a la cuestión del humanismo y al problema del capital. Por razones de supervivencia o ética será preciso, en un determinado momento, *determinar una diferencia entre lo que puede y lo que no puede ser matado, en qué circunstancias, de qué modos y para qué fines*. La necesidad de un criterio de demarcación de este tipo deriva de una condición biológica y nos arroja al trabajo del duelo (de nuestra impoluta autoimagen perdida, tanto como de las víctimas sacrificadas) y de la autotransformación histórica. El humanismo fue y es ciertamente, en parte, un expediente por fuerza imperfecto para tramitar la culpa trágica que acarrea cada nacimiento; por cierto, el mejor expediente en lo que va de la historia de la especie. Es al mismo tiempo un límite y una concesión a la pulsión destructiva (la cual, como Freud enseñó, no dejará de buscar satisfacción). Es una invención perfectible: sin duda, debemos conmovernos con autocrítica y genealogía su rígido antropocentrismo, sus lastres eurocéntricos,

sus sesgos raciales, ampliar sus estrechos límites patriarcales, y denunciarlo cuando se convierte en subterfugio de la explotación capitalista o de las incursiones imperialistas. Pero no es demonizando lo que alguna vez equivocadamente se divinizó como se escapa de los laberintos de la mistificación.

Por esto último, argumentábamos que si la desmentida de la muerte que damos es riesgosa, también lo es la moralización negativa (religiosa) de la agresividad, que parece querer arrastrar consigo a la verdad y a la ética posible, junto a la totalidad del orden instintivo y pulsional, en el que los componentes de vida y muerte, amoroso y destructivo, no son indesligables. En el segundo tratado de *La genealogía de la moral*, libro que Freud parece haber tenido muy presente cuando escribía *El malestar en la cultura*, Nietzsche ([1887] 2008), había afirmado que, en manos de los sacerdotes, la culpa o “mala conciencia” es un reaseguro moral contra la insubordinación, que funciona redirigiendo el resentimiento hacia dentro de cada individuo en lugar de permitir la canalización hacia fuera. Así, en lugar de orientar y organizar críticamente el resentimiento para propiciar la transformación de un estado de cosas que condena a tantos a la mediocridad y a la miseria, confunde su objeto e invierte su sentido, de modo que el odio se interioriza como culpa. El deudor/culpable termina siendo el propio individuo, que asume personalmente la falta por su desgracia y dirige su agresividad contra sí mismo, neutralizándose (sobre este punto en la obra de Freud, cf. Rozitchner, 1988:203-285). En cierto nivel, la agresividad y la violencia son constantes: sólo puede renunciarse, reactivamente, a su orientación racional. La renuncia a la agresividad y la destrucción equivaldría, en un nivel biológico que excede el alimentarse, a entregarse como alimento a las fuerzas de la vida genérica y, simbólicamente, es compatible con la moral sacerdotal y piadosa de la minoría de edad eterna que, impávida, se empecina en el no-querer-saber, no mata para no morir, ni come (y languidece) para conservar la inocencia. No puede descartarse que en la mercancía higienista que ofrece el rechazo misericordioso e irreflexivo de la muerte-que-damos se encierre la ilusión de la autosuficiencia, el estancamiento y la disolución de la identidad en aras de un ideal sin mácula, autocomplaciente, sin herida, sin fisura: el horizonte de una pacífica y mortal mismidad sumisa y desapasionada.

⁷ Nos hemos ocupado de este nivel del problema en otro trabajo: cf. Drivet, 2019.

Referencias bibliográficas

- ARENDE, H. (1998) *La condición humana*. Trad.: R. Gil. Barcelona: Paidós.
- ARIÉS, P. (1982) *La muerte en occidente*. Trad.: J. Elías. Barcelona: Argos Vergara.
- BODEI, R. (2005) *El doctor Freud y los nervios del alma. Filosofía y sociedad a un siglo del nacimiento del psicoanálisis. Conversaciones con Cecilia Albarella*. Trad.: S. Di Nucci. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BORGES, J. L. (1984) *Obras Completas*. Tomo I (1923-1972). Emecé Editores, Buenos Aires.
- BORDELOIS, I. (2006) *Etimología de las pasiones*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- BROWN, N. (1985) *Life against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* [1959]. Wesleyan University Press, Second edition.
- CANETTI, E. (1982) *La provincia del hombre. Carnet de notas 1942-1972*. Trad.: E. Barjau. Madrid: Taurus.
- ([1960] 1982) *Masa y poder*. Trad.: H. Vogel. Barcelona: Muchnik.
- CASTORIADIS, C. (2001) *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: FCE.
- DRIVET, L. (2012) "La tragedia del nacimiento. Culpa y redención del humano", en las Actas de las "VI jornadas Internacionales Nietzsche y II Jornadas Internacionales Derrida. Cuestiones biopolíticas: vida, sobrevivencia, muerte", realizadas del 18 al 20 de octubre de 2012 en la ciudad de Buenos Aires (compilado por Mónica B. Cragnolini y Noelia Billi; con prólogo de Mónica B. Cragnolini), pp. 103-113. CD ROM: ISBN 978-987-28671-0-2.
- (2016) "Nietzsche y Freud ante el problema de la verdad". En *Desde el Jardín de Freud*. Revista anual de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, FCH, Universidad Nacional de Colombia, 2016, pp. 255-269. DOI: 10.15446/dj.n16.58168.
- (2019) "Un mundo congelado. Acerca de la desmentida de la ambivalencia". En *Desde el Jardín de Freud*. Revista anual de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. Número 19, pp. 67-86, 2019. ISSN electrónico 2256-5477. ISSN impreso 1657-3986. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/76696>
- ECO, U. y MARTINI, C. M. (1998) ¿En qué creen los que no creen? *Un diálogo sobre la ética en el fin de milenio*. Trad. y prólogo: E. Cohen. Buenos Aires: Planeta.
- FREUD, S. (1999) "Lo ominoso" [1919], en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XVII: 215-252.
- (2003a) "De guerra y muerte. Temas de actualidad" [1915], en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XIV: 273-303.
- (2003b) "La Transitoriedad" [1916], en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XIV: 305-312.
- (2003c) "Más allá del principio del placer" [1920], en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XVIII: 1-62.
- (2004a) Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos [1912-1913], en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XIII: 1-164.
- (2004b) *Psicología de las masas y análisis del yo* [1921], en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XVIII: 63-135.
- (2006a) "El malestar en la cultura" [1930], en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XXI: 57-140.
- (2006b) *Moisés y la religión monoteísta* [1939], en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XXIII: 1-208.
- (2006c) *Esquema del psicoanálisis* [1940], en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XXIII: 133-209.
- FREUD, S. y ABRAHAM, K. (2002) *Correspondencia completa, 1907-1926*. Trad.: T. Schilling. Madrid: Síntesis.
- HARARI, Y. N. (2016) *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Trad.: J. Ros. Debate, Barcelona.
- HEIDEGGER, M. (2006) *Ser y Tiempo*. Trad.: J. E. Rivera. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- LAMBRUSCHINI, G. (2009) "Saber morir (Filosofía de la muerte)". Inédito.
- LAPLANCHE, J. y Pontalis, J.-B. (2012) *Fantasia Originaria, Fantasia de los Orígenes, Orígenes de la Fantasia* [1985]. Trad.: S. Abreu. Buenos Aires: Gedisa.
- LOW, P. et. al. (2012) «The Cambridge Declaration on Consciousness». En: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>. Fecha de consulta: 03/03/2018.
- MANN, T. (1979) *Las tablas de la ley*. Trad.: M. Rivas y R. Schiaffino. Barcelona: Planeta.
- MARCUSE, H. (1967) *Cultura y Sociedad*. Trad.: E. Bulygin y E. Garzón Valdés. Buenos Aires: Editorial Sur.
- (1985) *Eros y civilización*. Trad.: J. García Ponce. Buenos Aires, Ariel S.A.

- NIETZSCHE, F. ([1872] 1994) *El nacimiento de la tragedia*. Trad.: A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- ([1881] 2000) *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales* Trad.: G. Cano, Madrid: Biblioteca Nueva.
- ([1882] 2001) *La ciencia jovial [La gaya scienza]*. Trad.: G. Cano. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ([1883-1885] 2007) *Así habló Zaratustra [1883-1885]*. Trad.: A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- ([1887] 2008) *La genealogía de la moral [1887]*. Trad.: A. Sánchez Pascual. Buenos Aires: Alianza.
- RICOEUR, P. (2008) *Vivo hasta la muerte*. Trad.: H. Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ROZITCHNER, L. (1988) *Freud y los límites del individualismo burgués [1972]*, Siglo XXI, México, 3ª edición.
- SÉNECA, L. A. (2010) *Cartas filosóficas (Epístolas morales a Lucilio)*. Trad.: I. Roca Meliá. Gredos: Barcelona.
- SCHAEFFER, J. M. (2009) *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: FCE.
- SHAPIRO, P. (2018) *Clean Meat: How Growing Meat Without Animals Will Revolutionize Dinner and the World*, Nueva York, Gallery Books.
- VIERECK, G. S. (2006) "Entrevista al Dr. Sigmund Freud. El valor de la vida", en *Virtualia. Revista Digital de la Escuela de Orientación Lacaniana*, Mayo/Junio 2006: 5-11.
- WEBER, M. ([1905] 1997) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad.: D. Casado Neira. FCE, México.

Citado. DRIVET, Leandro (2020) "Sobre la muerte que damos. Materialismo, humanismo, violencia y culpa" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°32. Año 12. Abril 2020-Julio 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 11-23. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/582>

Plazos. Recibido: 13/03/2018. Aceptado: 14/08/2019.