

El conflicto conceptual entre cultura, civilización y Estado

Kant, Nietzsche y Freud*

*Fernando García Masip***

Resumen

El conflicto entre los conceptos de *cultura* y *civilización* fue para Kant un problema categórico-moral; para Nietzsche, una cuestión de ética de lo deseable, y para el Freud del *Malestar en la cultura*, tal conflicto nunca existió: *cultura* y *civilización* son dos términos que le significan la misma cosa. Pero ¿siempre fue de este modo? Los términos propiamente dichos poseen orígenes sociolingüísticos diferenciados, y no sólo eso, también pertenecen a culturas diferentes: fueron producidos bajo circunstancias históricas y territoriales que buscaban significar experiencias propias e irreducibles. ¿Qué tiene que ver eso con la cuestión del Estado? Para los autores que revisaremos, la cultura y la civilización mantienen siempre un determinado vínculo con las prácticas de lo estatal, pudiendo ser, culturalmente hablando, un vínculo positivo o no.

Palabras clave: cultura, civilización, Estado, conflicto.

Abstract

The conflict between the concepts of culture and civilization was a problem for Kant's categorical morality, for Nietzsche, a matter of ethics than is desirable,

* Una primera versión de este trabajo se presentó en 1995 en la revista *Reflexão*, núm. 61, "Empirismo e metafísica", Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidade Católica de Campinas, Campinas, São Paulo, pp. 167-193.

** Profesor en el Departamento de Educación y Comunicación, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Xochimilco y en la Universidad Iberoamericana, <fjmasip@correo.xoc.uam.mx; fjmasip@prodigy.net.mx>.

and for Freud's Civilization and Its Discontents, that conflict never existed: culture and civilization are two terms that mean the same thing. But it was always this way? The terms themselves have distinct socio-linguistic origins. Not only that, the words belong to different cultures: the same were produced under historical and territorial circumstances mean seeking their own experiences and irreducible. What has that to do with the question of the state? For the authors review, culture and civilization always maintain a certain link with the practices of the state, may be a positive link, culturally speaking, or not.

Key words: culture, civilization, state, conflict.

La socio-génesis de los conceptos de *cultura* y *civilización*

Norbert Elias, en su obra *El proceso de la civilización*,¹ define el concepto de *civilización* como la expresión misma de la “autoconciencia de Occidente” (Elias, 1989:57). Todo aquello que la sociedad occidental moderna cree ser en los últimos tres siglos se condensa en ese concepto para diferenciarse de las sociedades más primitivas. Sin embargo, señala Elias, el concepto de civilización no tiene el mismo significado en las varias naciones europeas y en las diversas épocas históricas. Para las lenguas inglesa y francesa, el concepto expresa el orgullo por la importancia del papel de las respectivas naciones en la construcción del progreso de Occidente y de la humanidad. Ya en alemán, el término *Zivilisation* tiene un uso significante secundario, vinculado a aspectos de exterioridad o de superficialidad de la existencia humana; el concepto fuerte en alemán es el de *Kultur*.

En alemán lo que se hace es destacar las diferencias nacionales. Ya en el concepto de civilización, en contrapartida, se atenúan esas diferencias y se acentúa lo que es común a todos los hombres más allá de las fronteras nacionales o territoriales. En la utilización del concepto de *Kultur*, Elias nos asegura que la nación que así lo utiliza

¹ Citaremos la traducción mexicana aunque originalmente utilizamos la traducción portuguesa: *O processo civilizacional*, vols. 1 y 2, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1989.

lo hace porque busca, de forma reiterativa, reconstituir y consolidar su identidad nacional ya que es permanentemente sometida a la reflexión y al cuestionamiento. Como consecuencia, lo que estos conceptos ponen en juego son dos maneras diversas de explicar la experiencia espiritual y política de pueblos diferentes. Por lo mismo, el concepto de *cultura* para los alemanes contiene una tradición y una afectividad existenciales difícilmente transmisibles en pueblos que poseen otros modos de autodefinirse. Para Elias, se puede rastrear la oposición entre *Kultur* y *Zivilisation* en la Alemania del siglo XVIII. Y es el propio Kant el que constituye y define el tenor de esta oposición en el campo del pensamiento filosófico-político.

Kant, en su opúsculo *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), afirma en la séptima proposición: “Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente *cultos*. Estamos *civilizados* hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales” (Kant, 2005:44). De esas frases, Elias comenta cómo, para Kant, la civilización es sinónimo de buenas maneras. El exceso de ese cultivo civilizacional es propiamente superficial y secundario para los alemanes. Se podría hasta afirmar que es un galicismo o un manierismo afrancesado, lo que mucho le disgustaba a la clase media alemana de la época. El párrafo de Kant prosigue así: “Pero para considerarnos *moralizados* queda todavía mucho. Pues si bien la idea de moralidad forma parte de la cultura, sin embargo, la aplicación de tal idea, al restringirse a las costumbres de la honestidad y de los buenos modales externos, no deja de ser mera civilización” (Kant, 2005:44). Vemos cómo, para Kant, el concepto de civilización está ligado a un efecto de ornamentación que tiene como propósito guardar las apariencias de las buenas costumbres. Y eso no tiene nada que ver con la moralidad propiamente dicha. Se puede ser inmoral y civilizado al mismo tiempo. La moralidad es un valor eminentemente *cultural*; es decir, lo opuesto a civilización.

Lo que es importante para el espíritu alemán, en el decir de Elias, es que el concepto de *Kultur* está relacionado al concepto de *Bildung* —aunque esta identificación no esté en algún origen previo, puesto que los conceptos circulan antes del siglo XVIII pero de modo autónomo—. Posteriormente, sus usos lingüísticos se van aproximando

hasta constituir un mismo sentido significativo. A la *Bildung*, según Elias, hay que comprenderla como “formación ideal”, en el sentido de realizaciones y de concretizaciones humanas, o sea, culturales.

Es interesante notar que, para Kant, el tema de la *Bildung* aparezca también en otros lugares diferentes a los citados y comentados por Elias. La proposición séptima, a la que alude Elias, trata de cómo una *comunidad* se otorga su propia constitucionalidad, es decir, su propia “formación ideal”. Para Kant, la *Bildung* de los ciudadanos se produce después de una larga preparación interna en las comunidades particulares. Una preparación *moral*, evidentemente, y que sólo será alcanzada con una constitución que sea la expresión de la libertad moral del conjunto de los individuos. Pues bien, ese ápice de la formación moral y política de la sociedad civil es la *Kultur*, y no la civilización. La civilización, como ya lo apuntamos, es todo aquello que, para Kant, no serían más que buenos modales externos.

Pero ¿qué significa más precisamente *Kultur* para Kant? Lyotard señala que, para Kant, la cultura propiamente dicha “es la aptitud de proponerse, en general, fines” (Lyotard, 1987:131). Efectivamente en la *Crítica del juicio* (o del *discernimiento*), Kant afirma:

La producción de la aptitud de un ser racional para cualesquiera fines en general (por consiguiente, en su libertad) es la *cultura*. Por tanto, sólo la cultura puede ser el fin último que uno tiene motivo para atribuir a la naturaleza con respecto al género humano (no en su propia felicidad sobre la tierra, ni tampoco ser tan sólo el principal instrumento para instaurar orden y armonía en esa naturaleza que, al margen de él mismo, carece de razón) (Kant, 2003:419).

Para Kant, el deseo natural del ser humano de buscar la felicidad —tal como estaría postulado ya en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles—² no es la finalidad de su existencia. Aunque, aristotélicamente hablan-

² “El hecho de que el hombre feliz viva bien y que le vaya bien; pues la felicidad ha sido llamada un cierto ‘vivir bien’ y ‘bien estar’” (1098b); “La felicidad es lo mejor, lo más bello y lo más placentero” (1099a); “es razonable pensar que la felicidad es otorgada por los dioses” (1099b); “el premio y el fin de la virtud parece que es cosa divina y feliz” (1099b); “Y puesto que la felicidad es una cierta actividad del alma conforme a una virtud perfecta,

do, la cultura sea el lugar en donde se desdobra racionalmente el sentido de lo virtuoso contenido en la propia naturaleza, es en la cultura en donde la felicidad encuentra su *sentido* como naturaleza culturada, significada y conocida por los hombres. Sin esa significación, afirma Kant, se estaría en un *desierto*.

Se nota una oposición entre las ideas de *naturaleza* y de *cultura*; entre *deseo* y *moral*, hablando de forma kantiana. Efectivamente, “el hombre sólo puede ser un fin final de la creación en cuanto ser moral” (Kant, 2003:432). El deseo solamente tiene sentido si se adecua a una finalidad moral. En Kant, no existe deseo *contra natura*, sino deseo *contra cultura*. La felicidad no es la realización de los deseos (naturales); la felicidad se alcanza cuando se consigue la *moralidad*. Como consecuencia de eso, la cultura es además para Kant:

El *hombre bajo leyes morales*; esto puede valer *a priori* como algo cierto para nosotros mientras que, por el contrario, los fines de la naturaleza dentro del orden físico no pueden conocerse *a priori* en absoluto y sobre todo no puede comprenderse de ningún modo que una naturaleza pueda existir sin tales fines (Kant, 2003:435).³

Kant está insertado en el “espíritu de una época” que busca pensar y consolidar ideas fuertes sobre la cultura, la civilización y la naturaleza. En la Alemania de la época, cuenta Elias, lo que se demarca es la separación de los orígenes sociales que dan nacimiento a los conceptos de cultura y civilización. Esto es, la civilización es un concepto utilizado por la aristocracia afrancesada alemana, un término empleado por la corte para referirse a los sucesos de una camada superior de hombres occidentales europeos. Ya el concepto de cultura es el resultado de una proposición político-social contraria a la aristocracia y emanada de la clase media intelectual de Alemania. De este modo, Elias afirma que civilización se tornó en sinónimo de cortesía y cultura, de virtud auténtica.

preciso sería examinar la virtud, pues quizá de esta manera nuestra investigación sobre la felicidad sería mejor” (1102a); (Aristóteles, 2003).

³ Cursivas del autor.

En la clase media alemana, intelectualizada y universitaria, se acuñan los sentidos de *Kultur* y *Bildung* como conceptos específicamente nacionales, para oponerse a las importaciones conceptuales francesas e inglesas que dominaban en las cortes europeas. Se percibe que la creación y consolidación de esta oposición sociosemántica tiene necesidades estratégicas político-nacionalistas para una clase ascendente socialmente. El ser culto y el ser civilizado chocan en el espíritu alemán del siglo XVIII. Escribe Elias:

De un lado la superficialidad, la ceremonia, conversación banal y del otro, la interioridad, la profundidad de los sentimientos, la absorción en la lectura, la educación de la propia personalidad; es la misma oposición que se expresa en Kant en la antítesis entre cultura y civilización, pero referida a una situación social muy determinada (Elias, 1989:70).

La universidad se tornó en un “contracentro” que la clase media alemana —que no participaba de la toma de decisiones políticas de la nación— oponía a la corte. La cultura universitaria representaba lo propio del nuevo espíritu alemán en formación. Y quien dice universidad, en el correcto entender de Elias, está hablando del espacio de formación de una nueva camada de dirigentes políticos y públicos que irán tomando su lugar en el aparato de Estado. Y con ellos, irán para adentro del Estado las concepciones de cultura y de formación nacionales del espíritu del pueblo alemán.

Estas condicionantes sociogenéticas de los conceptos referidos en alemán deben de ser articuladas, de manera contradictoria, con la sociogénesis francesa de tales conceptos porque, según Elias, es de esa oposición que surgen no sólo diferencias inequívocas, sino también sutiles aproximaciones y derivaciones entre esos conceptos internacionales. En el caso de la sociogénesis del concepto de *civilisation* en Francia, el autor explica cómo la intelectualidad burguesa y los grupos dominantes de la clase media fueron incluidos, relativamente antes que en Alemania, a los círculos de la sociedad cortesana y aristocrática de Francia. De este modo, la burguesía intelectualizada francesa fue ocupando, ya en el Antiguo Régimen, lugares de destaque junto a protectores de la corte y, al mismo tiempo, junto a los

negocios del Estado. Esos grupos intelectualizados y de administradores de negocios públicos de la monarquía absoluta son los que prepararon la posibilidad de instituir un concepto fuerte de civilización; inicialmente, a mediados del siglo XVIII, según la investigación de Elias, el concepto de *civilisation* tenía, curiosamente, una connotación muy semejante a la que Kant le otorgaba. Es Mirabeau padre, el que usa, por primera vez, ese término en el sentido de ser un juego de apariencias, enmascaramiento educado de la virtud (*politesse*), ablandamiento de las costumbres de un pueblo. Escribe Elias:

Antes de la formación e imposición del término *civilisation*, los conceptos de *civilité* o de *politesse* cumplían las funciones de aquél, esto es, expresar la autoconciencia de la clase superior europea frente a otras clases consideradas como más simples o más primitivas y, al mismo tiempo, caracterizar el tipo específico de comportamiento por medio del cual la clase alta creía distinguirse de todas las personas más primitivas y más sencillas” (Elias, 1989:86).

El problema primordial en Francia no era oponer a ese concepto de civilización otro más fuerte y diferenciado –del tipo *Kultur/Zivilisation*–. La cuestión que Mirabeau padre forja, es que al concepto *débil* de *civilisation* le sea opuesto un sentido *fuerte* del propio concepto de *civilisation*. Los intelectuales franceses no reniegan del concepto pues fue producido por esa aproximación entre la burguesía y la aristocracia monárquica; tanto le pertenece a ellos como a los príncipes. El punto de oposición consiste en dotar al concepto de una fuerza de diferencia que le haga justicia a la dominación burguesa que está en vías de instituirse. Así, existe una falsa civilización y una civilización genuina y auténtica. Esa es la preocupación en curso en la Francia prerrevolucionaria.

Civilización es un concepto que ya trae en sí mismo una carga política reformista en el ámbito cultural francés de mediados del siglo XVIII. Los fisiócratas, como Quesnay y Mirabeau, ofrecen una teoría de lo social determinada por rígidas leyes análogas a las de la naturaleza. Si los gobernantes no comprenden estas leyes e insisten en determinar todo desde su posición de humanos falibles, la barbarie o la falsa civilización prevalecerán en Francia. Es con el entendimiento

y aceptación de que la economía, la política y la sociedad son el resultado de un macro-proceso regido por leyes propias que se podrá controlar el sentido de su progreso para la conquista del bienestar de la población. El absolutismo monárquico piensa aún en querer determinar los rumbos de la sociedad cuando, para los fisiócratas, esto se torna cada vez más infundamentado. Posiciones como estas van ganando adeptos en las camadas administrativas del aparato del Estado, en el seno del Antiguo Régimen. Este aparato ya se componía por innumerables funcionarios originarios de la burguesía y de la clase media. El propio Mirabeau, detalla Elias, le recomienda al monarca que siga las indicaciones del proyecto fisiócrata para evitar que el exceso de dinero circulante acabe con la industria y las artes y lance en la pobreza y en la decadencia a la *civilisation*.

Pero la *civilisation*, en este segundo caso, es la auténtica civilización. La civilización que se opone a la barbarie y a la falsa civilización de las buenas costumbres y modales. Por otro lado, el concepto también adquiere otro sentido más profundo. Es que la civilización se torna en un proceso que debe de ser secundado y proseguido por la obra sociopolítica. Ese proceso de civilizar se torna, para el proyecto reformista, en un civilizar ampliado: se debe de civilizar, consecuentemente, también el Estado, la constitución, la educación, la propia población en general.

Para la “cultura” francesa, el concepto de *civilisation* tomará, poco a poco, una tonalidad *universalista*. Si en el discurso de la Revolución Francesa el concepto no fue importante, como lo había sido en los años prerrevolucionarios, después de enfriada la revolución y con la burguesía en el poder político del Estado, se retoma el concepto articulador del discurso expansionista y colonialista del Imperio. Napoleón iniciará su campaña en Egipto en 1798, lanzando a sus soldados a la conquista de otros territorios en nombre de la *civilisation*. En resumen, Elias nos dice: “El concepto francés de *civilisation* refleja el destino social específico de la burguesía francesa en idéntica medida a cómo el concepto de ‘cultura’ refleja el de la alemana” (Elias, 1989:95).⁴

⁴ En la traducción portuguesa se deja el original *Kultur* para caracterizar la problemática oposición sociolingüística en cuestión; por otro lado, no se entienden las comillas utilizadas por la traducción mexicana en la palabra “cultura”.

La *civilisation* se torna un instrumento conceptual universalizado por la burguesía francesa que se opone al sentido particular y propio de *Kultur* que la burguesía alemana le imprime. De cualquier forma, los alemanes no harán muchas concesiones al concepto de civilización. Si en Kant era equivalente a valores no-morales, valores no-auténticos, en Nietzsche sucederá algo muy semejante, pero en Freud esa dicotomía y esa oposición desaparecerán definitivamente, como se verá más adelante.

Nietzsche: la cultura contra la civilización

Dejamos de lado el análisis sociogenético de Elias, pero sin dejar de utilizar sus aclaraciones. Nos sumergiremos ahora en el sentido de lo que esos dos conceptos significan para el pensamiento de Nietzsche y Freud y, además, con la espinosa cuestión del Estado. De ese modo, afirmamos que trabajar con Nietzsche se justifica porque, como veremos, existe una relación teórica explícita entre Estado, cultura y civilización. Ya en el caso de Freud, es un poco más difícil de obtenerse esa relación; aunque en su ensayo *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* (1915) ya exista esa discusión, la idea de Estado queda un tanto en la sombra por razones que esperamos aclarar.

Paul-Laurent Assoun, en su libro *Freud y Nietzsche*,⁵ afirma que, para estos pensadores, la civilización no solamente está enferma, sino que ella es la propia enfermedad en la medida en que se tornó un obstáculo para la satisfacción de las pulsiones. Sin embargo, para Nietzsche, *Zivilisation* y *Kultur* son términos opuestos; así se inscribe en la tradición alemana que sostiene esa oposición desde el siglo XVIII.

⁵ Nos referimos al segundo capítulo del libro tercero de esta obra, intitulado “Cultura y civilización”. “Podemos ahora aprender la fisionomía diferencial de la *Kultur*, según la función asignada a cada una de las grandes producciones. Si bien la religión es para Nietzsche y para Freud el lugar de una ilusión, el porvenir de la civilización consiste en ‘superarla’ de dos maneras muy diferentes: para Nietzsche, siguiendo el camino de la buena y dulce ilusión prodigada por el arte, para Freud confiando en la ciencia que, sin duda alguna, es la parte menos ilusoria del hombre, cuando Nietzsche ve en ella una ilusión moderna” (Assoun, 1984:235).

En el caso de Freud, a pesar de que esta oposición parezca existir en los mismos moldes de esa tradición, los susodichos conceptos se fundirán, prevaleciendo el de cultura. Cultura y civilización serán la misma cosa para el Freud de *El malestar en la cultura*, y el concepto de cultura asimilará enteramente el de civilización. Para Nietzsche, la civilización es una enfermedad, pero la cultura no. Escribe en *La voluntad de poder*:

Los puntos culminantes de la cultura y de la civilización están separados uno del otro: no debemos dejarnos inducir a error sobre los profundos antagonismos de la cultura y de la civilización. Los grandes momentos de la cultura fueron siempre, moralmente hablando, épocas de profusión y de corrupción; y, a la inversa, fueron las épocas de domesticación voluntaria y obligada del hombre (“civilización”), épocas de intolerancia para las naturalezas más espirituales y más osadas. La civilización quiere alguna cosa diferente a lo que quiere la cultura: quizá algo contrario (Nietzsche, 2001:111).

Para Nietzsche, en el decir de Assoun, los momentos culminantes de la cultura fueron la Antigüedad griega y el Renacimiento italiano. Los espíritus, en esas épocas, producen profusamente y la corrupción se refiere a la empresa de liberación de las amarras morales y de la civilización. Estos últimos son índices de la domesticación del espíritu. La *Zivilisation* es la enfermedad del espíritu humano. La *Kultur*, su cura. Entre las instituciones que representan la dolencia civilizacional está el Estado. Nietzsche afirma en *El crepúsculo de los ídolos* que

La cultura y el Estado, no nos engañemos sobre este punto, son antagonistas: *Estado cultural* es simplemente una idea moderna. El uno vive de la otra. Todas las grandes épocas de la cultura son tiempos de decadencia política; lo que es grande en el sentido de la cultura fue impolítico, incluso antipolítico (Nietzsche, 1982:54).

El Estado es concebido, de este modo, como una obra de civilización política contraria a la cultura. Cuando el Estado se apodera de

los procesos culturales, cuando los politiza, se entra en una fase de decadencia de la *Kultur*. La fase de la civilización —el Estado en este caso— es, para Nietzsche, un momento apolíneo del espíritu humano: “Tal es el primer efecto de la tragedia dionisiaca cuando el Estado y la sociedad —todos los fosos que separan a los hombres— dejan el lugar al todo-potente sentimiento de unidad que reconduce el ser al seno de la naturaleza” (Nietzsche, 1979:51).⁶ Lo apolíneo es la *fuerza* que crea esos fosos, esas separaciones entre los hombres. Y la forma más apolínea del Estado en la época de la Antigüedad griega está representada por el espíritu dórico que también, además, crea un arte horrible según Nietzsche (Bataille, 1986).⁷

La oposición entre cultura y Estado es un lastre de la tesis de Burckhardt, la cual Nietzsche incorporó desde su lectura de *La cultura del Renacimiento italiano* (1860). Giorgio Colli comenta al respecto que, para Nietzsche, esa oposición de dos *fuerzas* es siempre una lucha en donde el Estado está del lado de la civilización y contra la cultura:

La ciencia griega no alcanzó un gran desarrollo tecnológico porque no quiso alcanzarlo. Con el silencio la ciencia asusta al Estado y es respetada. El Estado solamente puede vivir, luchar y fortalecerse con los medios ofrecidos por la cultura: es alguna cosa que él sabe perfectamente (Colli, 1978:39).

Así, se puede comprender cómo la cultura puede vivir sin el Estado pero también comprendemos cómo el Estado no puede vivir sin la cultura. Éste transforma la cultura en síntoma de civilización, guiándola y aceptándola sólo en los modelos, las normas y las necesidades estatales. Colli se refiere a aquel postulado de Nietzsche sobre el Estado cultural, que solamente es realizable en el *suelo* epistémico-

⁶ Traducción propia.

⁷ Bataille señala la tendenciosa utilización que hicieron los nazis de la obra de Nietzsche. Nada más antinietzscheano que el Tercer Reich: “El impulso inicial de Nietzsche procede de su admiración por los griegos, los hombres intelectualmente mejor acogidos de todos los tiempos. Todo se subordina en el espíritu de Nietzsche a la cultura, mientras que en el Tercer Reich, la reducida cultura tiene por finalidad la fuerza militar” (Bataille, 1986:207).

político de la modernidad. Pero Colli se refiere además, al hecho de que en cualquier época de la cultura, la presencia del Estado “tolera” a la cultura, en la medida en que ésta sea institucionalizada según prácticas estatales. En el caso contrario, cuando el Estado se debilita, cuando el suelo epistémico-político no otorga las condiciones para que el Estado haga de la ciencia su aliada incondicional —es el caso de la Antigüedad griega y del Renacimiento italiano—, los choques entre las esferas de la cultura y la civilización se instituyen, o como respeto a la cultura por parte del Estado, o bien como represión a aquélla por parte de éste (como tantos ejemplos existentes en la historia en general).

Para Kant, como ya lo analizamos, la *Kultur* se opone a la *Zivilisation* y, al mismo tiempo, a la *Natur*, asimilándola en una moralidad teleológica. En el caso de Nietzsche, y en franca oposición a la postura kantiana, la propuesta que va ofrecer “intempestivamente” es la de una ética como *Filosofía de lo deseable*. Precisamente en *La voluntad de poder*, Nietzsche propone la crítica al “deber ser” kantiano: “Debiera ser de otra manera, ‘debiera llegar a ser de otra manera’: en tal caso, el descontento sería el fondo de la ética” (Nietzsche, 2001:238). Nietzsche se pregunta por el *deseo* implícito que existe en ese descontento y por qué impulsa, críticamente, a proponerse siempre un *debería ser*. Ese deseo, afirma él al final del párrafo citado, es el deseo de dominar el Universo. La búsqueda de un *deber ser* es la búsqueda de una universalización moral de la vida de los hombres: “Aquí se expresa una necesidad que pide que nuestro humano *bienestar* corresponda al plan del Universo” (Nietzsche, 2001:239). La ética es una filosofía de lo deseable. El deseo no es ningún objeto de conocimiento que se torna adecuado a la vida del hombre cuanto de su *moralización*. Es decir, cuanto de su *universalización*. *Afirmar el deseo como es y no como debería ser*, tal es la propuesta nietzscheana.

Afirmar lo que es, tal como es, resulta algo infinitamente más serio, más elevado que cualquier “debiera ser así”, [...] pedir que alguna cosa sea de otro modo que como es, equivale a pedir que *todo* sea de una otra manera, puesto que supone una crítica del todo. Pero ¡la vida misma constituye semejante deseo! (Nietzsche, 2001:239).

En síntesis, Nietzsche establece, pues, una oposición entre los poderes de la cultura y los de la civilización, y ve en el Estado la forma institucional política de la civilización, de la moralidad social, de la universalidad del deber ser. Nietzsche nos ayudará a pensar, en el próximo y último punto, a trazar una estrategia comparativa con la postura de Freud respecto de la tríada conceptual que nos ocupa: cultura, civilización y Estado.

Freud: la cultura lo mismo que la civilización

Freud sigue un recorrido diferente al de Nietzsche. Su abordaje de la tríada conceptual comparte cuestiones, pero se distancia en muchos casos. Inscrito en la tradición cultural alemana, Freud también va a optar por el concepto de *Kultur* para fundamentar su postura. El texto freudiano que, de alguna manera, inauguró de una forma más organizada la problemática de la cultura fue *La moral sexual "cultural" y nerviosidad moderna* (1908).⁸ En ese ensayo Freud opondrá, por primera vez de modo articulado, la cultura a la sexualidad.⁹ La frase capital del escrito es "En términos universales, nuestra cultura se edifica sobre la sofocación de pulsiones" (Freud, 2003b:167-168).¹⁰

⁸ En la traducción inglesa de Strachey y en la brasileña, que es una traducción de aquélla, el término que se utiliza es el de *civilizatoria* en lugar de *cultural*. Evidentemente que las cursivas de Freud se refieren al hecho del cómo una moral sexual puede llegar a ser cultural, en el sentido de represiva. El conflicto entre sexualidad y cultura se empieza a esbozar.

⁹ Assoun, que en cierto sentido retoma los comentarios de Strachey en *Freud y Nietzsche*, (1983:218), relata en una nota a pie de página que fue en una correspondencia con Fliess de 1897 donde aparece por primera vez una alusión a esa oposición. Freud escribe que "de este modo el incesto es antisocial y la cultura consiste en una progresiva renuncia a éste". También podemos decir un poco más tarde, en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), que Freud ya daba un paso importante en el mismo sentido cuando proponía la hipótesis de que "En virtud del vínculo de oposición existente entre la cultura y el libre desarrollo de la sexualidad..." (Freud, 2003a:221).

¹⁰ En el original: "Unsere Kultur ist ganz allgemein auf der Unterdrückung von Trieben aufgebaut", Fischer Taschenbuch Verlag, Fráncfort, 1982. *Unterdrückung* da mucho más la idea de represión, de eliminación, de supresión. "Ahogamiento" es el sentido que el traductor quiere conservar literalmente con la palabra *sofocación*. La idea de "coerción" utilizada

La vida pulsional y, específicamente, la denominada pulsión sexual entra en una articulación contradictoria y de oposición con el mundo de la cultura.

El problema para Freud, en esa época de su trayectoria clínica e intelectual, es el de evaluar cuáles son los beneficios y los perjuicios que la existencia de esa represión, producto de la cultura, le provocan al individuo moderno. El riesgo es el empobrecimiento gradual de la vida sexual; por otro lado, el riesgo es el advenimiento de la neurosis y la perversión. Pero Freud nos deja ver, a pesar de lamentarse, la necesidad de la contención de las pulsiones sexuales, su represión propiamente dicha; la energía de la contención será reaprovechada para usos más sublimados que la sociedad requerirá en su caminar cultural. Sin represión cultural no hay “civilización” humana, aunque eso le cueste un alto precio a la vida sexual.

Curiosamente, para Freud, la neurosis y su incremento en los individuos que componen la sociedad moderna es un indicador del *fracaso* de la propia acción cultural. La neurosis “preserva”, como en un estado de crisálida, las pulsiones reprimidas. No deja transformarlas por la acción sublimatoria, que es el único modo aceptado por la propia cultura para ella ser lo que es. El exceso de represión no hace más que reforzar y mantener esas pulsiones que deberían ser desmontadas y reconducidas por la labor cultural de la civilización moderna. Esos son, pues, los riesgos.

Entonces, lo que se ve de inicio en las preocupaciones freudianas es la constitución de la oposición entre la *Kultur* y la *Natur*. Entenderemos por *Natur* la propia naturaleza pulsional de los individuos. Pero también entenderemos que en Freud se prolonga una polémica mucho más profunda de la cultura filosófica y científica alemanas del siglo XIX, y que oponía, precisamente, la cultura y la naturaleza.

Si, para Nietzsche, la cultura en oposición a la civilización recoge lo que hay de mejor en lo humano evitando caer en un naturalismo, para Freud la cultura es lo que se opone a la *naturaleza* humanizada. Pocos años después, Freud retoma ese tema en el artículo *Sobre la*

en la traducción de Aguilar está muy lejana de la significación de ahogo que la cultura ejerce sobre las pulsiones.

más generalizada degradación de la vida amorosa (1912), siendo del mismo periodo de reflexión su polémico libro *Tótem y tabú* (1912-1913). En ese artículo, repite la oposición entre pulsión sexual y cultura. Escribe: “Por todo ello, acaso habría que admitir la idea de que en modo alguno es posible avenir las exigencias de la sexualidad con los requerimientos de la cultura” (Freud, 2003b:183).¹¹ La única “solución” posible de este conflicto, en el entendimiento freudiano, es que las pulsiones sexuales no satisfechas deriven de forma sublimatoria hacia la obra de la cultura. En la cultura y a favor de la cultura es donde el hombre moderno, paradójicamente insatisfecho sexualmente, podrá encontrar el modo de satisfacer esas pulsiones. Así, en esa radical oposición, lo que debe llevar la mejor parte es la cultura contra los impulsos sexuales “naturales”; por lo tanto, y diferente de Nietzsche que proponía la *Kultur* como aliada de la *Natur* contra la civilización. En Freud, las tendencias pulsionales que derivan en la cultura se incluyen en el torrente de la civilización humanizante.

En *Tótem y tabú*, Freud tratará de reconducir esa oposición hacia una primera articulación no contradictoria. Apoyándose en las tesis de Haeckel y de Darwin, según las cuales la ontogénesis sería una breve e imperfecta recapitulación de la filogénesis, Freud va a justificar el hecho de que el sujeto individual moderno, y en especial aquel afectado por la neurosis, condense en su ser individuado toda la experiencia de la cultura humana desde su prehistoria.¹² Esto significa que el neurótico sometido al examen analítico permite aclarar, tal y como afirma Assoun, desde los orígenes “naturales” del ser prehistórico y de su periplo civilizatorio hasta nuestra época. Lo que en

¹¹ Y la frase continúa, un tanto apocalípticamente así: “y serían inevitables la renuncia y el padecimiento, así como, en un lejano futuro, el peligro de extinción del género humano a consecuencia del desarrollo cultural” (183).

¹² Este tema de la *recapitulación* ya estaba presente en Freud en obras tales como la propia *Interpretación de los sueños* (1900) y en los *Tres ensayos para una teoría sexual* (1905). Véase, entre otros, Ritvo (1992), en especial el capítulo 5: “A Ontogenia recapitula a Filogenia”, pp. 102-131. También véase Paul-Laurent Assoun (1983), en especial el último capítulo: “Da conformidade das linguagens ao inédito do objeto”, pp. 213-243; y “O referente neodarwinista. Freud e Haeckel”.

resumen *Tótem y tabú* propone es que la historia del conflicto entre la *Natur* y la *Kultur* se encuentra grabada, registrada, en cada ser humano individual; y que en el neurótico tal conflicto es más “fácil” de ser detectado porque él es una muestra viva de ese conflicto en sus momentos y expresiones más primitivos. De esa forma, la naturaleza y la cultura encuentran una manera distinta de articularse en la teoría “etnológica” de Freud. Él escribe:

[...] las neurosis son formaciones asociales; procuran lograr con medios privados lo que en la sociedad surgió por el trabajo colectivo. Con el análisis pulsional de las neurosis uno averigua que en ellas las fuerzas pulsionales de origen sexual (*Triebkräfte sexueller*) ejercen el influjo (*Einfluss*) determinante, mientras que en las formaciones correspondientes de la cultura (*Kulturbildungen*) reposan sobre pulsiones sociales, surgidas de la unión (*Vereinigung*) de componentes egoístas y eróticos (Freud, 2003c:78).¹³

El concepto de *formaciones culturales* es el primero que llama nuestra atención; es utilizado por Freud exactamente en aquel sentido al que Elias se refería para la definición de *Kultur* por la clase media intelectual alemana del siglo XVIII, y ligado íntimamente al concepto de *Bildung*. Es decir, la cultura es el resultado de “configuraciones” (*Bildungen*) pulsionales sociales. En el caso que Elias narraba, las *Bildungen* de la referida intelectualidad alemana eran el resultado de un trabajo sobre el espíritu, hecho a partir del enriquecimiento interior y de la personalidad del individuo por medio de libros, ciencia, filosofía, religión, arte, reflexión personal. Pero la neurosis, en el caso de Freud, se origina en fuerzas pulsionales de naturaleza sexual que se oponen a estas configuraciones culturales de incremento y desarrollo del espíritu humano. En esta operación conceptual, vemos la oposición más claramente esbozada entre naturaleza y cultura: pulsiones sexuales (naturales) contra configuraciones pulsionales sociales

¹³ El traductor separa “formaciones” de “culturales” e inserta el “correspondientes”, lo que deshace parcialmente la idea que Freud está queriendo plasmar resultante de una tradición conceptual que ya hemos podido rastrear más arriba.

(culturales).¹⁴ Más que una tragedia a la griega, Freud nos cuenta el drama del hombre moderno, mediano e individual.

Ese es el drama historiado individualmente y que recapitula el desarrollo de la civilización humana (aunque suene a tautología). Las cuestiones centrales que Freud trata en *Tótem y tabú* sobre la horda primitiva y el asesinato del padre originario no serán tratadas aquí. Nos saltaremos también, por ahora, las *Consideraciones contemporáneas sobre la guerra y la muerte* (1915), porque es un ensayo con el que cerraremos el nuestro y por los motivos que expondremos en su momento. Por eso queremos pasar directamente a *El porvenir de una ilusión* (1927) y a *El malestar en la cultura* (1930), en los cuales el conflicto entre naturaleza y cultura se aclara definitivamente en el pensamiento de Freud.

En *El porvenir de una ilusión*, Freud afirma, taxativamente, casi en el inicio de su trabajo que

La cultura humana (*menschliche Kultur*) –me refiero a todo aquello en lo cual la vida humana se ha elevado por encima de sus condiciones animales y se distingue de la vida animal (y omito diferenciar entre cultura y civilización) (*und ich verschmahe es, Kultur und Zivilisation zu trennen*)– muestra al observador según es notorio, dos aspectos (Freud, 2003d:5-6).

Antes de proseguir con el conflicto entre los dos conceptos de nuestra discusión, paremos un poco para pensar en torno de la identidad que Freud establece entre *Kultur* y *Zivilisation*. Al buscar tal identidad, acaba con las oposiciones propias de la cultura alemana del siglo XVIII y prolongadas en el siglo XIX, tales y como las encontramos aún en Nietzsche. Si la civilización y la cultura eran conceptos opuestos en Kant, privilegiándose la cultura como práctica moral profunda y, al mismo tiempo, despreciándose la civilización al ser un artificio social superficial; si en Nietzsche esta oposición fundamen-

¹⁴ En ese periodo del desarrollo de la teoría de las pulsiones, Freud todavía pensaba en una oposición entre *pulsiones del yo* y *pulsiones sexuales*. Solamente después de escribir “Más allá del principio del placer” (1920), postulará su nueva y definitiva oposición conceptual: *pulsión de vida* (erótica) contra *pulsión de muerte*.

taba también la cultura como el punto fuerte del espíritu dionisiaco-natural frente a la obra de la civilización apolíneo-estatal, en Freud, esta oposición es de *desdeñarse* (*Verschmahen*); es irrelevante incluso, inexistente podríamos agregar. El término fuerte que Freud utiliza en su obra es *Kultur*, propia y exclusivamente. Ya no está más preocupado con la tradición que lo precede, de oposición a la *Zivilisation*. En el imaginario conceptual freudiano tal oposición es irrelevante, lo cual también acarreará que algunas cuestiones, tales como las ligadas al problema del Estado, sean resueltas de forma diferente a la de los otros pensadores.

Creemos que la afiliación freudiana a la oposición *Kultur* contra *Natur* es más fuerte en su concepción debido al surgimiento, en el siglo XIX en Alemania, de una fuerte reacción contra las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) que defienden el concepto de naturaleza como centro epistemológico de toda ciencia. La reacción proviene de la reciente institución de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), principalmente de una cierta hermenéutica histórica que postula la crítica del concepto de naturaleza como metafísico y que imposibilita respuestas en el ámbito propiamente cultural.

Por lo mismo es curioso que Freud opte por inscribir el psicoanálisis en el campo epistémico de las ciencias de la naturaleza. Tal y como afirma Assoun (1983),¹⁵ esa opción es clara y contundente desde el *Proyecto para una psicología científica* (1895). Y es curioso, porque Freud dará su apoyo a una teoría de la cultura y hará sus críticas a la cultura, desde esa opción epistemológica. Pero, como veremos un poco más adelante, Freud es más ambiguo con relación a eso de lo que parece a primera vista. Volvamos a la continuación de la cita de *El porvenir de una ilusión*. Freud continúa su tesis diciendo que la cultura humana tiene dos aspectos que deben de ser llevados en consideración. Primeramente, la cultura comprende todo el saber y el poder conquistados por los seres humanos para dominar las fuerzas de la naturaleza y extraer de ésta los bienes naturales para satisfacer sus necesidades materiales. En segundo lugar, la cultura es el conjunto

¹⁵ Capítulo I de la primera parte: "O fundamento monista".

de las organizaciones necesarias a la reglamentación de las relaciones de las personas entre sí y, específicamente, a la distribución de esos bienes naturales obtenidos. Los dos aspectos están íntimamente ligados pues los bienes naturales satisfacen pulsiones instintivas humanas, y un sujeto, considerado individualmente, puede transformarse en un bien natural para otro o en un bien natural sexual, por ejemplo. Así, la cultura es todo lo que nos eleva (*Erheben*) por sobre las condiciones animales; en segundo lugar, es el saber y el poder que esta elevación le da a los humanos –y por medio de los cuales éstos continúan elevándose–, y en tercer lugar, la cultura es la organización social que los humanos se dieron para mantener esa elevación garantizada.

Vemos cómo la lucha conceptual se concentra ahora no más en el binomio *Kultur/Zivilisation* –pues con la ayuda de Freud el concepto de civilización es noqueado definitivamente a favor del de cultura–, sino en el binomio *Kultur/Natur*. La cultura es todo aquello que expresa lo propiamente humano, en el sentido de una obra que lo diferencia elevándolo por encima de las otras especies. Esta imagen de trascendencia y de jerarquía de la cultura es elocuente. La cultura no es imaginada como una prolongación, una transformación o una diferenciación simplemente de grado (tantas otras imágenes o metáforas estarían contenidas también en estas otras opciones conceptuales); ella es imaginada bien adentro del espíritu iluminista de la ciencia moderna: como dueña y señora del mundo que tiene por misión elevarse y controlar la naturaleza insondable.

La naturaleza, de esa forma puesta, se torna un ente peligroso –por ser salvaje– que, por lo mismo, debe ser domesticado, es decir, culturado.¹⁶ En *El porvenir de una ilusión*, Freud desmonta los mecanismos psíquicos y culturales que aseguran la creación de *ilusiones* con las cuales los hombres tratan de esconder la verdadera naturaleza de las cosas. Aunque creemos que la cuestión es, más bien, la de saber hasta qué punto la propia idea de naturaleza no es otra ilusión que opera para llenar el vacío conceptual de fenómenos que, en verdad, son gobernados mucho más por metáforas paranoicas que por el

¹⁶ “Salvaje” es utilizado en el sentido conceptual del siglo XIX, equivalente a “desconocido”, “incontrolado”, sin embargo, también “originario”.

“rigor científico”. Si la ilusión, tal y como Freud la conceptualiza, se caracteriza por el hecho de ser derivada de deseos que se bastan a sí mismos, sin ninguna comprobación por medio de la experiencia, ¿qué nos garantiza que esa idea de la naturaleza, como dice Rosset (1989),¹⁷ no sea más que un deseo de pertenecer a un principio trascendente o de oponerse —como contradeseo— a ese principio trascendente utilizando otro principio de la misma especie que sencillamente se le *oponga*?¹⁸

Con base en estas aclaraciones, no es de sorprender, entonces, que Freud inscriba su ciencia, el psicoanálisis, en el territorio de las ciencias de la naturaleza. No es de sorprender que él crea que esa naturaleza exista como naturaleza pulsional, o instintiva, contra la cual la cultura se va a tener que oponer. Entonces, para el psicoanálisis, se debe estudiar esa naturaleza porque es el principio del existente psíquico. Claro que, para Freud al menos, el psicoanálisis no es una ciencia natural en los mismos términos que las que así se denominan. Él lo considera una ciencia especial (*Spezialwissenschaft*). O sea, Freud no deja de utilizar el rigor metodológico y la base científica de las ciencias naturales, pero sin hacer depender la teoría, el método y la técnica psicoanalíticas, de los objetos epistémicos de las ciencias naturales. Su objeto epistémico es especial porque es el *inconsciente* una especie de reserva natural de las pulsiones. Un inconsciente pleno de pulsiones naturalizadas, dentro del cual, y con el desarrollo y avances teóricos del psicoanálisis, Freud opondrá tesis dinámicas y económicas: las pulsiones del *yo* contra las pulsiones sexuales; el *ello* contra el cual se posicionan el *yo* y el *super-yo*; la oposición entre pulsión de vida y pulsión de muerte, etcétera.

¹⁷ “La idea de naturaleza nunca fue pensada, sino solamente opuesta a una cierta cantidad de hechos, actitudes y acontecimientos que hieren la sensibilidad de algunos hombres” (23). Traducción propia.

¹⁸ “Cualesquiera que sean la fuerza y el alcance atribuidos a la palabra ‘naturaleza’ en las diversas épocas de la historia occidental, en cada momento esta palabra contiene una interpretación del ente en su totalidad, incluso donde, aparentemente, sólo es entendida como noción antitética. En todas esas distinciones (Naturaleza-Sobrenaturaleza, Naturaleza-Arte, Naturaleza-Historia, Naturaleza-Espíritu), la naturaleza no es únicamente signo de oposición, sino que es propiamente primera porque siempre, y primordialmente, es por oposición a la *naturaleza* que las distinciones son hechas; por consiguiente, lo que de ella se distingue recibe su determinación *a partir* de ella” (Heidegger, *apud*. Rosset, 1989:19).

No se puede afirmar que Freud no tenga comprobación, basada en su experiencia clínica, de que sus conceptos *funcionan*, por el contrario: ¡funcionan! Neuróticos se curan. Pero la dinámica pulsativa continúa siendo una naturaleza “primitiva”¹⁹ que debe ser entendida y explicada racionalmente, comprendidos evidentemente a sus representantes desearse tornados conscientes, y aun los inconscientes. Una naturaleza primitiva probablemente transformable, con éxito o no, por la obra cultural pero, y siempre, presente como principio naturado *contra* el cual la cultura se posiciona. Encontramos esta postura más claramente expresada en *El malestar en la cultura*:

Bástenos, pues, con repetir (Freud se refiere al *Porvenir de una ilusión*) que la palabra “cultura” designa toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres (Freud, 2003e:88.)

En ese ensayo, y como desdoblamiento de esta cita, Freud se pregunta por qué los seres humanos civilizados tienen tan grande hostilidad a las obras de la cultura y a la cultura misma. Concluye que eso se debe a las constricciones que ésta ejerce sobre la vida de las pulsiones. Pero no hay otra forma, apunta Freud; el precio que se paga culturalmente es el de restringir y frustrar gran parte de nuestra vida pulsional para que la convivencia social pueda existir con un mínimo de condiciones racionales.

La imagen que prima en el texto freudiano es la de una naturaleza peligrosa –por desconocida– y en eso se inscribe, sin duda, la tradición del pensamiento ilustrado moderno. La naturaleza amenaza no solamente nuestra convivencia cultural, sino también nuestro ser individual, aunque paradójicamente lo más *propio* en el hombre sea su naturaleza individuada. Consecuentemente, nosotros interpretamos que, para Freud, la naturaleza sólo tiene valor cuando es conocida, en tanto objeto de conocimiento, permitiendo de este modo ejercer

¹⁹ Noción de Freud.

ciertos *controles* sobre ella. Pero ¿la cultura necesita dar protección (*Schutz*) al hombre *contra* qué de la naturaleza? ¿Contra los imperativos instintivos? Al parecer, la idea de naturaleza en Freud es la de una *amenaza* permanente, y recurrente, en la medida en que no le sean develados los sentidos ocultos de sus *fuerzas*.²⁰

Por otro lado, la *Kultur* debe proteger al hombre, pero Freud está consciente de que esa protección exige enormes sacrificios al placer y a la satisfacción instintiva. De ahí que, para disminuir el malestar, se deban encontrar soluciones intermeditarias en donde la cultura no desaparezca bajo la fuerza de la naturaleza, pero también donde la naturaleza sea contenida y transformada enérgica y racionalmente por la fuerza de la cultura. Como dice Assoun (1984:220), el problema freudiano es el de evaluar la ecuación cultivo-pulsional siguiente: frustración / reducción = privación (*Versagung / Einrichtung = Entbeherung*). Ya se sabe que para Freud un monismo epistemológico es imposible en la sustentación de su teoría. Por ello, los problemas levantados por él tenderán siempre a resolverse en dualismos de fuerzas que entran o no en conflicto. En el caso que estamos analizando, ese conflicto existe pues la frustración de la pulsión se hace necesaria para que la cultura exista. O, dicho de otro modo, la cultura existe porque frustra las pulsiones. La cuestión freudiana es la de saber hasta qué punto esa reducción de la expresión pulsional se torna en una *privación* propiamente, lo que según la evaluación de Freud se puede constatar en el caso de las neurosis. ¿Cómo encontrar un *mesón* (un *justo medio* como proponía Aristóteles en su ética) que articule ambas posibilidades de modo que ni la naturaleza ni la cultura (ni una ni otro, *ne-uter*, neutro) determinen de forma absoluta el sentido de la existencia humana? La posible respuesta tentativa a ese desafío parece ser, en *El malestar en la cultura*, no tanto la búsqueda de un equilibrio homeostático de esas dos fuerzas, sino el control de uno de los aspectos de la propia naturaleza pulsional: la *pulsión de muerte*.

²⁰ Cuando Freud habla de naturaleza no está solamente postulando un espacio lógico de oposición a la cultura, como una *no-cultura*, por ejemplo. Para él, la vida pulsional inconsciente es el modo *naturado* como se expresan las fuerzas de la naturaleza en el individuo humano.

La naturaleza pulsional también está constituida en Freud por dos fuerzas: la pulsión de vida (erótica) y la pulsión de muerte (destrucción). Lo que la cultura hace es tratar de limitar la expresión representativa de la pulsión de muerte, los instintos agresivos: esa coerción, sin embargo, arrastra de paso la pulsión erótica. El problema principal para Freud, en nuestra interpretación, será el cómo diseñar una *alianza* entre la *Kultur* y la pulsión erótica de tal modo que esta última contribuya erotizando la obra cultural, y así satisfacerse también: eros y cultura *contra* la muerte y la destrucción. De este modo, Freud parte el monismo de la idea de naturaleza –sin tener que renunciar a esa idea– y establece una nueva axiología epistemológica: naturaleza negativa = pulsión de muerte / Naturaleza positiva = culturada. ¿Cuál es el destino posible y real de esa alianza? Freud no tiene certeza:

He aquí, a mi entender, la cuestión decisiva para el destino de la especie humana: si su desarrollo cultural logrará, y en caso afirmativo en qué medida, dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y de autoaniquilamiento (Freud, 2003e:140).

La última cuestión que nos falta resolver, entonces, es cómo para Freud se articula el tema del Estado con relación a los binomios estudiados: *cultural/civilización*, *cultural/naturaleza*, *naturaleza culturada/naturaleza destructiva*. Contrariamente a Nietzsche, el Estado no es el aliado o el producto de la *Zivilisation* contra la *Kultur*. Para Freud, el Estado es una de las instituciones de la cultura, luego, está en la órbita de las fuerzas que deben de proteger al hombre contra la naturaleza. Si bien el Estado es una institución cultural, tal como Freud la analiza en *Consideraciones contemporáneas sobre la guerra y la muerte*, entonces no cumple correctamente con su tarea de civilizar. El Estado se ha tornado el monopolista del ejercicio de la violencia, de tal modo, dice Freud, que pasa a exigir del individuo, tanto en los tiempos de guerra como en los de paz, sacrificios que no obtienen una compensación adecuada por parte del mismo Estado. Éste se aleja de su verdadero y correcto camino cultural pues solamente exige de los individuos y no cumple con aquello que exige de sus ciudadanos.

Así, en esa primera tentativa de elaborar el tema del Estado, Freud nos mostrará que, dentro de la propia cultura, existen instituciones que chocan con el proyecto universal de la civilización humana, o de la cultura humana para continuar con el léxico freudiano. En nuestra interpretación, el Estado crea otro tipo de alianza, diferente de la de *Eros y Kultur* que Freud propone; una alianza con aquellas fuerzas que la cultura trata precisamente de cohibir: la pulsión de muerte y sus representantes, el instinto de agresión y de destrucción. La desviación de la función cultural del Estado, que sería la de proteger al hombre contra el poder de la naturaleza, parece sostenido por esa nueva alianza, moderna agregaríamos, que se hace entre las prácticas estatales y la pulsión de muerte. No nos parece que Freud quiera, por ese motivo, justificar la extinción del Estado o sugerir la toma del poder del Estado para transformarlo. Lo que Freud hace es, en primer lugar, ejercer la crítica a uno de los objetos políticamente centrales de toda crítica iluminista moderna: el Estado. Pero, como todo buen iluminista, no pregona su desaparición sino su reconducción por los caminos de la razón; este será el tema central de la carta respuesta que le manda a la pregunta formulada por Einstein: *¿Por qué la Guerra?* (1932).²¹

De tenor iluminista, Freud opondrá a las razones de Estado la razón de la ciencia. Y en el proyecto freudiano, esta última es la única capaz de operar esa reconducción del Estado por el camino de la obra propiamente cultural. Aunque desafortunadamente no existan claros indicios de esto, sería como si Freud buscara una vía para tratar de *desfusionar* la pulsión de muerte de la institución del Estado, y así poder reestablecer la *alianza cultural-pusional* correcta entre el *Eros* y el Estado. De cualquier modo, el Estado debe trabajar a favor del proyecto cultural universalista de la especie humana. El desencanto de Freud para con esas desviaciones es una señal operativa de un

²¹ “¿Cuánto tiempo tendremos que esperar hasta que los otros se vuelvan pacifistas? No es posible decirlo, pero acaso no sea una esperanza utópica que el influjo de esos factores, el de la actitud cultural y el de la justificada angustia ante los efectos de una guerra futura, haya de poner fin a las guerras en una época no lejana. Por qué caminos o rodeos, eso no podemos colegirlo. Entretanto tenemos derecho a decirnos: todo lo que promueva el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra” (Freud, 2003f:198).

cuestionamiento que nos llega con fuerza y que quisimos tornar en un problema para la discusión.

Bibliografía

- Aristóteles (2003), *Ética a Nicómaco*, Alianza Editorial, Madrid.
- Assoun, Paul-Laurent (1983), *Introdução à epistemologia freudiana*, Imago, Río de Janeiro.
- ____ (1984), *Freud y Nietzsche*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bataille, Georges (1986), *Sobre Nietzsche*, Taurus, Madrid.
- Burckhardt, Jacob (2004), *La cultura del Renacimiento en Italia*, Akal, Madrid.
- Colli, Giorgio (1978), *Después de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona.
- Elias, Norbert (1989), *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Freud, Sigmund (2003a), *La moral sexual "cultural" y nerviosidad moderna. Obras completas*, vol. IX, Amorrortu, Buenos Aires.
- ____ (2003b), *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa. Obras completas*, vol. XI, Amorrortu, Buenos Aires.
- ____ (2003c), *Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. Obras completas*, vol. XIII, Amorrortu, Buenos Aires.
- ____ (2003d), *El porvenir de una ilusión. Obras completas*, vol. XXI, Amorrortu, Buenos Aires.
- ____ (2003e), *El malestar en la cultura. Obras completas*, vol. XXI, Amorrortu, Buenos Aires.
- ____ (2003f), *¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud). Obras completas*, vol. XXII, Amorrortu, Buenos Aires.
- Kant, Immanuel (2005), *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid.
- ____ (2003), *Crítica del discernimiento*, Mínimo Tránsito, Madrid.
- Liotard, Jean-François (1987), *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona.

Nietzsche, Friedrich (1979), *La naissance de la tragédie*, D/Gonthier, Paris.

____ (1982), *El ocaso de los ídolos*, Siglo XX, Buenos Aires.

____ (2001), *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid.

Ritvo, Lucille B. (1992), *A influência de Darwin sobre Freud*, Imago, Rio de Janeiro.

Rosset, Clément (1989), *A anti-Natureza*, Espaço e Tempo, São Paulo.