

Un mundo congelado. Acerca de la desmentida de la ambivalencia



LEANDRO DRIVET*

Universidad Nacional de Entre Ríos, Entre Ríos, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet), Buenos Aires, Argentina

Un mundo congelado.
Acerca de la desmentida
de la ambivalencia

**A Frozen World. On
the Repudiation of
Ambivalence**

**Un monde gelé.
Su le démenti de
l'ambivalence**



CÓMO CITAR: Drivet, Leandro. "Un mundo congelado. Acerca de la desmentida de la ambivalencia". *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 67-86, doi: 10.15446/djf.n19.76696

* e-mail: leandrodrivet@gmail.com

© Obra plástica: Jim Amaral

Este trabajo reflexiona sobre la tendencia de la moral occidental a negar la ambivalencia de la pulsión, desde un punto de vista en el que el psicoanálisis dialoga con la literatura, la filosofía, la etnología y la antropología. Esta perspectiva cuestiona tanto la abstracción demonizante de la agresividad, el odio y la muerte, como la idealización desustancializada del sexo, el amor y la vida. Así, habilita una valoración de la ambivalencia que nos obliga a pensarnos como mortales y como mortíferos y, además, nos enfrenta a algunos viejos aspectos actualizados del sentimiento de culpabilidad vinculados con la oralidad. La desmentida de la ambivalencia es solo un aspecto de la pretendida renuncia teológica o "racional" de las pasiones y la cultura.

Palabras clave: odio, ambivalencia, culpa, muerte, amor.

On the basis of a perspective that fosters dialogue among psychoanalysis, literature, philosophy, ethnology, and anthropology, the article reflects on Western morality's tendency to deny the ambivalence of drive. This perspective questions both the demonizing abstraction of aggressiveness, hatred, and death and the desubstantialized idealization of sex, love, and life. Thus, it facilitates an appreciation of ambivalence that allows us to think ourselves as both mortal and mortiferous and also brings us face to face with some updated aspects of the old feeling of guilt that are related to orality. The repudiation of ambivalence is but one aspect of the alleged theological or "rational" renunciation of passions and of culture.

Keywords: hate, ambivalence, guilt, death, love.

Ce travail réfléchit sur la tendance de la morale occidentale à démentir l'ambivalence de la pulsion, dans une perspective où la psychanalyse dialogue avec la littérature, la philosophie, l'ethnologie et l'anthropologie. Cette perspective interroge les abstractions démonisées de l'agressivité, la haine et la mort, de même que les idéalizations neutralisées de la sexualité, de l'amour et de la vie. Par contre une mise en valeur de l'ambivalence est autorisée, qui nous oblige à nous considérer comme mortels et comme mortifères, et qui nous confronte en outre à d'anciens aspects actualisés du sentiment de culpabilité liés à l'oralité. Le démenti de l'ambivalence n'est qu'un aspect dudit renoncement théologique ou "rationnel" des passions et de la culture.

Mots clés: haine, ambivalence, culpabilité, mort, amour.

“Los dioses hacen al hombre aun peor cuando no le quieren bien; esto no es solamente griego, sino que está en la naturaleza humana. Quien no desea amar a otro, desea en secreto que éste empeore y por así decir justifique así su desafecto. Pertenece esto a la siniestra filosofía del odio, aun por escribir”.

FRIEDRICH NIETZSCHE

MÁS ALLÁ DE LA IRA DEL PRINCIPIO

El que tal vez sea el más importante poema de nuestra historia comienza con la cólera¹. La *mênis* de un héroe, Aquiles —a su vez medio de aquella—, brazo ejecutor de algo más grande que él mismo. En ese momento de nuestras narraciones se halla un *pathos* que ha experimentado una profunda transformación valorativa desde entonces, al punto de que ha pasado a confundirse con lo malo en sí mismo. Por ello, es iluminador recordar que en la tradición homérica la ira (aquí no distinguiremos “ira” de “cólera”) puede ser una protección contra la amenaza de sumisión total al enemigo. Para distinguir la cólera de Aquiles de la sublevación de los profetas ante la visión de los horrores contra la divinidad, o de la ira de Moisés, pero también de la ira de Yahvé y de la de sofistas y filósofos, Peter Sloterdijk² señala que Homero se mueve dentro de un mundo pleno de un feliz e ilimitado belicismo, y que el tono fundamental de la representación está determinado por el orgullo.

La distancia hermenéutica que nos separa de aquel mundo es acaso infranqueable, pues el hombre moderno suele tener severas dificultades para remontarse a una época en la que el orgullo se asocia a la grandeza y no a un diminuto narcisismo, maníaco e hiperconectado, que pretende evitar compulsivamente la angustia. La dificultad se profundiza cuando guerra y felicidad deben formar parte de la misma constelación. La guerra, la felicidad y la narración de la guerra estaban entonces enlazadas, como si la acción misma ocurriera para dar lugar a algo nuevo en el mundo, para ser recordada y celebrada. La distancia milenaria entre aquella narración y nuestra época se torna abismal especialmente luego de 1915. Desde entonces, de modo inequívoco, el orgullo de las guerras libres mutó en desvergüenza colonial; la



1. Homero, *La Ilíada*. Trad., prólogo y notas de E. Crespo Güemes (Madrid: Gredos, 1996).
2. Peter Sloterdijk, *Ira y Tiempo. Ensayo psicopolítico* (Madrid: Siruela, 2010).

medianía del héroe como instrumento de los dioses y morada transitoria de las Musas se trocó en instrumentalización mecanizada de los hombrecillos, indignos medios del gran capital y de los nacionalismos imperialistas; los poemas sobre las grandes batallas por la inmortalidad se cambiaron en mudas masacres y genocidios perpetrados por pequeños narcisismos nacionalistas, étnicos, aldeanos o religiosos.

Los grandes hombres y nombres fueron sepultados por la superfluidad de quienes morirían miserable y anónimamente, *sin novedad en el frente*. 1914-1915 es el periodo en que definitivamente la guerra (como *topos* literario) pasó de ser “la madre de todas las cosas”, la ocasión para la realización del destino y la felicidad, a ser mundialmente la matriz del trauma, la frustración y la desgracia. La lucha por la libertad y el honor se había convertido en un ir al muerte por el poder de los amos. La narración, como detectó agudamente Benjamin³, se convirtió en la gran ausente, la gran desaparecida de los campos de batalla. El frente mismo de batalla, ese encendido territorio de encuentro cara a cara, cuerpo a cuerpo, se enfrió en la distancia que la técnica transformó en juegos de siluetas allí y mucho más allá de las clásicas trincheras. El acontecimiento *literario* que había sido la ocasión del *nacimiento* del *alma* de Occidente en un *canto* se trocaba, no sin filiarse en la memoria de otra desmesura europea exportada⁴, en la partida de defunción *inefable* de esta.

Esta siniestra transformación del “odio” (ya avanzaremos sobre su sentido preciso) no es ajena al psicoanálisis ni a la historia. Es precisamente ese punto de inflexión donde se sitúa la escritura freudiana sobre la guerra y la muerte⁵. La desilusión que Freud declara experimentar ante la guerra se debe a la diferencia entre los elevados ideales éticos que profesaban las naciones en conflicto hacia dentro de sus territorios y su comportamiento hacia afuera. Correlativamente, la segunda fuente de desilusión es “la brutalidad en la conducta de individuos a quienes, por su condición de partícipes en la más elevada cultura humana, no se los había creído capaces de algo semejante”⁶. Lo más grave no es la violencia en sí misma sino la convivencia de los más elevados ideales con la más cruel masacre. Freud constataba que el Estado se entregaba a todas las injusticias y violencias, y es fácil detectar que en ese texto sobre la desilusión ante la guerra Freud realiza en dos ocasiones referencias a la Antigüedad griega⁷. Los sedimentos de aquel heroico mundo griego (en especial de Sófocles y de Homero) están orgullosamente presentes en la memoria del vienés⁸ en este caso como contraste tácito con la actualidad. Esta hipótesis se refuerza si tenemos en cuenta que, en el trabajo inmediatamente posterior, acerca de la actitud hacia la muerte —trabajo que es, como se sabe, una segunda parte de aquel en el que nos detuvimos ya—, Freud⁹ trae a colación un pasaje de *La Odisea*. Ese es el mundo imaginario en función del cual Freud interpreta el cataclismo del que es testigo. Ocurre como si, ante los prolegómenos

3. Walter Benjamin, *El narrador* (Madrid: Taurus, 1991).

4. Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003).

5. Sigmund Freud, “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 273-303.

6. *Ibíd.*, 282.

7. *Cfr. Ibíd.*, 278-280.

8. *Cfr. Sigmund Freud*, “Carta a Arnold Zweig del 4 de abril de 1934”, en Sigmund Freud y Arnold Zweig, *Correspondencia, 1927-1939* (Barcelona: Gedisa, 2000), 97.

9. *Ibíd.*, 295.

de la infinita crueldad poniendo su huevo sobre Europa, Freud se hubiera encontrado atónito, expectante de un aprendizaje, tristemente inexistente, de la escena del canto XXIV de *La Ilíada* en la que Príamo besa las manos del asesino de su hijo, y Aquiles llora junto a aquel al devolverle el cadáver lacerado de Héctor. Aquiles, tomado por la cólera (y recordado por ella), es un héroe para los ideales de nuestra cultura no tanto por rechazar, en nombre del honor, los sustitutos con que los troyanos quisieron saldar su ofensa, ni por haber defendido con éxito su nombre en combate. Tampoco lo es únicamente por su decisión de abandonar el gineceo para asumir su destino heroico en la guerra de Troya, puesto que, dado el carácter del Périda, esta decisión ética es en parte inevitable¹⁰. La renuncia de Aquiles a la pacífica compañía de las más bellas mujeres prefigura la segunda gran renuncia por la que lo admiramos: la renuncia al ilimitado placer de la venganza. Transfigurado por una *mênis* proverbial, mítica, hiperbólica, Aquiles fue capaz de sobreponerse y trocar la voluntad de retaliación sin límite por la grandeza infinita: el héroe vence al *espíritu de la venganza* con “amistad y compasión”, como se lee en el verso 309, en una comunión hospitalaria con el padre de su rival, asesinado y profanado.

En esa guerra primordial, luego de acceder a la súplica de Príamo, Aquiles concede al líder del ejército rival, al padre del asesino de su amante, una tregua durante los días que desee para tributar exequias a Héctor. El terrible enemigo de Troya no solo ofrece comida y cama a Príamo, sino que también le brinda los días de tregua necesarios para la despedida del héroe. Aquiles promete que el ejército aqueo no atacará mientras se realizan los funerales de Héctor. Doce días pide Príamo, y doce días otorga Aquiles de suspensión del combate. Por todo ello admiramos al Périda, al igual que al inmenso Príamo. Aquiles es el héroe que renuncia a la comodidad y tal vez al éxtasis sexual para servir a los suyos en la guerra y, más tarde, renuncia al placer destructivo para dar espacio al duelo de otro, a la despedida paterna de un hijo muerto. Su grandeza definitiva es la que le permite inhibir la pulsión dominante de su carácter. Pero esa inhibición, como veremos más adelante, lo expondrá a la erotizada ira de otra heroína...

TRES APORTES DEL PSICOANÁLISIS A LA ELABORACIÓN DE LA AGRESIVIDAD Y EL ODIO

Nos extralimitaríamos si cediéramos a la tentación de sospechar, en una cultura en la que la culpa no tiene espacio simbólico que habitar, la eficacia de ese sentimiento bien conocido por los modernos como factor que inhibe la crueldad. Estamos autorizados a decir, en cambio, que la postergación de la descarga, su interiorización y su modulación

10. Es este el aspecto que destaca y actualiza, no sin buenas razones, la lectura de Javier Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal* (Valencia: Pretextos, 2007). Hablamos, no obstante, de algo inevitable porque el astuto Ulises, cuando viaja en busca del Périda, no indaga la identidad de un modo directo que lo llevaría a una vía muerta, sino que introduce una espada entre los obsequios “para mujeres” que lleva al gineceo. Así, de modo indirecto y encubierto, trae a la luz algo que de otra manera permanecería oculto. Con ese ardid del que los psicoanalistas son en algún punto herederos, despierta en Aquiles la tentación que lo lleva a empuñar el arma y a revelarse como quien es, como si obedeciera ciegamente a la pulsión que desde el inicio nombra el primer poema.

simbólica (que el poema enaltece), son prerrequisito y fundamento del orden cultural. Es pertinente recordar que Freud insiste en que “todo lo que promueva el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra”¹¹. El odio (paradigmáticamente dirigido al padre) que no se exterioriza no desaparece, sino que es introyectado y convertido, junto a la amenaza de castigo, en sentimiento de culpabilidad. Esa es la función civilizatoria del odio simbólico. La vuelta de esa hostilidad hacia el interior es el mecanismo que tanto para Nietzsche¹² como para Freud explica el nacimiento de la “mala conciencia” o sentimiento de culpabilidad¹³. Ambos postularon que la mala conciencia (el odio dirigido contra uno mismo) es el precio y la enfermedad de la cultura, y ambos condujeron este problema a la explicación crítica de la interpretación cristiana de la mala conciencia. El sentimiento de culpa es, a juicio de Freud, “el problema más importante del desarrollo cultural”¹⁴: aquel se incrementaría con el progreso moral en lugar de extinguirse. No sin buenas razones, la culpa tiene mala prensa en nuestra cultura cristiana. El psicoanálisis hace de la elaboración de la culpa inconsciente la piedra angular de su programa. Pero al mismo tiempo la angustia es un afecto que posibilita el trabajo de análisis. No faltan entonces buenos argumentos para considerar aspectos positivos de un sentimiento que la moral religiosa convirtió en el punto de Arquímedes de su hegemonía. Séneca elogiaba la sentencia de Epicuro: “El principio de salud es la conciencia de la culpa”¹⁵, pues quien ignora su falta no quiere ser corregido. La ausencia total de remordimiento supone la radicalización de las asimetrías que impide la identificación, la compasión y el sentir-con el otro, que es una de las precondiciones de la ética. Correlativamente, la carencia de angustia es signo de inmunidad contra el análisis, y contra toda posibilidad de escucha y reconocimiento del otro. Dicho metapsicológicamente: ni el remordimiento ni la culpa (miedo al superyó) pueden existir donde no hay amor. Algunos perversos confirman que sin amor no hay miedo, pues sin amor no hay nada con valor que pueda perderse: su estructura psíquica sugiere que su deseo no es un deseo del deseo del otro, sino un deseo del miedo y el dolor del otro, hipótesis que concilia con la tesis del deseo ligada a la falta. A diferencia del odio simbólico, esta es la función anticivilizatoria del odio primordial.

Freud¹⁶ plantea dos conjeturas acerca del origen de la energía agresiva de que suponemos dotado al superyó: 1) la continuación de la energía punitiva de la autoridad exterior; 2) la agresión propia dirigida contra esa autoridad inhibitoria (y amada), pero no realizada. Esta contradicción desplaza sus diferencias a un segundo plano cuando se visualiza que en ambas explicaciones del fenómeno se presenta una agresión dirigida hacia dentro contra imágenes amadas (la propia, la del padre, etc.). Puede predominar cualquiera, pero actúan ambas. Lo que resulta claro es que hay un vínculo estrecho entre culpa y amor-odio. Por ello, una vez que hubo destacado la

11. Sigmund Freud, “¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)” (1933), en *Obras completas*, vol. XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 198.
12. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 2008). Cfr. en particular el segundo tratado.
13. Reinhard Gasser apunta que el pensamiento más herético de Freud, las consecuencias de un “giro hacia adentro de la agresión”, había sido anticipado a través de la hipótesis de Nietzsche de la internalización, y señala que visto más de cerca, las similitudes se extienden no solo a las tesis mismas de la internalización, ya capturadas por una elección común de palabras, sino también a sus premisas. En Reinhard Gasser, *Nietzsche und Freud* (Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1997), 303 y siguientes.
14. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 130.
15. Lucio Anneo Séneca, *Cartas filosóficas (Epístolas morales a Lucilio)*. Trad. I. Roca Meliá (Barcelona: Gredos, 2010), 73.
16. Freud, “El malestar en la cultura”.

relevancia del problema de la culpa para la cultura, Freud señala de inmediato que la mojigatería de la educación de su época es reprobable tanto por censurar el saber acerca de la sexualidad como por no preparar al joven 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.¹⁷

Lacan¹⁸ ha dicho que la culpa es signo de traición al propio deseo; nada impide pensar que se trata también del signo de una “traición”, en verdad inevitable, a ciertos ideales que pretenden erradicar la agresividad y el odio. Puede afirmarse que, en un principio, el odio es la pasión con que el sujeto persigue a los objetos que son fuentes de displacer, lo que abarca tanto a aquellos que impiden la consecución del placer como a aquellos objetos cuya presencia o ausencia el sujeto no domina. Pero quisiéramos ir más allá para afirmar la relación que suele establecerse con el remordimiento cuando el odio primordial es suplementado por el odio simbólico. Por ello, entenderemos al odio como el placer obtenido de dirigir un cúmulo de agresividad a provocar sufrimiento y a destruir a un objeto también amado¹⁹, o constituyente de nuestro deseo (por ejemplo, como rival o como poseedor de un saber que nos está vedado), por interponerse este en la consecución del placer. La desmentida de la agresividad y *en especial del odio* bajo la presión de un ideal descorporeizado de amor es frecuente en nuestra *piadosa* época, cuando la mera afabilidad se hace pasar por amor²⁰ y la violencia se ha transformado para el sentido común “bienpensante” en un disvalor. La educación no informada psicoanalíticamente escatima un saber que lesionaría los ideales narcisistas construidos sobre fundamentos religiosos. En este sentido, hay al menos tres aportes sustantivos que el psicoanálisis realiza en aras de la elaboración de nuestra hostilidad.

En primer lugar, el psicoanálisis se decide no tanto por la postulación de una pulsión agresiva específica como por el reconocimiento de un componente agresivo en toda pulsión. En 1908, Alfred Adler fue el primero en oponer la voluntad de poder nietzscheana a la libido freudiana, suponiendo como fuente del acto sexual un impulso puramente agresivo²¹. Él pretendía suplantar a la libido poniendo en su lugar al poder individual, a la voluntad de intensificación del sentimiento de personalidad.

17. *Ibíd.*, 130.

18. Jacques Lacan, *El Seminario 7. La Ética del Psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1997).

19. Nietzsche apunta: “No odiamos mientras nuestra estima es aún pequeña, sino sólo cuando es igual o mayor a la que tenemos por nosotros mismos”. En Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (México: Alianza, 1992), §173, 119.

20. “En la afabilidad no hay nada de odio a los hombres, pero justo por ello hay demasiado desprecio por los hombres”. *Ibíd.*, §93, 104.

21. Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud II. Los años de madurez, 1901-1919* (Buenos Aires: Nova, 1960), 144.

Mientras que en Freud el concepto de la libido se aproxima a la “voluntad de vida” de la filosofía de Schopenhauer (este había designado a los órganos sexuales como “el foco de la voluntad”²²), la “voluntad de poder” de Adler coincidía terminológicamente, y a veces también en su contenido, con lo que se conocía en ese entonces sobre la *Wille zur Macht* nietzscheana. A largo plazo, el problema no resultó siendo tanto el reconocimiento de la pulsión agresiva, sino el intento de desterrar a la libido. A Adler y Jung, los negadores de la libido en nombre del poder, Nietzsche los había desheredado premonitoriamente en sus apuntes personales: “*El mundo sin Eros*. Considérese que, gracias a Eros, dos personas se procuran placer mutuamente: ¡cuán distinto parecería sin él este mundo de la envidia, del miedo y de la discordia!”²³.

La perspectiva de Nietzsche no separa en el “poder” odio y amor, y es coincidente con la de Freud, quien en 1911 le escribía a Pfister: “[Adler] se ha creado para sí mismo una visión del mundo sin amor, y yo estoy empeñado en llevar a cabo la venganza de la diosa Libido contra él”²⁴. En lugar de hipostasiar un carácter general de toda pulsión y, en particular, de la pulsión sexual, Freud supone que toda pulsión nos ataca y nos pone en movimiento. Al decir de Laplanche, “[e]n toda pulsión hay agresión, y toda pulsión es ante todo agresión contra el yo, en la medida en que se constituye un yo, es decir, ante todo, en el ser humano”²⁵. Este sería el componente *demoníaco* de la pulsión. O, mejor, el elemento “diabólico” de la pulsión y del psico-análisis (como se sabe, del griego ἀνάλυσις, desatar, “separar un conjunto en sus partes”), podríamos decir con rigor etimológico —puesto que *diablo* proviene del griego διάβολος, “el que desune o calumnia”²⁶—, elemento que proyecta como forma pura y personificándolo el discurso religioso. Teniendo en cuenta esta duplicidad indesligable, Silvia Bleichmar dirá —con Freud— que sin parar mientes en el objeto “la pulsión no ama ni odia sino que simplemente tiende a la realización”²⁷.

Por otro lado, la hipótesis de la relativa autonomía de los componentes agresivos y hostiles de la pulsión se aproxima a los postulados de la fisiología del comportamiento y la etología²⁸. En su libro *Amor y odio*, Irenäus Eibl-Eibesfeldt sostiene que de la observación de diferentes animales se concluye que la pulsión agresiva tiene relativa independencia. En los cíclidos, por ejemplo, luego de un periodo de soledad, la descarga de agresividad es más urgente que las apetencias sexuales y lleva a los machos a atacar incluso a la hembra con que se encuentran. Pero si se pone a la vista aunque separado (inaccesible al ataque) a otro macho, y una hembra al alcance, el pez descarga la agresión sobre el macho que ve, y se aparea con la hembra. Es decir, que tiene que haber un objeto de descarga para la agresión para que el amor halle canalización²⁹. Parece ser que también entre algunos peces el otro es en primer lugar un enemigo. Freud se hallaba convencido de que, al menos entre humanos, el odio es

22. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación. Complementos* (Madrid: Trotta, 2003), 588.

23. Friedrich Nietzsche, “Fragmentos póstumos (1876-1878)”, en *Humano, demasiado humano II* (Madrid: Akal, 2007), 378.

24. Citado por Peter Gay, *Freud: una vida de nuestro tiempo* (Barcelona: Paidós, 2010), 258.

25. Jean Laplanche, *La angustia. Problemáticas I* (Buenos Aires: Amorrortu, 2012), 139.

26. Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* (Madrid: Gredos, 2000), 212.

27. Silvia Bleichmar, *Vergüenza, culpa, pudor. Relaciones entre la psicopatología, la ética y la sexualidad* (Buenos Aires: Paidós, 2016), 43.

28. Konrad Lorenz, *Sobre la agresión. El pretendido mal* (Madrid: Siglo XXI, 2015).

29. Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural de las pautas de comportamiento elementales* (México: Siglo XXI, 1972), 49-50.

anterior al amor³⁰, y de que incluso la actitud hostil entre hermanos es la más temprana³¹. En 1921 escribió que en la masa artificial sus miembros se definen en primer lugar como “animales de horda”³² y no como animales gregarios, pues en principio se unen a sus pares por lazos de mutua envidia y hostilidad. Y hay que recordar que, en *La genealogía de la moral*, Nietzsche, admirado por Freud, se había referido a esa mayoría de hombres que forman la moral del resentimiento como “los hermanos en el odio”³³.

Si el odio simbólico juega un papel civilizatorio, el odio primordial tiene consecuencias calamitosas porque lleva a satisfacer la pulsión destructiva a expensas de otro. Inhibido parcialmente de su satisfacción en sociedad, ese odio halla una válvula de escape en la segregación (tribal, nacionalista, religiosa, étnica, de clase, de género, etc.), con todas sus posibles consecuencias añadidas, que van de la difamación al exterminio. Todo “nosotros” es por regla la negación odiosa de algún “otro”, depositario de los recíprocos odios fraternales proyectados. La conciencia de este aspecto de la pulsión que hace del hombre un potencial enemigo de su prójimo³⁴, al tiempo que un posible colaborador (movido en primer lugar por el odio a un segregado), es entonces el primer paso para afrontar su modulación ética, no impedida por las disposiciones evolutivas.

En segundo lugar, el psicoanálisis sistematiza y se reapropia en sus propios términos de un saber ya presente en ese transvalorador de valores que fue Nietzsche, y que consiste nada menos que en complementar el tradicional “aprender a morir” filosófico con un reconocimiento de nuestra criminalidad, escandaloso por la desmentida de la que es objeto. Desde Platón hasta Heidegger, la gran Filosofía había sido pensada unilateralmente como un aprendizaje de la muerte propia. En su desconocimiento del continente sumergido del inconsciente, ese filosofar no integró la mortificación que acarrea la terrible certeza de nuestro ser-mortíferos a la meditación sobre nuestra muerte. Nietzsche y Freud nos acercaron en cambio a la conciencia de que vivir y matar se autoimplican, tanto como vivir y morir. Aun más: ellos señalan impiadosamente que nuestra criminalidad no cabe en las antiguallas de la necesidad, regidas por las pulsiones de autoconservación. En ese nivel biológico, el criterio para delimitar lo asesinado/comestible de lo que no lo es, por regla general excluye a lo más familiar. Pero la defensa y la alimentación son apenas una parte de las motivaciones de nuestra agresividad, y no son las más inconfesables. En el nivel de la pulsión sexual, incluyendo los compromisos narcisistas, Freud enseña que toda muerte es un suicidio encubierto, que se odia y se quiere matar especialmente a lo más parecido, a lo más cercano y familiar: tal vez en parte porque cuanto más parecido sea el otro a mí, más posibilidades hay de que desee lo mismo que yo.

Nietzsche y Freud no se arrancan los ojos cuando descubren el odio: *el placer* en la agresividad, en la criminalidad y en la crueldad con uno mismo, con el objeto amado o

30. Sigmund Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 105-134.

31. Freud cita a Bernard Shaw para generalizar su observación: “Por lo general, sólo hay una persona a quien una muchacha inglesa odia más que a su madre: su hermana mayor”. En Sigmund Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II)” (1916-1917), en *Obras completas*, vol. XV (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 187.

32. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 115.

33. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 63.

34. Sigmund Freud concluye: “En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo”. En Freud, “El malestar en la cultura”, 108.

constituyente del deseo. Este deseo edípico subyace a la universal prohibición de matar. El odio intrafamiliar tiene su prototipo en la disputa edípica (paterno-filial o fraterna) por el amor parental, y se encuentra en el “narcisismo de las pequeñas diferencias”³⁵. El odio, el deseo de matar o reducir a nada al objeto amado o al rival de mis pulsiones narcisistas y sexuales, es tan intenso como el amor que nos une a él. Querer ser como el otro puede implicar el deseo de eliminar en cuanto otro al inmejorable modelo de mi ensueño. Y bien, lo cierto es que el placer del odio con daños irreparables del que somos sujetos (y no solo objetos, como escribía Freud en la cita referida) es un punto que el psicoanálisis nos ha ayudado a reconocer y a elaborar³⁶.

El tercer aporte es quizá solo una consecuencia de los dos anteriores. A las humillaciones narcisistas que la humanidad habría padecido, memorablemente escritas por Freud³⁷ (convertido por ello en objeto de ese odio *del ser* a quien viene a perturbar el goce común en las convicciones bien asentadas), deberíamos añadir otra, cuya autoría, a nuestro entender, podría atribuirse a esa extraña pareja formada por Nietzsche y Freud (no sin olvidar esos nexos entre ambos que, sobre este punto en particular, fueron Alfred Adler y Sabina Spielrein³⁸). De la insistencia con que ambos destacaron el odio, es decir, el placer que la descarga de agresividad contra seres amados (contra otros o contra uno mismo) o rivales en el amor (lo que incluye el amor por el saber) acarrea, se deriva que no somos pacíficas criaturas corrompidas por la cultura, ni meras víctimas de la impiedad de la naturaleza. De esta convicción emana un auténtico cataclismo de la jerarquía de los valores religioso-tradicionales. El punto es que solemos confundir maniqueamente agresividad y odio con mal e ignorancia, e inhibición de la agresividad y odio con bien y conocimiento. Por ello, y a la luz de la gran inversión de la filosofía, una de las grandes rupturas morales producidas por Nietzsche-Freud consistió en desarticular las moralistas cuaternas semánticas que unían aún convincentemente *amor-placer-Saber-Bien* y *agresividad-displacer-Ignorancia-Mal*. En otras palabras —y puntualizando en lo que nos convoca aquí— al mostrar el posible vínculo entre agresividad, amor y placer, Nietzsche y Freud *descubrieron el odio*. Al menos, lo miraron a la cara y lo nombraron conceptualmente por primera vez. Todavía debemos trabajar contra aquellas tétradas de ataduras moralistas defectuosas, complacientes, mal soldadas. Eso es lo que intentaremos hacer a continuación.

AMARODIANDO

Solo quien tiene escasa experiencia en el amor puede ignorar que este acarrea, y no de modo excepcional, sufrimientos y muerte, y que el placer amoroso puede —además de estimular, regocijar y gratificar— estancar, conformar y cegar. Solo quien no se ha

35. *Ibíd.*, 111.

36. Hemos desarrollado con más detalle este punto en otro trabajo.

37. Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II)”, 260-261, y de modo más célebre quizá, y más completo, en Sigmund Freud, “Una dificultad del psicoanálisis” (1917), en *Obras completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 1999), 131-135.

38. Sabina Spielrein, “Destruction as Cause of Becoming”, *Psychoanal. Contemp. Thought*, 18 (1995): 85-118. Disponible en: <http://www.pep-web.org/> (consultado el 20/05/2018).

atrevido a reconocer su agresividad puede no (querer) saber de su índole necesaria, y del odio, i.e., de la incomparable cuota de placer que de aquella proviene cuando se dirige a un objeto amado o rival y, por ende, también constituyente del deseo; solo quien supo olvidar el displacer de todo duelo y de cada aprendizaje, que despedazan impiadosamente nuestra identidad, pensará en erradicar el dolor de la vida. Solo una versión teológica de la moral podría separar, por un lado, a una santa tétrada celeste y, por otro, a los elementos rojos del averno, que condensan los aspectos inconciliables del deseo y la moral. Nietzsche construye su inversión de Zoroastro³⁹ contra este equívoco que lleva a hipostasiar metafísicamente el bien y mal, y a separar imaginariamente el amor del odio. Y contra la tentación de interpretar a las pulsiones (y luego a las personas) como buenas y malas, se pronuncia ese otro psicólogo del *más allá del bien y del mal* que fue Freud⁴⁰. Italo Calvino abordó con maestría esta tendencia moralizante en *El Vizconde demediado*, la historia de Medardo de Terralba, desgarrado en dos mitades, una buena y otra mala, por una bala de cañón en la guerra contra los turcos. Lo interesante es que, a medida que avanza el relato, y a contrapelo de la expectativa más ingenua, la mitad buena resulta tan insoportable y mortificante como la mala. Repleta de “buenas” intenciones, de una “buena fe” asfixiante, aquella es fuente de malestar para quien la escucha. Bajo su influjo, escribe Calvino, “incluso la música, a fuerza de oírse la reprobar como fútil, lasciva y no inspirada en buenos sentimientos, acabó aburriéndolos, y sus extraños instrumentos se cubrieron de polvo”⁴¹. La aniquilación de las pasiones y la *música* (el reino de las *Musas*) en nombre de una moral de/con “buena fe” suena conocida para quien ha leído *El nacimiento de la tragedia*⁴². El niño narrador del relato de Calvino, sobrino del Vizconde, declara que en ese mundo *escindido* se sentían perdidos entre perversidad y virtud igualmente inhumanas. Su visión ingenua y maniquea contrasta con la perspectiva de otro personaje, la nodriza Sebastiana. Esta no da crédito a las excusas y los lamentos de la afligida “buena” mitad del Vizconde y no cesa, como representante del Eros unificador, en la imputación al buen Vizconde por los actos del malo. Cumple así, al interior del relato, la función que Freud encarna como lector de Shakespeare cuando, siguiendo una sugerencia de Ludwig Jekels, interpreta a Macbeth y Lady Macbeth como resultantes de la escisión psíquica de un mismo carácter⁴³. La clave común es no condescender a las tentativas con que el orgullo condena a los recuerdos de los que se avergüenza a la censura o al exilio de las provincias psíquicas que gobiernan el yo.

La rica experiencia muestra que el orden pulsional es inerradicablemente ambivalente y paradójico. La moral convencional pretende establecer barreras tajantes donde una mirada más sutil (o menos hipócrita) advierte mezclas y desmezclas de pulsiones. Donde la moral tradicional quiere ver pulsiones puras, la crítica encuentra ambivalencia,

39. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza, 2007).

40. Después de declarar que las mociones pulsionales que habitan al hombre no son en sí ni buenas ni malas, Freud sostiene: “El hombre rara vez es íntegramente bueno o malo; casi siempre es ‘bueno’ en esta relación, ‘malo’ en aquella otra, o ‘bueno’ bajo ciertas condiciones exteriores, y bajo otras, decididamente ‘malo’”. En Freud, “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, 283.

41. Italo Calvino, *El Vizconde demediado* (Madrid: Siruela, 2017).

42. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo* (Madrid: Alianza, 1994).

43. En Sigmund Freud, “Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico” (1916), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 330-331.

aleaciones, compuestos, productos. Uno de los paradigmas del maniqueísmo moral es el cristianismo, al que Nietzsche había denunciado por el envenenamiento de Eros y la conversión de este en vicio⁴⁴. La crítica freudiana del “amor cristiano”⁴⁵, por su parte, apunta a su desnaturalización: tras la ambición totalizadora e indiferenciada que proclama el “amaos los unos a los otros”, e incluso el mandato de amar a los enemigos como a uno mismo, se escondería la impotencia y la injusticia del verdadero amor, y la desmentida del odio y la agresividad irrenunciables como partes de un amor hecho cuerpo. Ese ideal es inhumano y antinatural. Como cada uno de los preceptos cristianos, añade Nietzsche:

Repásese una por una las propuestas morales de los documentos del cristianismo y en todas partes se encontrará que las exigencias son exageradas a fin de que el hombre no pueda satisfacerlas; la intención no es que devenga más moral, sino que se sienta lo más pecador posible. Si este sentimiento no le hubiese sido agradable al hombre, ¿para qué habría producido una tal representación y se habría aferrado a ella durante tanto tiempo?⁴⁶

¿Cómo no odiar al Dios que induce el amor por lo imposible? Nietzsche observaba que hay algo de placer en la renuncia que funda la cultura, y ese placer es la posibilidad de una elevación y un riesgo de caer en las espirales del masoquismo. De la constelación edípica desplegada por Freud puede extraerse la conclusión de que ni el odio puede desatarse del amor —si no es a costa de la cultura—, ni el amor puede desligarse definitivamente de los componentes agresivos/destructivos de la pulsión: sin estos se extinguiría, impotente. Por empezar, es banal y al mismo tiempo espinoso afirmar hoy que, desde el punto de vista psicoanalítico, el amor es indesligable del odio y la sexualidad es indisociable de cierta cuota de agresividad (no necesariamente de lesión a la dignidad de otro). Por ejemplo, es plausible conectar el alarde fálico de ciertos ángeles de la guarda y otras figuras guardianas de diferentes culturas, a los que se asigna erróneamente el unilateral sentido de fecundidad, con una función protectora⁴⁷. La presentación de los genitales masculinos es una pauta comportamental de diversas especies de monos, realizada en forma de amenaza para defender el territorio o como exhibición de jerarquía. Los “guardianes” del grupo de algunos macacos experimentan una erección cuando se acercan congéneres desconocidos, lo que se interpreta como una amenaza de cabalgazón ritualizada. La cabalgazón es demostración de jerarquía entre muchos mamíferos, y también lo hacen las hembras entre ellas. Entre humanos, la historia da muestras de que esta tendencia, profundizada a veces con el odio y la crueldad, se convirtió en una norma del dominio patriarcal y heteronormativo⁴⁸ que el etólogo citado no puede pensar más allá de las disposiciones “naturales”. A nosotros no



44. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §168, 110.

45. Freud, “El malestar en la cultura”, 106-108, 138.

46. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano I* (Madrid: Akal, 2007), 116.

47. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural de las pautas de comportamiento elementales*, 29.

48. Rita Segato, *Las estructuras elementales de la violencia* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003).

49. Ivonne Bordelois, *Etimología de las pasiones* (Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006), 43. Para el *Diccionario de la Real Academia Española*, calentar significa tanto “excitar sexualmente a alguien” como “dar azotes”. Hay que añadir que, al menos en la Argentina, “calentarse” por algo o alguien alberga pragmáticamente también el sentido de mostrar y demostrar interés, trabajar para conseguirlo, esforzarse, etc.

50. “En las funciones biológicas, las dos pulsiones básicas producen efectos una contra la otra o se combinan entre sí. Así, el acto de comer es una destrucción del objeto con la meta última de la incorporación; el acto sexual, una agresión con el propósito de la unión más íntima. Esta acción conjugada y contraria de las dos pulsiones básicas produce toda la variedad de las manifestaciones de la vida. Y más allá del reino de lo vivo, la analogía de nuestras dos pulsiones básicas lleva a la pareja de contrarios atracción y repulsión, que gobierna en lo inorgánico”, en Sigmund Freud, “Esquema del psicoanálisis” (1940), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 147. Así, Freud tal vez hace posible la integración intelectual de Empédocles (de quien se reconocía heredero en este punto) y Nietzsche, quien en un fragmento póstumo de 1876-1877 compone una sentencia contra Empédocles: “*El amor y el odio, fuerzas no originarias. Detrás del odio está el temor, detrás del amor la necesidad. Detrás del temor y la necesidad está la experiencia (juicio y memoria). El intelecto parece ser más antiguo que el sentimiento.*” Nietzsche, “Fragmentos póstumos”, en *Humano, demasiado humano I*, 23 [186], 417.

puede sorprendernos a esta altura de los estudios psicoanalíticos y de género que el falo condense poder (no necesariamente dominación) y sexo, ambición y voluptuosidad.

El abanico de la ambivalencia constitutiva del orden pulsional es inagotable, al igual que su desmentida. Mirar fijamente puede cargar un mensaje amenazador, pero también es el modo de expresar interés erótico. El lenguaje usual, sincero hasta en sus caprichos, da cuenta de la doble cara de la pulsión en la reveladora ambigüedad que encierra decir que alguien “está caliente”: enunciado que refiere tanto al apetito sexual como a la cólera, que “brama”, de ira, dolor o a causa del éxtasis sexual, o que “se volvió loco”, ya sea por enojo o enamoramiento⁴⁹. Esta ambivalencia constitutiva obliga a buscar auxilio en la teoría de la acción informada psicoanalíticamente para distinguir en cada circunstancia el componente que prima en la hipnótica aleación de odio y amor, y a fin de eludir los laberintos de la racionalización, que conducen a la tan exasperante como criminal “buena fe” de tantos Minotauros. El reconocimiento de esta doble cara de la pulsión no implica la inevitabilidad de los crímenes y vejaciones que el patriarcado promueve y justifica. Al contrario, la violencia no reconocida en nuestras sociedades, así como la empecinada negación de esa violencia, son fundamentalmente masculinas, y aquí se trata del reconocimiento y elaboración de este problema psicopolítico.

REMORDIMIENTO Y DISCULPA

Por otro lado, la agresividad y el odio que motivan la rivalidad (entre hermanos por el amor parental y luego, en general, entre pares por el amor de un mismo objeto o ideal) atizan el deseo, y por ello son en gran medida indistinguibles de este y en este. La afirmación de que el deseo humano es un *deseo del deseo del otro (del otro que es “objeto-sujeto” de amor)* puede querer decir también que es un *deseo del objeto del deseo del otro (del otro que es un tercero respecto del sujeto amado y de mí mismo)*. La agresividad e incluso el odio están presentes en el concepto freudiano de Eros que, a diferencia del amor cristiano, más vinculado al Ágape, condensa “vida” y “amor”, sexualidad y autoconservación, y se define por su fuerza de reunión y asimilación. Desde sus orígenes, amar implicaría *incorporar*, formando unidades cada vez mayores. “Incorporar” es, literalmente, devorar, hacer cuerpo, actividad que engloba aspectos agresivos, y que se liga primariamente a la oralidad. El alimentarse es un proceso que permite al organismo mantener/aumentar la energía vital al precio de la destrucción de la materia que tiene un primer lugar en la masticación y, junto a la unión sexual, es el ejemplo al que recurre Freud para mostrar la acción conjugada y contraria de las dos pulsiones básicas que producen todas las manifestaciones de la vida⁵⁰.

En este punto, Freud⁵¹ se considera discípulo de Empédocles. Este postulaba que son las fuerzas del amor y la discordia las que equilibran a los cuatro elementos que forman el universo. Si el amor se impusiera en absoluto, suponía Empédocles, los elementos se mezclarían desordenadamente y se produciría el caos. Freud pretende distinguir ambas metafísicas: mientras que la doctrina del griego sería una fantasía cósmica, la doctrina psicoanalítica de las pulsiones exigiría una validez biológica. Y psicológica, podríamos añadir, si conviniéramos en que la discordia puede ser interpretada como el correlato mitológico del procedimiento de la huida y del análisis, y el amor el análogo de la incorporación y de la síntesis. Los rastros de la ambivalencia perviven en el lenguaje vulgar, que encierra una sabiduría inconsciente, cuando escuchamos decir ante un cachorro (humano o no): “me lo comería”⁵². La “inocente” ternura se expresa con figuraciones que evocan las apetencias de Saturno y las del ya mentado Minotauro. La devoración, como ha dicho Derrida⁵³ en sintonía con Freud, es la tentación misma del amor. Lo confirma la sensibilidad del creador literario que, en *El perfume*, novela titulada precisamente *Historia de un asesino*, narra la avidez voluptuosa con que los lúmpenes, como hermanos de la horda primitiva, devoran al hastiado Jean Baptiste Grenouille. Este, como el mítico padre ancestral freudiano, se había apropiado, si no de todas, sí de las más bellas jóvenes mujeres, movido por el olfato absoluto que le era innato, en busca del singular aroma de aquellas, que solo podía poseer a costa de la muerte de las admiradas víctimas. La tentación ante la que cede Grenouille es una exageración del reconocimiento que muchos animales realizan por medio del olfato⁵⁴ y que, si seguimos a Freud⁵⁵, los hombres hemos reprimido desde que nos transformamos en bípedos. Pues bien, Patrick Süskind finaliza su obra con una observación que se ha creído solo una ironía y que pone de relieve el carácter dionisiaco de la experiencia del canibalismo, tanto como los ominosos extremos *sacrificiales* en los que el amor es indistinguible del odio. Acontece como si el odioso amante dijera: “porque te amo te divinizo, pero para divinizarte (e inmortalizarte) debo matarte”. Los crímenes de Jean Baptiste y la antropofagia final están motivados por un éxtasis que no puede confundirse con un odio plano y unilateral, carente de amor. ¿Qué afirma el poeta que sintieron los asesinos, todavía confundidos en su embriaguez primitiva?

Aparte de una ligera pesadez en el estómago, tenían el ánimo tranquilo. En sus almas tenebrosas se insinuó de repente una alegría muy agradable. Y en sus rostros brillaba un resplandor de felicidad suave y virginal. Tal vez por esto no se decidían a levantar la vista y mirarse mutuamente a los ojos.

Cuando por fin se atrevieron, con disimulo al principio y después con total franqueza, tuvieron que sonreír. Estaban extraordinariamente orgullosos. Por primera vez habían hecho algo por amor.⁵⁶

51. Sigmund Freud, “Análisis terminable e interminable” (1937), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 246-248.

52. La expresión se extiende a las relaciones adulto-adulto. Al menos en la Argentina, es usual entre los jóvenes el uso del verbo *comer* para referir al comercio sexual: “me la/lo/le estoy comiendo”, “¿a quién te estás comiendo?”, “¿te la/lo/le comerías?”, etc.

53. En Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco, *Y mañana, qué...* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009).

54. Aun en algunos pueblos existe el saludo con las narices, vagamente parecido al beso. Se trata de un olfateo amistoso en que se aprieta la nariz contra la mejilla o la nariz del otro y se frota ligeramente. En Birmania llaman a este saludo *namchui* (de *nam*, “olor” y *chut*, “aspirar”), que podemos interpretar como la ritualización de un reconocimiento que en general ya no logramos propiamente. Cfr. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio*.

55. Nos referimos a las dos memorables notas al pie que se hallan en: Freud, “El malestar en la cultura”, 97-98: 103-104.

56. Patrick Süskind, *El perfume. Historia de un asesino* (Barcelona: Seix Barral, 2008), 255.

Estamos frente a otra modulación eterna de los temas sobre el amor que confirma que el más grande amor acaba en el odio⁵⁷. Los cautivados comensales aman y odian a Grenouille con devo(r)ación, así como este a sus piezas de colección. Esto no los hace menos culpables de sus crímenes. Como tampoco exculpa a Edipo ni al niño que, en sus intentos de eliminar al padre, rivaliza con él para ganar el amor de la madre, mata o incorpora/devora simbólicamente a su progenitor y se identifica con él. Freud⁵⁸ enseñó que esta idea cuenta también con confirmaciones oriundas de la etnología. Más tarde, Claude Levi-Strauss, insospechado de ser un defensor del psicoanálisis, hizo notar las similitudes de nuestras sociedades con un grupo humano sin contacto con otra parte de la Tierra descubierto en Nueva Guinea en 1932, para el cual “[c]omer el cadáver de ciertos familiares cercanos era una forma de mostrar afecto y respeto hacia ellos”⁵⁹. Así, una vez más, incorporar a otro es el modo primario de identificarse con él. La culpa, que resulta de la hostilidad (dirigida a alguien amado o admirado) incorporada o no vertida al exterior, se enlaza primariamente a la oralidad, como lo hace en su desarrollo psicosexual la pulsión. Theodor Reik⁶⁰ hace notar que la voz “remordimiento” significa “morder otra vez”, y recuerda la sensibilidad de Shakespeare, quien escribe que la gran culpa “morderá el espíritu ferozmente” (“*will bite the spirit fiercely*”). ¿Y no son numerosas las escenas del “Infierno” de la *Divina Comedia* en las que Dante imagina a los penitentes mordiendo a sí mismos y entre sí? Los ominosos extremos del carácter que los poetas engendran en sus fantasías alumbran la cotidiana normalidad de nuestro orden pulsional en apariencia tan dulcificado: la creación literaria nos lleva a pensar, al fin, que ocurre como si en su “enamoriación” [*hainamoration*] el amoroso odiador no tolerara la transitoriedad del objeto amado; como si lo considerara culpable de ella y, como Saturno, quisiera vengarse preventivamente de la crueldad con que Cronos arrebatará algún día su (nuestra) imaginaria plenitud. El odio de los amantes es así la tentativa de la venganza del deseo contra el tiempo.

Tanto en el odio celoso —cuyos paradigmas psicoanalíticos encontramos en la Elisabeth de *Estudios sobre la histeria*⁶¹ o en el niño de las *Confesiones* agustinianas que mira a su hermano mamar—, como en el odio *del ser*, la culpa que atormenta al sujeto con sus feroces mordidas es la que castiga el deseo de muerte de otro por gozar de un privilegio que a él le está vedado: ya sea el del acceso al placer del objeto amado o a un saber más perfecto. Es frecuente que el odio a un ser amado se convierta en culpabilidad autopunitiva: acontece cuando se abre paso a la duda sobre si estuvo en las manos del odiado la intención de dañar al ahora penitente, o acaso la sola posibilidad de no hacerlo. Asalta así al sujeto la sospecha de haber culpado y odiado injustificadamente a un inocente⁶². La duda aparece o se intensifica al momento del duelo de ese ser amado. Desde tiempos inmemoriales, la culpa se actualiza en la prosopopeya inconsciente de

57. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 1998). Clase del 26 de junio de 1973.

58. Sigmund Freud, “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos” (1912-1913), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 1-164.

59. Claude Levi-Strauss, *Somos todos caníbales* (Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2014), 139.

60. Theodor Reik, *Myth and Guilt. The Crime and Punishment of Mankind* (Nueva York: George Braziller Inc., 1957), 26.

61. Sigmund Freud, “Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud)” (1893-1895), en *Obras completas*, vol. II (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 151-194.

62. Nietzsche observa que lo que suscita odio y afán de venganza es el error de creer que el otro que nos inflige un mal es dueño de sus acciones. Por eso, argumenta, nos enfadamos menos con un animal, porque lo consideramos irresponsable. De aquí que “[h]acer el mal, no por instinto de conservación, sino como represalia, es consecuencia de un juicio falso y por eso igualmente inocente”. En Nietzsche, *Humano, demasiado humano I*, §99, 89.

nuestras víctimas y nuestros muertos, objetos de nuestro odio. Si la culpa nace de la agresividad dirigida a quien retrospectivamente se reconoce como amado (Edipo se enterará muy tarde de que ha matado a su padre y de que en el nombre del amor ha profanado a su madre), cabe decir que la culpa nace con el descubrimiento del odio. Este debe enfrentar los reproches interiorizados del objeto amado-odiado, incluso y especialmente después de su muerte. De allí que para el afectado por la culpa no pueda bastar la desaparición física del otro, que continúa perturbando desde el “otro mundo”. Por eso el odio, a diferencia de la mera agresividad indiferenciada, buscaría el envilecimiento y la negación total del objeto. Para librarse de la angustia, el odio debe negar a la víctima como potencial objeto de identificación y de amor para hacerla merecedora de una hostilidad ilimitada, para neutralizarla como fuente de dolor. Para alcanzar la frialdad de la anestesiada indiferencia.

Amor, odio, alimentación/incorporación y culpa son componentes enlazados de la economía libidinal. Como la mordida, también el beso conjuga pulsiones encontradas: se ha señalado que este podría proceder por derivación de cuidados alimenticios de la prole⁶³. En el beso más apasionado se observan movimientos de entrega (lingual) y toma de alimentos (succión). Una comunión precedida por la apropiación agresiva del alimento: del alimento del otro, del otro como alimento. Eibl-Eibesfeldt se detiene a mitad de camino cuando sostiene que el así llamado “beso mordelón” puede considerarse un cuidado de la piel ritualizado⁶⁴. Podemos suponer que lo que está ritualizado (como síntoma) es *la tentación misma del amor*. La metapsicología freudiana nos autoriza a pensar en los besos como sublimación y ritualización de las mordidas. El odio y el amor suelen fundirse en un mismo apetito. ¿No es besar un *jugarse a comer / dar-se de comer* apenas contenido, apenas disfrazado? ¿No es acaso el deslizamiento pulsional, y no solo el semántico, lo que señala Kleist⁶⁵ cuando observa “Besos, Mordiscos, eso rima” [*Küsse, Bisse, Das reimt sich*] a través de la trágica Pentesilea, quien como un perro más en una orgía de mordiscos, en una amorosa carnicería, despedaza al Aquiles de nuestro comienzo?: “¡Besos o dentelladas! / Cualquiera que ame de todo corazón / Puede confundir los unos con las otras”⁶⁶. A juzgar por las comprensiones que hacen posibles, no parecen especulaciones mal encaminadas. En su análisis del “caso” del pequeño Hans, Laplanche puntualiza que

[...] en alemán, *beissen*, el hecho de morder, comer, quiere decir al mismo tiempo “picar”. De suerte que tener picazón en el pene y masturbarse, tener una excitación sexual, y por otra parte morder o ser mordido, emplean la misma palabra. [...] [L]a mordedura (el *beissen*) es, en el síntoma, la excitación y el castigo de la excitación al mismo tiempo: las simboliza a ambas.⁶⁷

63. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural de las pautas de comportamiento elementales*.

64. *Ibíd.*, 126.

65. Heinrich Kleist, *Pentesilea* (Buenos Aires: Sur, 1954). Escena XXIV.

66. *Ibíd.*

67. Laplanche, *La angustia. Problemáticas I*, 91.

Esto le lleva a señalar más adelante “la ambivalencia cuasi absoluta de ciertas representaciones o de ciertas palabras”, como la del verbo *beissen* (comer [*manger*] y picar [*démanger*], excitación y castigo) y la del verbo “caer”, con su doble sentido opuesto: nacer y morir⁶⁸. ¿Y no deberíamos entonces postular la ambivalencia casi absoluta de la pulsión?

Desde el orden totémico, compartir la comida refuerza el vínculo y calma la agresión entre miembros del grupo. Eibl-Eibesfeldt refiere la existencia de una tribu para la cual comer juntos con un extranjero significa que este deja de serlo. Este compartir impide a los miembros de la tribu quitarle la cabeza al visitante⁶⁹. La complicidad fraterna en el asesinato y devoración de otro ser que remite por asociación al antepasado se explica perfectamente recurriendo a la reconstrucción psicoanalítica del crimen primitivo con que comenzarían todas las prohibiciones. Las similitudes que Freud señalaba entre neuróticos y primitivos cobran una vigencia inesperada desde la perspectiva que vuelve reflexivamente sobre los lazos entre culpa y alimentación, y que así permite pensar un aspecto de la expansión actual del sentimiento de culpabilidad que nos aqueja. La progresiva desaparición de Dios de nuestro horizonte cultural, junto a la creciente conciencia ecológica, conmueven a nuestro acentuado antropocentrismo de raíces teológicas. Este no ha erradicado del todo la conciencia de esa solidaridad primera de todas las formas de vida que los pitagóricos tenían presente cuando suponían la inmortalidad de las almas que van pasando de una forma de vida a otra. Levi-Strauss observa que para los amerindios la confusión de Babel no se produciría entre humanos solamente, sino en un contexto más vasto, el de todos los seres vivos⁷⁰. Este pasado que a nuestra conciencia actual resulta remoto y supersticioso está más cerca de lo que pensamos, y algunas observaciones sencillas evidencian que somos fieles seguidores de una doctrina inconsciente que considera a todos los seres animados como emparentados entre sí. El antropólogo estructuralista subraya que tratamos de imprimir el sentimiento de esa continuidad en la mente de nuestros pequeños hijos, desde el nacimiento, cuando los rodeamos de juguetes zoomorfos (o, según la moda actual, cuando los vestimos como —o disfrazamos de— animales no humanos). Por ello,

[n]o es de extrañar que matar seres vivos para alimentarse plantee a los humanos, sean conscientes o no, un problema filosófico que todas las sociedades han intentado resolver. El Antiguo Testamento hace de eso una consecuencia indirecta de la caída. En el Jardín del Edén, Adán y Eva se nutrían con frutas y semillas (Génesis I, 29). Recién a partir de Noé, el hombre se hizo carnívoro (IX, 3). Es significativo que esa ruptura entre el género humano y los demás animales anteceda inmediatamente la historia

68. *Ibíd.*, 103. En el verbo *wegen* (“por causa de” / “por causa del caballo”), que tanto repite Hans, se conjugarían las funciones paterna y materna de la procreación.

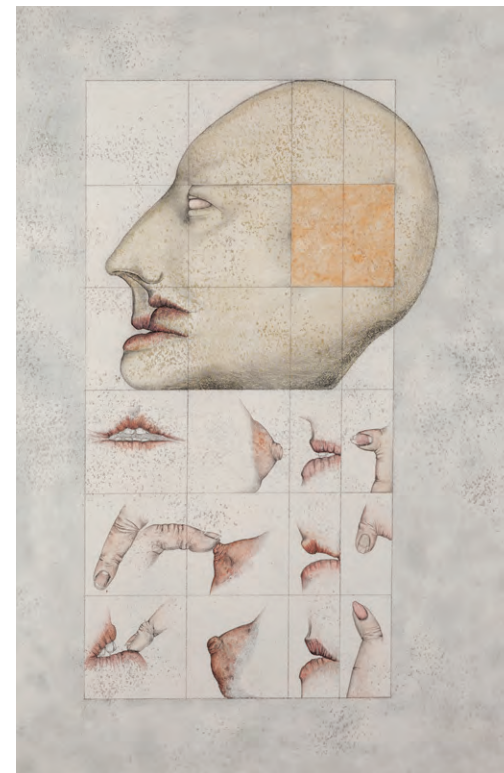
69. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural de las pautas de comportamiento elementales*, 126.

70. Levi-Strauss, *Somos todos caníbales*.

de la Torre de Babel, es decir, la separación de los hombres entre sí, como si fuera la consecuencia o un caso particular de la otra.⁷¹

La interpretación de Levi-Strauss de la escena infantil, tierna y lúdica, es parcial, por no decir que evidencia el déficit psicoanalítico que aquejó al sujeto de sus palabras. Complementariamente a su conjetura, debe añadirse que al rodear a los niños de animales de juguete se actualiza el sexto día del mito bíblico en el cual Yahvé le da a Adán la posibilidad de dar nombre a los animales creados para compañía del solitario, como si se tratara de su patrimonio. Entonces, al tiempo que se imprime el sentimiento de la continuidad de los vivos, se evoca la diferenciación ontológica basada en la preferencia divina. Umberto Eco⁷² le da la razón a Freud cuando enseña que es la anulación de este privilegio narcisista lo que cierto cristianismo no le perdona a Darwin, y no tanto la diferencia temporal de la edad de la naturaleza entre la historia bíblica de la creación y las hipótesis científicas sobre la historia de la Tierra o la formación del universo. Ese Dios (quizá como todo dios monoteísta) es, desde un punto de vista metapsicológico, histórico y crítico, un expediente que habilita y perdona ciertos crímenes, el nombre de la justificación del privilegio humano y de su potestad *sagrada* para servirse del resto de la creación que le estaría por debajo. Interpretada psicoanalíticamente, y tomando en cuenta la ambivalencia metafórica señalada por Laplanche, la “caída” que descifra parcialmente Levi-Strauss conjuga nacimiento y muerte, novedad y pérdida. Esta es la última enseñanza del psicoanálisis ligada al odio que podemos destacar: este es causa y recordatorio de la pérdida irreparable, la de la muerte propia, la del objeto amado, y de la destrucción y muerte provocadas, ligadas a la vida desde el nacimiento/caída e irredimibles en síntesis alguna. La moral tradicional pierde de vista hasta qué punto es por lo mismo parte del amor y condición de la vida. Proyectado aisladamente, el odio es objeto de demonización y causa de rituales compensatorios que no se inauguran con el Dios cristiano.

Otros fundamentos míticos que parecen no haber perdido toda eficacia inconsciente juzgan que la totalidad de vida existente en cada momento en el universo debe estar equilibrada, lo cual explica, como notaba Freud⁷³, que el cazador que extrae una fracción deba reembolsarla a expensas de su propia vida. La presencia del *horror sagrado* ante el crimen y la devoración que nos identifica esclarece la tradición vigente en muchos pueblos amerindios de devolver a la *pachamama* algo de lo que esta ‘entrega’ como un ritual expiatorio que pretende agradecer y reparar el daño del crimen, enmendar la herida (inevitable) en el ciclo natural. Puede que nos liberemos de Dios, pero no del odio ni del componente agresivo de la pulsión, ni aunque nos liberemos del matar necesario (para comer y no ser comidos).



71. *Ibíd.*, 183-184. Las cursivas son mías.

72. Umberto Eco, “El comienzo de la vida”, *La Nación*, marzo 30, 2005. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/691567> (consultado el 25/05/2018).

73. Freud, “Tótem y tabú”.

El odio es parte de nuestras pasiones edípicas ineluctables: aceptarlo es dar un paso adelante en la superación del pensar vengativo que se rebela contra la fatalidad y que confunde el matar para vivir y el vivir para matar en beneficio del segundo, bajo las apariencias morales de un falso pacifismo impotente. Este tolera y legitima cualquier injusticia en nombre del amor y del bien, prescribe un talante manso y sereno al desposeído y al desesperado, y condena, a la distancia y de modo equivalente, todo tipo de violencia y de odio. El reconocimiento del ardiente amarodiar de las pulsiones *humanas, demasiado humanas*, también es un paso en la dirección de la práctica de un amor incompatible con los holocaustos: con esos crímenes “inmortalizantes” de quienes solo pueden amarodiar a dioses o *como* dioses coléricos y moralizantes, porque no toleran ninguna frustración, incluyendo la de la transitoriedad del deseo y del objeto del deseo. Práctica de un amor por ende no exento del *calor* (erótico o agonal) de los lazos que impiden que los puercoespines schopenhauerianos mueran congelados⁷⁴. La historia y la crítica de los valores que el psicoanálisis enriquece nos abren vías para abandonar el laberinto de las desmentidas de una moral que nos convoca, todavía, en la hoguera del resentimiento y la venganza, o, en el otro extremo, nos promete como cura del malestar en la cultura una eternidad indiferente, solitaria y helada.

BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMIN, WALTER. *El narrador*. Madrid: Taurus, 1991.
- BLEICHMAR, SILVIA. *Vergüenza, culpa, pudor. Relaciones entre la psicopatología, la ética y la sexualidad*. Buenos Aires: Paidós, 2016.
- BORDELOIS, IVONNE. *Etimología de las pasiones*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.
- CALVINO, ITALO. *El Vizconde demediado*. Madrid: Siruela, 2017.
- COROMINAS, JOAN. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 2000.
- DERRIDA, JACQUES, Y ELISABETH ROUDINESCO. *Y mañana, qué...* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- ECO, UMBERTO. “El comienzo de la vida”. *La Nación*. Marzo 30, 2005. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/691567>
- EIBL-EIBESFELDT, IRENÄUS. *Amor y odio. Historia natural de las pautas de comportamiento elementales*. México: Siglo XXI, 1972.
- FREUD, SIGMUND. “Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud)” (1893-1895). En *Obras completas*. Vol. II. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- FREUD, SIGMUND. “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos” (1912-1913). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- FREUD, SIGMUND. “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (1915). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

74. Cfr. Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, 96.

- FREUD, SIGMUND. "Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico" (1916). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. "Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II)" (1916-1917). En *Obras completas*. Vol. XV. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. "Una dificultad del psicoanálisis" (1917). En *Obras completas*. Vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.
- FREUD, SIGMUND. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- FREUD, SIGMUND. "¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)" (1933). En *Obras completas*. Vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. "Análisis terminable e interminable" (1937). En *Obras completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. "Esquema del psicoanálisis" (1940). En *Obras completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND, Y ARNOLD ZWEIG. *Correspondencia, 1927-1939*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- GASSER, REINHARD. *Nietzsche und Freud*. Berlín/ Nueva York: De Gruyter, 1997.
- GAY, PETER. *Freud: una vida de nuestro tiempo*. Barcelona: Paidós, 2010.
- GOMÁ LANZÓN, JAVIER. *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*. Valencia: Pre-textos, 2007.
- HOMERO. *La Ilíada*. Madrid: Gredos, 1996.
- JONES, ERNEST. *Vida y obra de Sigmund Freud II. Los años de madurez, 1901-1919*. Buenos Aires: Nova, 1960.
- KLEIST, HEINRICH. *Penthesilea*. Buenos Aires: Sur, 1954.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario 7. La Ética del Psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 20. Aun (1972-1973)*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- LAPLANCHE, JEAN. *La angustia. Problemáticas I*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE. *Somos todos caníbales*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2014.
- LORENZ, KONRAD. *Sobre la agresión. El pretendido mal*. Madrid: Siglo XXI, 2015.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. "Fragmentos póstumos (1876-1878)". En *Humano, demasiado humano II*. Madrid: Akal, 2007.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2007.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza, 1994.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Humano, demasiado humano I*. Madrid: Akal, 2007.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Humano, demasiado humano II*. Madrid: Akal, 2007.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2008.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. México: Alianza, 1992.
- REIK, THEODOR. *Myth and Guilt. The Crime and Punishment of Mankind*. Nueva York: George Braziller Inc., 1957.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR. *El mundo como voluntad y representación. Complementos*. Madrid: Trotta, 2003.
- SEGATO, RITA. *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- SÉNECA, LUCIO ANNEO. *Cartas filosóficas (Epístolas morales a Lucilio)*. Barcelona: Gredos, 2010.
- SLOTERDIJK, PETER. *Ira y Tiempo. Ensayo psicopolítico*. Madrid: Siruela, 2010.

SPIELREIN, SABINA. "Destruction as Cause of Becoming". *Psychoanal. Contemp. Thought* 18 (1995): 85-118. Disponible en: <http://www.pap-web.org/>

SÜSKIND, PATRICK. *El perfume. Historia de un asesino*. Barcelona: Seix Barral, 2008.

TODOROV, TZVETAN. *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

