



# **UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

## **GENEALOGÍA MODERNA DE LA CRUELDAD. TRANSFORMACIÓN CONCEPTUAL, USOS FILOSÓFICOS Y PRÁCTICAS SOCIALES**

### **TESIS**

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

**MAESTRA EN FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A:**

**NATALIA ELIZABETH TALAVERA BABY**

**DIRECTORA DE TESIS**

**DRA. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

CIUDAD DE MÉXICO, OCTUBRE 2018



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	4
I. LA CRUELDAD EN NIETZSCHE .....	11
1. 1. La crueldad mnemotécnica .....	12
1. 2. Derecho soberano a la crueldad .....	17
1. 3. El placer en el sufrimiento.....	20
1. 4. La crueldad festiva.....	21
1. 5. La crueldad humana .....	26
1. 6. La crueldad <i>anímica</i> o «mala conciencia».....	27
1. 7. Breves conclusiones .....	34
II. LA CRUELDAD EN SPINOZA.....	35
2. 1. Sobre los afectos en la <i>Ética</i> de Spinoza .....	36
2. 2. La relación entre alma y cuerpo en la teoría de los afectos.....	37
2. 3. Crítica de los valores metafísicos .....	38
2. 4. Dos posibles lecturas sobre la crueldad en Spinoza.....	39
2. 5. La crueldad como unidad ficticia en el cuerpo plurivital. Diálogos entre Nietzsche y Spinoza .....	43
2. 6. Breves conclusiones .....	51
III. LA CRUELDAD EN FREUD .....	52
3. 1. La crueldad como perversión humana.....	53
3. 2. Eros y Tánatos. Las dos pulsiones fundamentales .....	57
3. 3. Poder y soberanía. Una crueldad irreductible .....	61
3. 4. Breves conclusiones .....	68
IV. LA CRUELDAD EN DERRIDA .....	70
4. 1. La bestia y el soberano: figuras crueles de lo político.....	71
4. 2. La crueldad como lo propio del hombre .....	75
4. 3. Fabulaciones y crueldad .....	82
4. 4. Breves conclusiones .....	87
CONCLUSIONES .....	89

BIBLIOGRAFÍA.....	97
De consulta.....	101

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

La crueldad es relevante para la filosofía pero también para múltiples disciplinas como la literatura, el psicoanálisis, la antropología y las artes. Su importancia como objeto de preocupación, latente en todos esos campos del saber, muestra también su relevancia en términos de las prácticas que nombra. Porque actualmente nos enfrentamos a situaciones terribles y a actos de violencia en los cuales no queda claro qué decimos cuando hablamos de crueldad. La posibilidad de asignarle una categoría clara ha sido obstaculizada por una ambigüedad inherente a su significación y a su uso. Por un lado, existió, y aún existe, la dificultad para utilizar la palabra “crueldad” como un término descriptivo de la condición humana (dificultad muy presente en el pensamiento de Nietzsche); por el otro, todavía no se sabe con seguridad si alude a un comportamiento o a una esencia que es propia de lo animal: la “bestialidad” (Deleuze, 2002; Derrida, 2010b). Existe una paradoja que, en el mejor de los casos, sólo se resuelve apuntando un origen patológico como la locura o la perversidad (Dumoulié, 1996).

La crueldad tiene para la filosofía y para las disciplinas que derivan de ella una estructura paradójica. Por mucho tiempo permaneció relegada de las discusiones, utilizada sólo como un concepto auxiliar que ayudaba a explicar temas centrales como la moral, la ética o la enfermedad. El grado de ambigüedad que ha alcanzado muestra la importancia de un análisis semántico y filosófico que ayude a investigar las condensaciones y los desplazamientos de significación producidos por otras disciplinas que nombraron de distinto modo las prácticas crueles o que asignaron a actos diversos el nombre de “crueldad”. Si bien no se excluye la posibilidad de encontrar en el ámbito filosófico la elaboración de un concepto o de una idea de crueldad, lo que proponemos en esta investigación es pensar en torno a esos conceptos y a esas ideas formuladas. Es decir, analizar, por una parte, qué se hace y qué se ha hecho con esos conceptos, qué efectos prácticos han tenido en los contextos sociales de su utilización y, por la otra, mostrar cuál es la relación que existe entre el discurso de la crueldad y su ejercicio. Las eventuales

---

<sup>1</sup> Muchos de los puntos esbozados en la presente introducción serán expuestos con mayor profundidad en las conclusiones.

respuestas a este problema están reservadas a un estudio genealógico<sup>2</sup> y a la toma de postura ante aquello que ha nombrado y sigue nombrando.

La crueldad es una pregunta que se mantiene abierta. Todos hablan de crueldad, pero es probable que nadie sepa con exactitud qué se dice con esa palabra. Aún no es posible afirmar sin miedo a equivocarse que la crueldad es una cualidad que distingue al hombre de otras especies; o si, por el contrario, pertenece al mundo animal; si debemos buscar su causa en un rasgo patológico o si hemos de remitirla a un mal originario e irreductible; si responde a una lógica puramente racional y pragmática y, por lo tanto, es una práctica que se ejecuta con absoluta frialdad e indiferencia; o si, más bien, implica un exceso, un ejercicio pasional llevado a cabo con todo el ardor del placer y de la voluptuosidad. Aún no somos capaces de afirmar con total seguridad si la crueldad se define por el placer que provoca en el ejecutor, por el padecimiento que introduce en la víctima o, como señala Rorty (1993), por los dispositivos discursivos que definen a tales o cuales situaciones, acciones, sujetos o instituciones como crueles o no. Es por ello que el intento de esta investigación es dar respuesta y sostener o refutar las hipótesis frente a todo lo que se ha dicho.

---

<sup>2</sup> Es decir, un estudio que se basa en una metodología heredada por Nietzsche, consistente en la puesta en cuestión del carácter absoluto de los valores y del origen. La crítica genealógica busca, ante todo, el elemento diferencial que introduce un distanciamiento entre la causa u origen y la utilidad, evitando, con ello, caer en la trampa metonímica (sustitución causa-efecto). Así, desde esta perspectiva, el “desarrollo” de algo particular en la historia no es el resultado de un proceso evolutivo o lineal sino el o, mejor dicho, los efectos de un sinfín de interpretaciones y reinterpretaciones (a veces desligadas e independientes unas de las otras) producidas e impuestas por la fuerza del discurso; por un *subyugar* y un *enseñorearse*, diría Nietzsche, que reajustan el sentido dado a las cosas y, por lo tanto, la relación que entablamos con ellas. En palabras de Michel Foucault (1992) la genealogía “es gris; meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas. Paul Ree se equivoca, como los ingleses, al describir las génesis, lineales, al ordenar, por ejemplo, con la única preocupación de la utilidad, toda historia de la moral: como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas. De aquí se deriva para la genealogía una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia —los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos—; captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar”. La genealogía, finalmente, se opone al “despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del «origen»” (pp. 7-8). La genealogía muestra que lo propio de algo no está en el origen que se remonta atrás en el tiempo, sino en sus distintas emergencias. La crueldad, en este sentido, no puede pensarse como un fenómeno puro sino como algo que se ha ido complejizando en sus ejercicios diversos. Es por ello que la idea de origen es incapaz de decir absolutamente nada sobre la crueldad. La importancia de la genealogía es que analiza prácticas y la forma en cómo las ideas abstractas generan, a su vez, modos de hacer.

La crueldad es el terreno fértil de la conjunción entre el saber (recuérdese el papel de la ciencia y la técnica en los procedimientos de tortura), la violencia y el poder. Y esto la hace un tema central para la filosofía en particular y para el mundo actual en general. Tan sólo en los últimos años los Estados de distintas partes del mundo han mostrado su “derecho a la crueldad” (Nietzsche, 2013: 94), ya sea mediante el ejercicio de la tortura o la masacre calculada de poblaciones enteras<sup>3</sup>. Y a pesar de ello, la crueldad sigue siendo un tema que no se ha pensado de manera suficiente. Autores del siglo XVII como Spinoza, del siglo XIX como Nietzsche y Freud; del siglo XX, como Derrida, Foucault, Deleuze y Guattari, han pensado la crueldad en función de un contexto histórico caracterizado por la violencia de la guerra. El siglo XXI no es la excepción. La actualidad vive continuamente las catástrofes de los enfrentamientos bélicos, la violencia del Estado y el ejercicio soberano de crueldad por parte de grupos armados –humanizados y, a su vez, deshumanizados por los medios de comunicación y la opinión de quienes se dicen expertos–, como es el caso del narcotráfico en México y en Colombia. La filosofía tiene la responsabilidad y el deber ético para con la sociedad de pensar la crueldad y plantearla como un problema urgente que merece ser investigado a fondo.

La presente investigación intenta contribuir a esta problemática mediante un acercamiento crítico-genealógico<sup>4</sup> que busca responder a la pregunta sobre cuáles son la significaciones, cuáles los usos pragmáticos y cuáles las prácticas histórico-sociales de la crueldad, tratando de delimitar la forma en cómo el acto de nombrar produce efectos que se enmarcan dentro de las lógicas de producción y de dominación del poder. Y cómo estas lógicas producen determinados sujetos y relaciones sociales de exclusión e inclusión. Para ello partiremos de tres hipótesis: 1) la definición de la crueldad varía según el contexto y la perspectiva de quien la piensa, por lo tanto, no hay una definición absoluta y consensuada

---

<sup>3</sup> Los trabajos de Giorgio Agamben sobre el Estado de excepción, el testimonio de Primo Levi sobre el Holocausto y más recientemente los trabajos de Pilar Claveiro con respecto a las dictaduras de los años 70 y 80 en el cono sur, son algunos de los escritos que describen con lujo de detalles las prácticas crueles realizadas por el Estado.

<sup>4</sup> Por acercamiento crítico-genealógico entendemos, por una parte, la desestructuración de las oposiciones binarias (por ejemplo, verdad *versus* ficción o mentira, actividad *versus* pasividad, alma *versus* cuerpo, etc.) y su respectiva jerarquización; el análisis de las diversas crisis del sentido, esto es, el exceso o la ausencia de referencialidad sufridos en este caso por las nociones de crueldad; el análisis de las crisis de la interpretación, es decir, la ambigüedad en la estructura interna del texto posibilitada por lo que en términos de Derrida podríamos llamar el espacio de la diferencia. Por otra parte, entendemos al acercamiento genealógico según los términos que hemos referido en la segunda nota al pie de página de esta investigación, a saber, como un método que analiza el discurso en su ejercicio.

que pueda ser usada de forma indistinta y general; 2) la crueldad ha sido pensada en relación a dos oposiciones reductivistas: como lo propio del hombre ó como lo inherente a la animalidad; 3) la crueldad tiene que ser pensada más allá de estas dos oposiciones.

Con la finalidad de cumplir los objetivos planteados líneas arriba, hemos considerado pertinente organizar el trabajo de la siguiente manera.

En el primer capítulo analizamos el problema de la crueldad a partir de los postulados nietzscheanos. Para ello recurrimos al estudio de *La genealogía de la moral*, principalmente. Con base en dicho texto fue posible interrogar algunas ideas y valoraciones fuertemente establecidas en la historia de Occidente en torno al tema que nos interesa. A partir del análisis genealógico ofrecido por Nietzsche comprendimos la multiplicidad de relaciones que la crueldad guarda con otras figuras, así como los diversos desplazamientos en su significación y las prácticas sociales a las que da lugar esta interacción. Así, se puso de manifiesto de qué manera la crueldad, la memoria y la razón guardan una relación de complicidad en la domesticación de lo humano y lo no humano, y en el ejercicio de la soberanía; también cómo la crueldad ha sido históricamente el condimento de las festividades y, por lo tanto, en determinados contextos culturales un medio de vinculación con los otros, como claramente lo expone Mijail Bajtin (2003). Finalmente, fue posible poner en cuestión la tradicional y ciertamente reciente asociación entre la crueldad, el castigo, el sufrimiento y la culpa. Mediante una rigurosidad y un cuidado indiscutibles, Nietzsche muestra con precisión en qué momento y bajo qué circunstancias una relación, en principio económica entre un acreedor y un deudor, se transforma en una relación moral reconfigurando, a su vez, el campo semántico y pragmático de la crueldad: de ser un elemento indispensable en el intercambio equivalente en un contrato económico y jurídico, ahora pasa a ser un atributo inherente a la maldad y enfermedad humanas, una “mala conciencia”. Con lo anterior, Nietzsche nos muestra, por una parte, la imposibilidad de pensar en una esencia o univocidad significativa de la crueldad y, por la otra, la necesidad de transvalorar las oposiciones binarias y sus valoraciones jerárquicas para producir nuevas relaciones y para visibilizar la estructura tropológica —no natural— entre las palabras y las cosas.

Aunque no estaba considerado en el inicio de la investigación, la lectura de Nietzsche nos condujo inevitablemente al estudio de Spinoza. Así, decidimos dedicar el



segundo capítulo al análisis de su *Ética*. A raíz de ello, pusimos en cuestión los postulados cartesianos que oponían jerárquicamente el cuerpo al alma. Concibiéndolos en una relación de igualdad, fue posible cuestionar binomios derivados de la oposición precedente, a saber, la separación razón/pasión, realidad/apariencia, interioridad/exterioridad, etc.

Con la concepción del *conatus* como un principio universal, consistente en el esfuerzo de todo ente por perseverar en el ser, Spinoza no sólo desestabilizó la separación entre lo humano y lo animal sino que puso en entredicho la trascendencia del ser. Todo organismo sería, desde esta perspectiva, efecto de sus relaciones dominantes y emancipadoras con otros cuerpos. La actividad y la pasividad, la potenciación o el empobrecimiento, las capacidades y los límites de un cuerpo estarían determinados por las interacciones con los otros y con el medio circundante.

Inscrita en esta perspectiva, la crueldad puede ser resignificada más allá de una categoría conceptual o moral. Dado que son el deseo y los afectos los que determinan las cualidades de lo bueno y lo malo, según algo aumente o disminuya la potencia del cuerpo y del alma para obrar, la crueldad puede, en este sentido, ser planteada de dos maneras: por una parte, como una pasión triste que niega la vida en la medida en que empobrece al alma y al cuerpo, descomponiendo sus relaciones con los otros y con ellos mismos. Por otra parte, como un deseo, esto es, como un esfuerzo por perseverar en el ser que intensifica la vida, posibilitando el perfeccionamiento del alma y del cuerpo y aumentando su potencia para obrar. Desde la lógica spinoziana, la crueldad sería un efecto exterior a la conciencia y a la intención individuales, que debe ser pensada en su devenir histórico como una posibilidad corporal y no como un atributo o una esencia inherentes a un ser en particular.

En el tercer capítulo analizamos los planteamientos freudianos en torno a la crueldad. A partir de la lectura de algunos textos como *Tres ensayos de teoría sexual*, *Tótem y tabú*, *Más allá del principio de placer*, *El problema económico del masoquismo* y *¿Por qué la guerra?* encontramos que el campo semántico de la crueldad fue desplazado al ámbito psíquico, con lo cual se establecieron relaciones con la sexualidad perversa, la pulsión, el sadismo y el masoquismo, el poder, la ley y la soberanía. Caracterizada como una práctica que se ejecuta activa (sadismo) o pasivamente (masoquismo), la crueldad fue definida por Freud como una forma de tratamiento de la diferencia, caracterizada por una

inclinación a hacer (se) sufrir violentamente y por conferir, con este ejercicio, cierta cuota de placer sexual.

Una problemática muy fuerte en la argumentación freudiana fue la insistencia con que el autor oponía lo humano y lo animal, traducida en la distinción de la pulsión y el instinto. Como lo mostramos en la investigación, Freud utiliza las categorías de “humanidad” y de “animalidad” como si se tratasen de identidades naturalmente constituidas e independientes del lenguaje que las nombra y construye performativamente como tales. Recurriendo al viejo binomio “naturaleza-civilización”, Freud mantiene sin cuestionamiento la jerarquía entre lo humano, considerado superior, y lo animal. Con esta forma de argumentación, el psicoanalista niega *inconscientemente* el principio social de la crueldad anteponiendo, a pesar de sus claras críticas a la teoría del innatismo, un fundamento animal o, más precisamente, biológico, de la crueldad.

La relación planteada por el psicoanálisis freudiano entre la crueldad y la sexualidad perversa reduce, desde nuestra perspectiva, lo cruel al campo de la reproducción sexual (coito sádico) y a una interpretación basada en un modelo falocéntrico (libido masculina). Aunado a ello, su relación con la ley, el poder y la soberanía se ve atravesada por una concepción que, imposible de transgredir el paradigma capitalista y patriarcal, sitúa a la práctica de la crueldad como productora de una relación asimétrica *constitutiva*. A diferencia de lo que plantea Freud, lo que aquí sostenemos es que la crueldad es una relación que produce sus propias partes asimétricas (verdugo-víctima, por ejemplo). Lo constitutivo se sitúa en la práctica misma de la crueldad y no en una suerte de esencia de lo cruel. El verdugo y su víctima no son entidades dadas *a priori* (no hay hombres crueles o débiles por naturaleza) sino que son producidos en el momento preciso en que la crueldad es ejercitada.

Finalmente, el cuarto capítulo está dedicado a la deconstrucción derrideana. El texto eje desde el cual partimos fue la compilación de sus seminarios de 2001-2002, agrupados en un libro titulado *La bestia y el soberano*. Con su estudio, identificamos las operaciones significantes con que la filosofía política ha construido su relación con la verdad. Con respecto a lo que nos interesa, pudimos mostrar de qué modo el uso discursivo de la crueldad como figura retórica desestabiliza ciertas ilusiones y cómo permite o limita los

intercambios y falseamientos al interior de los ámbitos estético, político, psicoanalítico y epistemológico.

Con el análisis crítico de algunos enunciados esbozados en la teoría política nos fue posible mostrar, por un lado, cómo el uso retórico de la crueldad ha posibilitado la construcción de relaciones semánticas heterogéneas con otras figuras discursivas; por otro lado, cómo esa pluralidad de significaciones tiene efectos performativos en prácticas sociales concretas. Asimismo, pusimos de manifiesto que esta significación y esta pragmática de la crueldad, efectuadas en la materialidad política y social, no pueden prescindir de la puesta en juego de los dispositivos de archivación. La escena teatral y fabulosa que se configura a partir de estos procedimientos técnicos es el soporte que da fuerza y estabilidad a lo que, en principio, es un simulacro narrativo, un *hacer saber* sobre el pasado, el presente y el porvenir del hombre y la civilización.

Con base en lo anterior, concluimos que un abordaje crítico del problema de la crueldad consiste en interrogar el tipo de efectos performativos que se producen en su nombrar, más allá de definir con precisión su estatuto ontológico. El núcleo problemático, sostenemos, es analizar críticamente de qué modo se utiliza el término “crueldad” para dar cuenta de lo innombrable e incognoscible, de aquello que excede al pensamiento y que, al mismo tiempo, es segregado del terreno de lo humano.

La presente investigación fue posible gracias a la beca otorgada por el Consejo Nacional de la Ciencia y la Tecnología (CONACyT) para la realización de estudios de posgrado.

Antes de finalizar la presente introducción, quiero dar mi más sincero agradecimiento a la Dra. Ana María Martínez de la Escalera, a quien considero mi maestra, por su paciencia y apoyo absolutos que me acompañaron en este arduo pero estimulante y generoso *trayecto*. Asimismo quiero agradecer al Dr. Armando Villegas por su valiosa amistad, su amor y su compañía incondicionales en todos estos años; a la Dra. Erika Lindig por sus consejos y su amistad.

## I. LA CRUELDAD EN NIETZSCHE

*Contrariamente a los demás siglos,  
que practicaron la tortura con negligencia,  
éste, más exigente, le aporta un deseo de purismo  
que honra a nuestra crueldad.*

E.M. Cioran

En *La genealogía de la moral* Nietzsche toca de cerca el tema de la crueldad. Si bien no es una cuestión central, las reflexiones que ofrece en torno a ella y, principalmente, su propuesta metodológica permiten la elaboración de un análisis más profundo. En esta investigación interesa subrayar los aportes que ofrece el autor sobre las distintas concepciones que se han hecho sobre la crueldad, pero también y sobre todo, su propia concepción crítica. Ésta incluye la introducción de nuevas significaciones al término: 1) la crueldad como un elemento fundacional de la memoria y de la razón; 2) como el ejercicio de la soberanía y la problematización de los límites definitorios del terreno de la ley y su más allá; 3) como una práctica de extracción de dolor y de sufrimiento que al mismo tiempo produce placer; 4) como un potenciador de las festividades y, por lo tanto, 5) como algo que constituye una de las propiedades de lo humano; 6) y finalmente, la crueldad como un instinto inhibido, vuelto “contra el hombre mismo”, la crueldad como una “mala conciencia”. Esta última acepción es interesante ya que Nietzsche muestra los mecanismos por medio de los cuales se construye la concepción de una crueldad *ánimica* desligada totalmente de su primera significación (derramamiento de sangre, carne cruda)<sup>5</sup> y que es

---

<sup>5</sup> De acuerdo con algunos diccionarios (Alonso, 1968; Dacosta, 2009; Moliner, 1994; Ruiz, 1955, 1956; Seix, 1954) de la lengua española, el término “crueldad” es definido como la “dureza de espíritu en la imposición de penas”; como la “acción propia de una persona cruel”; como “inhumanidad, fiereza de ánimo, impiedad, inclinación o propensión a hacer daño”. La crueldad suele estar asociada a otros términos que son utilizados como sus sinónimos. Entre ellos están: barbarie, brutalidad, crudeza, dureza, encarnizamiento, ensañamiento, ferocidad, rigor, sadismo, sevicia, mal corazón, atrocidad, barbaridad, monstruosidad, salvajada. Su origen etimológico se remonta a la palabra *crudelitas*, utilizada por primera vez en el siglo XIII (Ruíz, 1956). *Crudelitas* es un derivado de la palabra *crúor*, que en sus orígenes hacía referencia a la “sangre”, al “derramamiento de sangre”, a lo “crudo” (*crudus*) (Derrida, 2000) que “designa la carne despellejada y sangrienta: o sea, la cosa misma desprovista de sus atavíos o aderezos habituales, en este caso, la piel, y reducida de ese modo a su única realidad, tan sangrante como indigesta” (Rosset, 2008: 22). Hoy en día el término “crudo” suele ser usado, aunque en pocas ocasiones, para hacer referencia a lo cruel, lo malo o lo despiadado, a lo pendenciero. Asimismo, se lo aplica a obras literarias, descripciones o películas cargadas de

efecto, a su vez, de una nueva forma de pensar la constitución del «Estado» (no por un contrato, sino por la fuerza bélica de unos sobre otros) y la utilidad de la pena (domesticación del animal hombre).

### 1. 1. La crueldad mnemotécnica

Nietzsche inscribe la crueldad en un conjunto de relaciones que es importante analizar con detenimiento. Partamos de una primera oposición: la memoria y la capacidad de olvido. El olvido es concebido, para el filólogo alemán, como una fuerza creadora que posibilita la felicidad, el entusiasmo, la esperanza, el orgullo y, sobre todo, el presente. Es una función fisiológica que hace patente la animalidad inherente a los cuerpos. El deterioro de esta capacidad de inhibición abre las puertas a un tiempo futuro y hace del animal hombre un ser al que le es “*lícito hacer promesas*” (Nietzsche, 2013: 83), diríamos nosotros, un ser humanizado. La memoria es comparada con una disfunción orgánica que dificulta la digestión, a saber, la dispepsia. Con el uso metafórico de los términos Nietzsche transpone ciertos valores. Si comúnmente la memoria es apreciada positivamente como un bien que debe ser conservado y potenciado, para el autor, el olvido es, por el contrario, más determinante que la memoria, pues ésta ocupa un lugar de falla, de contingencia o, si se quiere, hasta de cierta enfermedad, mientras que aquel es un estado “sano”, deseable y necesario:

Precisamente este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de la salud *vigorosa*, ha criado en sí una facultad opuesta a aquélla, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido

---

escenas o situaciones repugnantes, inmorales o demasiado realistas y grotescas. El término “crueldad” comparte la misma raíz de *crúor* con otras palabras que refieren a cosas similares: “crudel” (*crudelis*) que significa cruel; “crudelísimo” (*crudelissimus*) que alude a algo muy cruel; “crudeza”, que proviene de “crudo” y hace alusión a lo áspero, a lo rígido, a lo riguroso, a la crueldad, a algo que no está bien digerido o sin sazón; “cruel” (*crudelis*) que refiere a aquél que se complace en los padecimientos ajenos, que es capaz de hacer padecer o de ver con indiferencia o con complacencia cómo otros padecen; también hace alusión a lo sangriento, lo duro y lo violento; “cruelza” (de cruel) que refiere a la crueldad; “cruentar” (*cruentare*) que consiste en la acción de ensangrentar, derramar sangre; “cruento” (*cruentus*; de *crúor*, sangre) que refiere a lo sangriento.

queda en suspenso en algunos casos, —a saber, en los casos en que hay que hacer promesas (Nietzsche, 2013: 84)<sup>6</sup>.

La incapacidad para olvidar no implica una inhibición de la potencia para “volver-a-librarse” de las impresiones fijadas, sino “una auténtica memoria de la voluntad”, el querer infinito de lo que se quiso alguna vez, el querer infinito de un futuro (Nietzsche, 2013: 85). Esta voluntad y esta nueva capacidad de prometer implican una paulatina transformación del animal hombre mismo: convertirse en un ser “*calculable, regular, necesario*” para poder aprender a pensar en términos causales, a separar lo necesario de lo azaroso, a anticipar lo lejano, a establecer los medios y los fines, a contar y a calcular; pero, sobre todo, para “poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí *como futuro* a la manera como lo hace quien promete!” (Nietzsche, 2013: 85).

El forjamiento de este nuevo hombre responsable y soberano es dado con la ayuda de la “eticidad de la costumbre” y de la represión social. Muy pronto, este “fruto maduro” se impone por encima de la ética, siendo un hombre autónomo, independiente y con voluntad propia, poderoso y libre; un hombre que se enorgullece en su conciencia en tanto es capaz de hacer promesas, esto es, de apropiarse de la palabra, según nuestra lectura. Este hombre libre, dueño de una voluntad firme y duradera, este hombre calculable y calculador, soberano y autónomo, capaz de responder por sí y a sí mismo tiene, además, “su *medida de valor*: mirando a los otros desde sí mismo, honra o desprecia” (Nietzsche, 2013: 87). La

---

<sup>6</sup> A este respecto es indispensable remitirse a los aportes de Georges Canguilhem (2011), quien señala la importancia de enfocar el análisis en las condiciones de aparición de los conceptos, esto es, en las condiciones que posibilitan la formulación de un problema. Para ello, el autor francés nos advierte sobre la importancia de saber distinguir entre una palabra y un concepto, ya que éste no es necesariamente deducible de aquella, es más, diferentes conceptos pueden estar incluidos en una misma palabra. Esto implica analizar las metáforas y las analogías que se utilizan y referirlas al terreno epistemológico del cual parten; implica, además, identificar la importación de conceptos y palabras o, en términos de Canguilhem, los “préstamos teóricos” entre una disciplina y otra, a partir de los cuales se hace posible formular una pregunta o problema. Particularmente en los planteamientos de Nietzsche sobre el olvido y la memoria, es claro que el uso de la metáfora médica de la enfermedad guarda una intención filosófica muy específica: invertir la significación y el valor de los términos y, en consecuencia, introducir posibles modificaciones en la relación que tienen los sujetos con esas palabras y lo que representan. Dicho de otra manera, en la medida en que la memoria se relaciona con lo fallido o con la enfermedad, nuestra relación con esa palabra cambia y, por tanto, también lo hacen todas aquellas prácticas que estaban organizadas en función del sentido “positivo” que asignábamos a dicha palabra (por ejemplo, la memoria como condición de la historia, como defensa contra la repetición, como posibilitadora de un futuro y de un progreso, etc.). Lo mismo ocurre cuando se hace referencia al olvido como “salud vigorosa” o capacidad creativa.

significación positiva de la capacidad de hacer promesas, que desde nuestra perspectiva sería la capacidad de razonar y de hacer uso del lenguaje, trae consigo su significación opuesta. Es decir, el desprecio de aquellos incapaces de responder por y para sí mismos, de aquellos a quienes se les ha negado el *logos*, de aquellos a quienes no les es lícito hacer promesas pero son *forzados* a ello (Nietzsche, 2013: 103). A este respecto habría que interrogar ¿quiénes están autorizados a hacer uso de la palabra? ¿A quiénes se les ha arrebatado este derecho? ¿Quiénes son los soberanos y quiénes son los otros que por múltiples razones —físicas, económicas, políticas, sociales y discursivas— no pueden prometer o hacerse cargo de lo que han prometido?<sup>7</sup>

El honor excepcional de la responsabilidad, el poder sobre sí mismo y sobre el destino, el conocimiento de la libertad, se han grabado profundamente en el hombre hasta convertirse en un instinto dominante que él llama su *conciencia*, su Yo. Esta conciencia, que no fue posibilitada sino a partir de una alteración, de una disfunción, que Nietzsche llama memoria, tuvo que esperar largos años para ver la luz. Su formación estuvo condicionada por un proceso arduo en el que se buscó imprimir sobre el entendimiento rústico y aturdido del hombre prehistórico una marca imborrable. Una marca “grabada a fuego” para que pudiera retenerse como recuerdo, pues “sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria” (Nietzsche, 2013: 88). No hay nada más siniestro y terrible, nos dice Nietzsche, que la *mnemotécnica*<sup>8</sup>. Porque ésta sólo se realiza con sangre, martirios y

---

<sup>7</sup> Como señala Michel Foucault (1968: 297), el problema para Nietzsche no consistía en saber *qué* eran el bien y el mal en sí mismos, sino en identificar “*quién hablaba*”, esto es, quién se apropiaba del discurso y detentaba la palabra.

<sup>8</sup> Habría que aclarar que se trata de cierto tipo de procedimiento que intenta inscribir algo sobre el cuerpo con la intención de modificarlo y de construir determinado tipo de subjetividad. Se trata de una técnica muy específica que no debe ser generalizada, ya que existen otras concepciones y otros usos de la memoria con objetivos muy distintos a los que explica Nietzsche. Un contraste bastante interesante es la mnemotécnica empleada en la Edad Media. En ese periodo de la historia, la memoria es concebida como un espacio parcelado en el cual es clasificada la información que el alma recibe a través de los sentidos: “Malaquías le mostró las anotaciones que había junto a cada título. Leí: iii, IV *gradus*, V *in prima graecorum* [en el primero de los griegos]; ii, V *gradus*, VII *in tertia anglorum* [en el tercero de los ingleses], etc. Comprendí que el primer número indicaba la posición del libro en el anaquel o *gradus*, que a su vez estaba indicado por el segundo número, mientras que el tercero indicaba el armario, y también comprendí que las otras expresiones designaban una habitación o un pasillo de la biblioteca [...] Los orígenes de la biblioteca se pierden en la oscuridad del pasado más remoto —dijo Malaquías—, y los libros están registrados según el orden de las adquisiciones, de las donaciones, de su entrada en este recinto. —Difíciles de encontrar —observó Guillermo. —Basta con que el bibliotecario los conozca de memoria y sepa en qué época llegó cada libro. En cuanto a los otros monjes, pueden confiar en la memoria de aquél” (Eco, 2010: 75). El fin del acopio, de la clasificación y de la administración de una infinidad de representaciones visuales, auditivas, gustativas o táctiles, es el de acrecentar el conocimiento y enriquecer el alma con saber: “14. Todo esto lo hago yo interiormente en el aula inmensa de mi memoria. Allí se me ofrecen al punto el cielo y la tierra y el mar con todas las cosas que he

sacrificios, pues se sabe auxiliada por el dolor. El olvido, en cambio, en tanto oponente de la memoria puede ser interpretado, cosa que aquí hacemos, como oponente de la crueldad y defensa contra el dolor. A diferencia de la capacidad de inhibición, que recae sobre todo lo vivido, todo lo experimentado y todo lo admitido por nosotros sin dejar jamás que algo acceda a la conciencia (Nietzsche, 2013: 83), la memoria trabaja sobre ciertas ideas que han de permanecer fijas en el Yo. Dicha fijeza depende de su aislamiento con respecto a otro conjunto de ideas, aislamiento que, pensamos, es propiciado por determinados procedimientos, todos ellos crueles<sup>9</sup>.

Según lo anterior, podemos sostener que el grado de crueldad<sup>10</sup> que se aplica sobre un cuerpo<sup>11</sup> es directamente proporcional a su estado de memoria. Si el olvido se resiste con

---

percibido sensiblemente en ellos, a excepción de las que tengo ya olvidadas. Allí me encuentro con mí mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía. Allí están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído. De este mismo tesoro salen las semejanzas tan diversas unas de otras, bien experimentadas, bien creídas en virtud de las experimentadas, las cuales, cotejándolas con las pasadas, infiero de ellas acciones futuras, acontecimientos y esperanzas, todo lo cual lo pienso como presente” (San Agustín, 1974: 61). A diferencia de la memoria medieval, que tiene una finalidad artística, la memoria nietzscheana es una memoria corporal (no de contenidos) que busca la transformación del cuerpo a partir de la domesticación.

<sup>9</sup> Un buen ejemplo de ello es el conocido caso de Damians, narrado a detalle por Michel Foucault en *Vigilar y castigar*. En dicho texto se describe el suplicio del condenado de la siguiente manera: “Se encendió el azufre, pero el fuego era tan pobre que sólo la piel de la parte superior de la mano quedó no más que un poco dañada. A continuación, un ayudante, arremangado por encima de los codos, tomó unas tenazas de acero hechas para el caso, largas de un pie y medio aproximadamente, y le atenaceó primero la pantorrilla de la pierna derecha, después el muslo, de ahí pasó a las dos molas del brazo derecho, y a continuación a las tetillas. A este oficial, aunque fuerte y robusto, le costó mucho trabajo arrancar los trozos de carne que tomaba con las tenazas dos y tres veces del mismo lado, retorciendo, y lo que sacaba en cada porción dejaba una llaga del tamaño de un escudo de seis libras. Después de estos atenaceamientos, Damians, que gritaba mucho aunque sin maldecir, levantaba la cabeza y se miraba. El mismo atenaceador tomó con una cuchara de hierro del caldero mezcla hirviendo, la cual vertió en abundancia sobre cada llaga” (p. 12).

<sup>10</sup> Entiéndase esta crueldad en el sentido referido en los puntos 1 y 3 presentados al inicio de este capítulo: como un elemento fundacional de la memoria y de la razón y como una práctica de extracción de dolor y de sufrimiento que al mismo tiempo produce placer. No obstante, cabe aclarar que la crueldad, como parte fundante de la memoria y de la razón, no pertenece al orden de lo subjetivo sino de la ejecución que por supuesto atañe a una función fisiológica. Para Nietzsche, la subjetividad de los individuos siempre es una producción (un punto de llegada y no un punto de partida) que carece de un funcionamiento propio. La crueldad, en tanto expresión de movimientos que se dan en y por el cuerpo es necesaria para sobrevivir y, por lo tanto, constitutiva; supone única y simplemente derramar sangre, desgarrar la carne o alimentarse de carne cruda (significados originales del término –ver n.t.p. 1 de este trabajo). Por esta razón, Nietzsche, a través de un préstamo conceptual tomado de la fisiología, critica la negativización moderna de la crueldad, que la ha desplazado al ámbito de la moral y, por lo tanto, la ha significado como un fenómeno contingente que depende única y absolutamente de la voluntad maligna, perversa o desviada de su ejecutor.

<sup>11</sup> Es importante señalar que este cuerpo puede ser el propio o el ajeno y que el ejercicio de la crueldad puede ser auto infligido o practicado sobre otros. Sin embargo, se abren algunas interrogantes: ¿es posible llamar crueldad al martirio que se aplica sobre uno mismo de manera voluntaria? ¿Se puede llamar cruel a un acto si se ejerce dentro de los límites de lo propio o es preciso que su campo de acción se limite a lo ajeno? No obstante, ¿es posible delimitar claramente lo exterior de lo interior, lo mismo de lo otro? En su texto *Homo Sacer*, Giorgio Agamben profundiza estas cuestiones en el desarrollo de una de sus tesis más importantes, a



ahínco, la crueldad será aún más severa<sup>12</sup>. Todos los procedimientos y usos crueles<sup>13</sup> buscan forjar una conciencia, un yo siempre presente sobre los impulsos y la capacidad de olvido que, según la creencia del hombre moderno, obstaculizan la convivencia social. En este sentido, las prácticas de crueldad son, desde nuestra perspectiva, ejercidas sobre aquellos a quienes se pretende humanizar<sup>14</sup>, sobre aquellos que son concebidos por los saberes autorizados<sup>15</sup> como seres irracionales, impulsivos, olvidadizos y carentes de

---

saber, que el poder soberano produce nuda vida como un elemento político que articula a la naturaleza con la cultura, a *zoé* con *bíos*. Esto produce una especie de indistinción entre lo exterior y lo interior, lo lícito y lo ilícito, lo público y lo privado que encuentra su encarnación en el campo de concentración y en el estado de excepción que, al mismo tiempo que lo posibilita, se nutre de él. De este modo, para el autor, todos los procedimientos de tortura y de exterminio son el resultado de una biopolítica que reduce a cualquier cuerpo a su estado de naturaleza (o de nacimiento, como subraya Agamben) en el cual ya no es posible distinguir los rasgos singulares de ese ente particular. En otros términos, la categoría de sujeto de derecho queda totalmente excluida, dando oportunidad al ejercicio ilimitado de cualquier tipo de crueldad sobre vidas que se conciben sin valor y cuyo eventual exterminio no supone ningún delito.

<sup>12</sup> La flagelación, muy presente en los monasterios Occidentales durante la Edad Media, permite ilustrar el fuerte vínculo entre memoria y crueldad. Como lo describe claramente Pedro Damián, respecto a la práctica de la flagelación llevada a cabo por Domingo el Encorazado, las penitencias con que se purgaba alguna falta, o bien, el cuidado con que se contenía el desenfreno de la carne, consistían en la mortificación corporal — mediante utensilios de metal o de pelo de animal como el cilicio o el crin— acompañada de la recitación de salmos. De este modo, cualquier signo de debilidad espiritual o desmemoria de las enseñanzas de Dios, traía como consecuencia su correspondiente recordatorio: “3.000 azotes equivalen a un año de penitencia, cantar 10 salmos corresponde a 1.000 azotes; el salterio completo (150 salmos) representa, por tanto, 15.000 azotes o cinco años; 20 salterios flagelándose equivalen, pues, a 20 años de penitente. El ejemplo de Domingo el Encorazado vuelve a aparecer, entre otras, en la carta 50, donde se dice que a menudo pasaba una noche y un día enteros recitando de un tirón nueve salterios enteros y que, mientras tanto, iba golpeando su cuerpo desnudo con vergas en ambas manos [después sustituidas por azotes de cuero]” (Pedro Damián, cit. en Vandermeersch, 2004: 60, n.p. 23).

<sup>13</sup> Cabe señalar que estas formas de practicar la crueldad involucran el cuerpo ajeno, pero también al propio. Existen ciertas disciplinas como la danza, el deporte, la milicia o la religión en las cuales el cuerpo es sometido (por uno mismo o por otros) a rigurosas técnicas que extraen cierta cuota de sufrimiento con el fin de moldear sus formas, sus movimientos y de desarrollar determinadas aptitudes. La película *Black Swan*, dirigida por Darren Aronofsky y protagonizada por Natalie Portman, es un claro ejemplo de ello.

<sup>14</sup> Como casos ilustrativos vale recordar aquellos descritos por Robert Danton en un texto titulado *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. En uno de sus capítulos, que lleva por nombre casi el mismo encabezado que su libro, el autor describe, entre otras cosas, la tortura que sufrían los gatos en el siglo XVIII por grupos de trabajadores, en la calle Saint-Séverin, Francia. Según relata, los desafortunados animales, que eran humanizados e identificados con sus amos, los burgueses o patrones (pero que también eran asociados con la brujería, con el demonio, con la sexualidad o con la mujer), por medio de un desplazamiento metonímico sufrían las crueldades que los aprendices y trabajadores en general querían ejercer sobre sus explotadores. Así, algunos eran mutilados para evitar el despliegue de su poder diabólico; otros eran “enjuiciados”, ahorcados o quemados vivos en hogueras; a otros más se les desollaba y se les encendía la piel, al mismo tiempo que se los perseguía; finalmente, otros eran masacrados a palazos (Cfr. Pp. 81-108).

<sup>15</sup> Para Nietzsche el trabajo de humanizar tiene raíces fisiológicas. Esto supone un acercamiento de lo humano a lo animal y no viceversa. El análisis genealógico que proporciona el autor muestra que los saberes de la razón, que han valorado positivamente la memoria, desconocen o, irónicamente, han olvidado que sin la capacidad de inhibición la razón sería imposible. La evolución fisiológica del raciocinio ha estado condicionada por la crueldad y el olvido, esto es, por la animalidad despreciada.

logos<sup>16</sup>. En sintonía con Nietzsche podemos decir que la memoria aró el camino hacia la razón. El dominio de los afectos, el pensamiento, la seriedad y todos los privilegios y adornos con que se viste el hombre respecto a otras especies, e incluso respecto a otros hombres, esconde tras de sí caros sacrificios; “¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las «cosas buenas»!...” (Nietzsche, 2013: 90)<sup>17</sup>.

## 1. 2. Derecho soberano a la crueldad

---

<sup>16</sup> A este respecto, es recomendable remitirse a los trabajos de Deleuze y Guattari (2013) en *El Anti Edipo*. Los autores basan su análisis sobre la crueldad en tres figuras o lo que ellos llaman «tres grandes máquinas»: salvajes, bárbaros y civilizados. La primera de ellas, también denominada «máquina territorial primitiva» funciona a base de una codificación de los flujos, una catexización (investidura) de los órganos y una marca sobre los cuerpos. Lo esencial de esta máquina que registra e inscribe y que se arroga la fuerza productiva y la distribución de sus agentes de producción es “tatuarse, sajar, sacar cortando, cortar, escarificar, mutilar, contornear, iniciar” (Deleuze y Guattari, 2013: 150). El cuerpo de cada individuo es cortado en partes, cada una de las cuales es introducida en el juego de las reglas sociales de división y reparto: “el hombre que goza plenamente de sus derechos y de sus deberes tiene todo el cuerpo marcado bajo un régimen que relaciona sus órganos y su ejercicio con la colectividad” (Deleuze y Guattari, 2013: 150). Para pertenecer a una sociedad, las máquinas modifican el cuerpo y su grado de individualidad por medio de la vinculación de los órganos (por ejemplo las manos) a otro tipo de máquinas productivas (herramientas). Cada una de estas relaciones o empotramientos son marcas sobre los cuerpos que todo el tiempo separan, juntan, transforman, etc., de tal manera que es imposible pensar en una identidad cerrada y fija. De este modo, los órganos que hacen a un cuerpo no dependen del alma o de la mente, sino de la tecnología. A la memoria biológica se le agrega, entonces, a veces de un modo complejo y contradictorio, una memoria de palabras, que traza signos de sangre sobre el cuerpo: “Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios [...] todo esto tiene su origen en el instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica” (Nietzsche, 2013: 89). Eso que llamamos humanidad jamás fue posible sin el dolor ejercido contra los propios instintos.

En este periodo de la historia, los autores entienden a la crueldad como un movimiento estrictamente cultural que se inscribe y opera sobre los cuerpos con la finalidad de labrarlos, de darles una forma específica: la de “piezas y engranajes para una maquinaria social”. La crueldad, en tanto un tipo de inscripción que es trazado sobre la carne, no puede desligarse de la escritura, que es una forma de inscripcionalidad, por ello es preciso decir que “es este sistema cruel de signos inscritos lo que hace al hombre capaz de lenguaje y le proporciona una memoria de palabras” (Deleuze y Guattari, 2013: 151). Como consecuencia directa de la inscripción surge la relación alianza-deuda (acreedor-deudor). Una relación que, ha de recordarse, es producida por el ensamblaje maquínico y por el vínculo entre el cuerpo y la tecnología.

Siguiendo a la figura del esquizofrénico, ampliamente trabajada por estos autores, la película *One Flew Over the Cuckoo's Nest* [traducido al español como “Atrapados sin salida”], dirigida por Miloš Forman, muestra la vida en reclusión de personas consideradas locas o anormales. Jack Nicholson, el protagonista, representa a un personaje rebelde e incorregible que intenta por distintos medios, especialmente por medio de la sublevación, escapar de su prisión. Al ser los sedantes, las camisas de fuerza o el aislamiento castigos infructuosos para frenar el ímpetu libertario de este paciente, la medicina mental recurre a la extracción de un pequeño trozo de su cerebro, conocido comúnmente como lobotomía, que tiene, finalmente, el efecto de calmar sus pasiones y deseos.

<sup>17</sup> En la tesis VII de *Sobre el concepto de la historia*, Benjamin esboza una inquietud similar a la de Nietzsche, pues, según nos dice, lo que con tanto orgullo se suele llamar “patrimonio cultural” tiene un origen que no puede pensarse sin horror. La cultura occidental encuentra sus raíces “no sólo [en] la fatiga de los grandes genios que [la] han creado, sino también [en] la esclavitud sin nombre de sus contemporáneos. No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie” (Benjamin, 2007: 69).

Además de la anterior oposición entre memoria y capacidad de olvido, consideramos que en Nietzsche es posible inscribir a la crueldad (por ejemplo, en tanto castigo) dentro de un conjunto de referencias y significados que resultan de un modelo jurídico desde el cual se explican los vínculos sociales. Dicho modelo se apoya en la relación contractual entre el *acreedor* y el *deudor*<sup>18</sup>. Esta relación es estructural (y sin embargo, pensamos que no por ello es necesaria o a-histórica) y tiene como efecto la construcción de “sujetos de derechos”, sujetos capaces de hacerse promesas. Pero para comprender mejor estas relaciones, el autor nos remite a un concepto clave: *la culpa*. Según nos dice, este concepto moral (*Schuld*) proviene de otro término de orden material (*Schulden*) que significa *tener deudas*. Para Nietzsche, la idea de que el castigo responde a la presuposición de libertad o falta de ella en la voluntad humana y, por lo tanto, al sentimiento de justicia, no es natural ni inevitable, sino muy reciente. Durante largo tiempo, las penas no se impusieron por considerar al delincuente responsable de sus actos, esta concepción fue posibilitada con el desarrollo y el perfeccionamiento del juicio en el hombre. Más bien, el castigo era impuesto como una forma de desahogar la cólera por los daños sufridos sobre el causante de los mismos. Pero esta cólera estaba enmarcada dentro de ciertos límites y regulaciones que encontraban su fundamento en la afirmación de que existía un equivalente para compensar cualquier daño. Dicha compensación podía ser incluso un dolor causado en el malhechor. Esta equivalencia entre perjuicio y dolor se remite a la relación contractual, antes mencionada, entre el acreedor y el deudor. De este modo, el juego dado entre estas dos

---

<sup>18</sup> Nuevamente, Deleuze y Guattari (2013) ofrecen una interesante perspectiva respecto a esta relación jurídica. Según nos dicen, el sistema de la deuda se sostiene sobre tres elementos del signo que funcionan de forma activa y reactiva, a saber, la voz-audición, la mano-grafía y el ojo-dolor. El dolor expresado por los cuerpos marcados conlleva una cuota de placer para el ojo colectivo que lo mira. Dicho placer no está motivado por la venganza sino por la simple relación entre los signos grabados en la carne, la voz que surge de ella y el espectáculo a que da lugar: “el dolor es como la plusvalía que saca el ojo, captando el efecto de la palabra activa sobre el cuerpo, pero también la reacción del cuerpo en tanto que se efectúa sobre él” (Deleuze y Guattari, 2013: 196). El ojo se estetiza erotizándose ante la crueldad pública.

En esta triple independencia entre los elementos del signo es donde se monta lo que los autores llaman el teatro de la crueldad, «máquina deseante ojo-mano-voz». El teatro de la crueldad como engranaje de los tres elementos del signo sostiene, como se decía anteriormente, la lógica de la deuda. Toda deuda es producto de una inscripción y toda inscripción es el recordatorio de una deuda. El mal deudor es una *falla* de los procedimientos de inscripción, alguien que en todo caso ha sido desmarcado y sobre el que “es preciso restablecer el equilibrio con un aumento de dolor” (Deleuze y Guattari, 2013: 197). A la interpretación nietzscheana sobre la equivalencia entre el daño y el sufrimiento como pago, Deleuze y Guattari añaden un elemento social: el dolor sólo puede funcionar como restitución del daño si existe un ojo colectivo que disfrute de su espectáculo. La equivalencia entre el daño y el dolor muestra que la deuda primitiva era ajena a las lógicas del intercambio. El placer que el ojo social obtiene de la contemplación del castigo es “una plusvalía de código, que compensa la relación rota entre la voz de alianza a la que el criminal ha faltado y la marca que no había penetrado suficientemente en su cuerpo” (Deleuze y Guattari, 2013: 198).

figuras se impuso como la base de la justicia, en la medida en que “todo es pagable, todo tiene que ser pagado” (Nietzsche, 2013: 105).

En la relación entre acreedor y deudor la memoria tiene un papel relevante y, con ella, la crueldad. Pues es en estas relaciones donde la capacidad para hacer promesas es imprescindible. Para conseguir la confianza del acreedor y garantizar la seriedad y la virtud de su palabra, el deudor, en caso de no poder pagar la equivalencia acordada, empeña otra cosa que aún permanece bajo su poder: su cuerpo, su mujer, su libertad o, incluso su alma. Pero, “muy principalmente el acreedor podía irrogar al cuerpo del deudor todo tipo de afrentas y de torturas [...]” (Nietzsche, 2013: 93)<sup>19</sup>. La compensación que recibe el acreedor no es un bien material equivalente, sino la concesión de

Una especie de *sentimiento de bienestar*, —sentimiento de bienestar del hombre a quien le es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente, la voluptuosidad *de faire le mal pour le plaisir de le faire* [de hacer el mal por el placer de hacerlo], el goce causado por la violentación (Nietzsche, 2013: 94)<sup>20</sup>.

La crueldad, entonces, es una acción que permite, en algunos casos, la descarga de cólera sobre otro, su ejercicio se sitúa en una relación asimétrica al interior del derecho. Y así, la restitución del daño consiste en “una remisión y en un derecho a la crueldad” (Nietzsche,

---

<sup>19</sup> “Bondad que mostraré: venid conmigo al escribano y me firmáis el simple trato, y, por juego, si no me reembolsáis en tal día y tal lugar la suma convenida en el acuerdo, la pena quedará estipulada en una libra cabal de vuestra carne que podrá cortarse y extraerse de la parte del cuerpo que me plazca” (Personaje Shylock en la comedia shakesperiana *El mercader de Venecia*, Esc. III, Acto I).

<sup>20</sup> En su cuento “El niño proletario”, Osvaldo Lamborghini (1988) ilustra admirablemente la relación entre el ejercicio de la crueldad y el placer que acompaña al sufrimiento. Situando la historia dentro de un contexto que nos recuerda a la lucha de clases, el autor argentino expone la relación asimétrica entre tres niños burgueses y su víctima, Stropani, un niño proletario al que “evidentemente, la sociedad burguesa, se complace en torturar [...] esa baba, esa larva criada en medio de la idiotéz y del terror” (p. 63). Con el correr de la historia, los tres victimarios —Gustavo, Esteban y el narrador— experimentan diversas crueldades con el cuerpo mudo de ¡Estropeado! —Stropani—. La voluptuosidad crece conforme al grado de crueldad que acompaña a cada acción: “A empujones y patadas zambullimos a ¡Estropeado! En el fondo de una zanja de agua escasa. Chapoteaba de bruces ahí, con la cara manchada de barro, y nuestro delirio iba en aumento. La cara de Gustavo aparecía contraída por un espasmo de agónico placer. Esteban alcanzó un pedazo de cortante vidrio triangular. Los tres nos zambullimos en la zanja. Gustavo, con el brazo que le terminaba en un vidrio triangular en alto, se aproximó a ¡Estropeado!, y lo miró [...] Gustavo le tajeó la cara al niño proletario de arriba hacia abajo y después ahondó lateralmente los labios de la herida. Esteban y yo ululábamos. Gustavo se sostenía el brazo del vidrio con la otra mano para aumentar la fuerza de la incisión [...] Nosotros quisiéramos morir así, cuando el goce y la venganza se penetran y llegan a su culminación. Porque el goce llama al goce, llama a la venganza, llama a la culminación” (p. 64-65).

2013: 94). A partir de estas afirmaciones es posible sostener, como hacemos aquí, que para Nietzsche existe una asociación infranqueable entre soberanía, poder y crueldad. Es decir, sólo el soberano puede ser cruel y sólo el que es cruel puede ser soberano<sup>21</sup>. Pero no sólo eso, en dicho ejercicio de violentación sobre el otro, siempre hay una cuota de placer sin la cual, al parecer, esta relación jurídica<sup>22</sup> y asimétrica sería prácticamente imposible.

### 1. 3. El placer en el sufrimiento

La concepción histórica de que el sufrimiento puede funcionar como un modo de compensación de la deuda encuentra sus razones, según Nietzsche, en la experiencia de una elevada cuota de goce en el hacer sufrir. Es decir, el afectado sustituye el daño y el displacer que viene aparejado con él “por un extraordinario contra-goce: el *hacer-sufrir*” (Nietzsche, 2013: 95). Lo grandioso de esta experiencia es aún mayor si el acreedor tiene un rango y una posición social inferiores, “pues la crueldad nos brinda la voluptuosidad más elevada del sentimiento de poder” (Nietzsche, 2003: 36).

---

<sup>21</sup> Respecto a esta afirmación, es interesante considerar la postura de Antonin Artaud, para quien la crueldad no se inscribe en la lógica de la soberanía. Con la idea de un *teatro de la crueldad*, Artaud (2001) relaciona a la crueldad con una categoría ética, que muestra su naturaleza inocente (Dumoulié, 1996). Para Artaud la crueldad no sería sinónimo de destrucción, derramamiento de sangre o negatividad, sino “«la afirmación / de una terrible / y por otra parte ineluctable necesidad»” (Derrida, 2012: 318). La crueldad anuncia el límite de la representación, anuncia lo irrepresentable. El hombre es tan sólo una forma de representación de la vida. La crueldad es “«rigor, aplicación y decisión implacable», «determinismo», «sumisión a la necesidad»” (Derrida, 2012: 327), que prescinde de toda palabra dictada (Dios). Artaud intenta extraer de su significación la antigua tradición psiquiátrica y teológica que asocia el término de la crueldad con conceptos como el “sadismo”, el “derramamiento de sangre” o la “crucifixión”. La crueldad que propone Artaud, a diferencia de lo que plantean Nietzsche (o en su caso, Sade), es sin soberano: “El origen del teatro, tal como se tiene que restaurar, es una mano que se levanta contra el detentador abusivo del logos, contra el padre, contra el Dios de una escena sometida al poder de la palabra y el texto” (Derrida, 2012: 327). La crueldad sería el arte de la diferencia pura, sin retorno y sin historia. El arte de la diferencia sin repetición (Derrida, 2012).

<sup>22</sup> Si bien la relación entre acreedor y deudor parecería ser económica, aquí proponemos leerla en términos jurídicos. La fuerza de ley que establece relaciones de castigo es anterior a cualquier economía y marca la dimensión jurídica del vínculo. La base de lo jurídico es el contrato. Un ejemplo interesante es el *potlatch*, practicado especialmente por las sociedades del México prehispánico y por algunas tribus del noroeste de América. Si bien implica el intercambio de objetos lujosos, se trata de una práctica que desafía las leyes generales de la economía y que se inscribe, más bien, dentro de la lógica del poder y de la soberanía. Así, según Bataille (2009), “El *potlatch* es, como el comercio, un medio de circulación de riquezas, pero excluye el regateo. Lo más común es el don público de riquezas considerables, ofrecidas por un jefe a su rival con el fin de humillarlo, desafiarlo, obligarlo. El donatario debía borrar la humillación y aumentar el desafío, para ello es necesario satisfacer la obligación contratada aceptando: sólo podrá responder, un poco más tarde, con un nuevo *potlatch* más generoso que el primero: tiene que devolver con usura” (p. 83). El *potlatch* hace visible cierta particularidad de la estructura jurídica contractual, a saber, que las relaciones de poder son móviles. Esto quiere decir que el acreedor puede devenir en cualquier momento deudor y viceversa. El poder no es un objeto adquirible o cedible, sino el producto de una relación de fuerzas siempre en pugna.

Estos dos hombres negros eran los braceros más importantes de la plantación. Legree les había instruido tan sistemáticamente en barbarie y brutalidad como sus perros; y tras largo tiempo dedicados a la práctica de la dureza y la crueldad, había conseguido que sus naturalezas alcanzaran más o menos la misma gama de capacidades que ellos. Se suele considerar, y es un hecho que se utiliza para vilipendiar el carácter de su raza, que los capataces negros siempre son más tiránicos y crueles que los blancos. Sólo significa que la mente de los negros ha sido más degradada que la de los blancos. No es más cierto de esta raza que de cualquier raza oprimida del mundo. El esclavo siempre es un tirano si se le brinda la ocasión (Beecher Stowe, 2005: 402).

Es a partir del sometimiento del otro y de su reducción a un estado de inferioridad que el individuo, en este caso el acreedor, logra obtener la sensación de omnipotencia. Y agregamos, no sólo con respecto a su deudor, sino también respecto a todo sujeto de derecho: nadie más que él ha sido beneficiario de tal privilegio, nadie más que él es dueño de la vida, del sufrimiento y de la muerte de ese deudor en particular.

Vemos pues, que el ejercicio cruel queda ligado en esta interpretación con el poder y la desigualdad de fuerzas, ambos elementos constitutivos de la soberanía. Asimismo, se hace patente la concepción de cierta irreductibilidad entre el goce, el placer y la crueldad. A este respecto, no está demás señalar que la cuestión filosófica de fondo está, según pensamos, en saber si en efecto la relación entre el sufrimiento y el placer se asocia a un momento histórico de occidente, o si estaría presente de diversas formas en diferentes culturas siendo, más bien, un rasgo constitutivo de lo humano. En todo caso, aún cuando esto último fuera posible sólo lo sería abstractamente, no en la práctica.

#### **1. 4. La crueldad festiva**

El vínculo antes mencionado entre gozo y crueldad es observable, como claramente lo señala Nietzsche, en las festividades antiguas. Según afirma el autor, la crueldad es el ingrediente especial de todas las alegrías humanas. El hombre necesita imperiosamente de

ella, aunque sea en formas inocentes o ingenuas. La crueldad es “una propiedad *normal* del hombre” (Nietzsche, 2013: 96); forma parte de sus espectáculos y de sus diversiones, ya sea de formas descarnadas o sutiles. Como se recuerda en *Aurora*, el placer de las almas endurecidas por la moral es ni más ni menos que la crueldad. Las duras privaciones con las que se ha sujetado al cuerpo y los dolorosos martirios con que se ha forjado un alma hacen de la venganza una anhelada virtud. Así, “la comunidad se siente vigorizada ante el espectáculo de los actos de crueldad y puede desechar por un momento la presión del miedo y la inquietud de las continuas precauciones a que se ve obligada” (Nietzsche, 2003: 36). El deleite llega a tal extremo que incluso se ofrece como un festín escénico a la mirada de los dioses quienes, cautivados por la sangre y la humillación humanas, no se privan de permitir terribles catástrofes.

La crueldad produce bienestar, pues ver sufrir a otros es sumamente placentero, pero lo es aún más, ser la causa directa de dicho sufrimiento. Sin crueldad no hay fiesta<sup>23</sup>, dice Nietzsche (2013: 97) y, nosotros agregamos, sin fiesta no hay crueldad. Pues ésta requiere de algunas constantes que forman parte de aquella: su visibilidad y su carácter colectivo, multitudinario o de masa<sup>24</sup>. Los actos crueles son gozables porque hay otros que participan de ellos y que también los gozan. Desde nuestra perspectiva consideramos que la crueldad no sólo es un mecanismo que constituye subjetividades sino que, además, permite la construcción de lazos afectivos y sociales con los otros.

En *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento* (2003), de Mijail Bajtin, es posible encontrar puntos de encuentro con el pensamiento nietzscheano. En dicho texto, el autor ruso analiza detenidamente las figuras y los simbolismos de la fiesta popular

---

<sup>23</sup> Así lo muestra Walter Benjamin (1989) en una clara descripción de las fiestas nacionales francesas: “Desde el Sacre-Coeur se desparan sobre Montmartre fuegos de bengala. Arde el horizonte tras el Sena, los cohetes suben y se apagan en el suelo. En la cuesta empinada hay miles de personas apiñadas que siguen el espectáculo. Y esta multitud encrespa sin cesar un murmullo parecido al de los pliegues de una capa cuando el viento juega entre ellos. Pongámonos a la escucha más atentamente: lo que resuena es otra cosa que la espera de cohetes y otros disparos luminosos. ¿No espera esa multitud sorda una desgracia, lo bastante grande para que de su tensión festiva salte la chispa, incendio o fin del mundo, algo que transformase ese murmullo aterciopelado de mil voces en un único grito, como cuando un golpe de viento descubre el forro escarlata de la capa? Porque el agudo grito del horror, el terror pánico son la otra cara de todas las fiestas de masas. El ligero estremecimiento que recorre como una llovizna espaldas innumerables los ansia. Para las masas en su existencia más honda, inconsciente, las fiestas de la alegría y los incendios son sólo un juego en el que se preparan para el instante enorme de la llegada a la madurez, para la hora en la que el pánico y la fiesta, reconociéndose como hermanos, tras una larga separación, se abrazan en un levantamiento revolucionario” (p. 149).

<sup>24</sup> Con sus respectivas excepciones, por supuesto: no todo acto colectivo o público es festivo ni cruel.

de los siglos XV y XVI. Entre ellos, destaca el papel de la crueldad en el ambiente festivo y en la “carnavalización”<sup>25</sup> de los cuerpos<sup>26</sup>. A partir de una exhaustiva lectura de los escritos literarios de François Rabelais, Bajtin extrae algunos rasgos característicos del arte grotesco. En este trabajo nos concentraremos en aquellos que remiten directamente a la crueldad. Éstos son los siguientes: 1) la importancia del despedazamiento material y lingüístico de los cuerpos; 2) la estructura grupal, pública y visible de las prácticas crueles; 3) la ambivalencia (risa, diversión – insulto, llanto) presente en los personajes de la fiesta violenta; 4) la relación de las masacres, los desgarramientos y los desmembramientos corporales con la comida, la bebida y la anatomía, con lo cual 5) se inscribe a la crueldad, en sintonía con los planteamientos de Nietzsche, en una dimensión puramente corporal, inmanente y exterior (esto es, no subjetiva ni individual).

Como señala Bajtin (2003), para Rabelais las imágenes de cuerpos despedazados y mutilados cumplen un papel muy importante. La guerra, la batalla y el espíritu de lucha mantienen una estrecha relación con la cocina: “*el cuerpo despedazado, el «picadillo»*”:

Píleo dice que el campo de batalla de Roncesvalles es «semejante a un caldero lleno de guisado de sangre, cabezas, piernas y otros miembros». Imágenes de este tipo eran corrientes en la epopeya de los juglares. El hermano Juan es, en efecto, una *entommeure*, en el doble sentido (Bajtin, 2003: 174).

Aunado a la intersección entre el arte culinario y los descuartizamientos producidos en los enfrentamientos bélicos, se destaca el papel de la contabilidad anatómica de las partes corpóreas que reducen el cuerpo humano a “picadillo”. Esta “disección carnavalesca” muestra el lado irrisorio, la imagen grotesca, del derramamiento de sangre y de los cuerpos mutilados. Desgarramientos que no sólo se producen a nivel de los hechos sino también a nivel del lenguaje, por medio de los juramentos que “con sus *despedazamientos* profanatorios del *cuerpo sagrado* nos remiten al *tema de la cocina*, al tema de los «gritos

---

<sup>25</sup> Esta noción es retomada de los aportes de la Dra. Ana María Martínez de la Escalera durante el curso “Problemas de Estética”, impartido en la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM) en el periodo de febrero-Junio de 2017.

<sup>26</sup> Es importante señalar que a partir de una nueva significación del realismo y de lo grotesco, Bajtin reivindicará la figura del cuerpo. Éste ya no será un elemento ausente sino que aparecerá de forma decisiva en el análisis como algo que tiene diversas demandas: eróticas, reproductivas, alimenticias, etc.



de París» y al *tema grotesco y corporal de las imprecaciones y groserías* (enfermedades, deformidades y órganos de lo «inferior» corporal)” (Bajtín, 2003: 175).

Al igual que para Nietzsche, para Bajtín todos estos elementos son característicos de la plaza pública y de la fiesta popular. Están unidos a la alegría material de un mundo naciente, que muere y procrea, que devora y es devorado pero que siempre crece, multiplicándose y volviéndose mejor y más abundante. Esta alegría es, al mismo tiempo, el pasado que se destruye para dar lugar a un nuevo presente, es la tumba, “el sueño materno”, “la encarnación del devenir”. He aquí, nos parece, el rasgo ambivalente que envuelve a las festividades crueles y a sus personajes carnalescos. Una contradicción que no supone necesariamente antagonismos, sino la convivencia de oposiciones que pueden intercambiar continuamente, en un tiempo circular, sus papeles.

En las fiestas nupciales, propinar golpizas era, según Bajtín, un ingrediente festivo muy importante. Las golpizas se regalaban por diversión y estaban legalizadas por la costumbre. Dentro del contexto del carnaval, los golpes y los puñetazos están presentes en ritos y ceremoniales vinculados a la procreación, al tiempo y a la masculinidad. El papel del rito era el de conceder “el derecho de gozar de cierta libertad y hacer uso de cierta familiaridad, el derecho a violar las reglas habituales de la vida en sociedad” (Bajtín, 2003: 181). Todo tipo de afrenta era permitido, las asimetrías sociales que separaban a los hombres eran borradas en un ambiente de compañerismo, familiaridad e igualdad<sup>27</sup>. De este modo, los actos violentos estaban cargados de un aire transgresor que, al mismo tiempo que ridiculizaba y destronaba al soberano por medio de juramentos y groserías, construía nuevas formas de relación, de expresión y de convivencia entre los participantes de la plaza pública. La realidad a la que se refiere el realismo grotesco bajtiniano es utópica, pero realizable desde nuestra perspectiva. Así como lo planteó Nietzsche en su momento, para el autor ruso, en las crueldades festivas siempre se enfatiza aquello que el cuerpo es capaz de hacer en un mundo carente de jerarquías, en donde la masa vulnerable y vulnerada es capaz de re-significar su condición a través de la fiesta:

Entonces comenzaron a funcionar las manoplas hasta que al quisquilloso le rompieron la cabeza en nueve pedazos; a uno de los testigos le dislocaron el

---

<sup>27</sup> Como señala Bajtín (2003), “la libertad y la igualdad son realizadas en las riñas familiares, es decir en el *contacto corporal brutal*” (p. 238).

brazo derecho, al otro la mandíbula superior [...] Al cambiar el ritmo del tambor, se guardaron las manoplas, y se continuó con los postres alegremente. Brindaban todos entre sí y a la salud del quisquilloso y los testigos, y Oudart renegaba y maldecía las nupcias, alegando que uno de los testigos le había desencaplastado la espalda, a pesar de lo cual bebía alegremente con él (Bajtin, 2003: 183).

Los cuerpos son remitidos, según la lectura que proponemos, a su animalidad, a su carácter puramente exterior y colectivo. La carne es sacrificada y devorada, la sangre es derramada y bebida en un trance gozoso. En la fiesta carnavalesca hay una transvaloración que permite que las groserías se vuelvan elogios, las alegrías sollozos, la muerte nacimiento y devenir y la crueldad un elemento vinculante. La víctima de las golpizas es ridiculizada en una escena con carácter cómico y festivo que se desarrolla durante la comida y la bebida y que no puede prescindir de la risa<sup>28</sup>, de la celebración ni de la satisfacción plena de todos los impulsos corporales: sexuales, alimenticios, excretorios y violentos.

La crueldad festiva no tiene, según nuestra interpretación, un sentido banal o práctico, mucho menos moral. Por el contrario, los actos crueles<sup>29</sup> —que, desde nuestra perspectiva no buscan hacer sufrir al otro sino incluirlo como parte del festejo popular— tienen un amplio, alegre y ambivalente significado simbólico: “*matan* (en un extremo) y *dan una nueva vida*, terminan con lo *antiguo* y comienzan con lo *nuevo*” (Bajtin, 2003: 184). La crueldad, en este sentido, tiene un papel creador: al mismo tiempo que destruye viejas costumbres, por lo regular atravesadas por un tinte conservador y moralista (Estado, religión)<sup>30</sup>, crea nuevas realidades que posibilitan pensar lo impensable. En el goce popular los golpes siempre están justificados: “facilitan el nacimiento del nuevo [mundo]. Son golpes alegres y armoniosos, y tienen un aire de fiesta” (Bajtin, 2003: 186).

---

<sup>28</sup> “Pero cuando le llegó el turno al quisquilloso, la emprendieron a golpes con él, hasta tal punto que lo dejaron alelado y herido, con un ojo negro, ocho costillas rotas, el esternón hundido, los omoplatos despedazados, el maxilar inferior en tres pedazos, y todo hecho entre grandes risotadas” (Bajtin, 2003: 180).

<sup>29</sup> Sería válido suponer, como una hipótesis tentativa, que la construcción de determinada noción de crueldad está estrechamente relacionada con la forma en cómo es concebido el cuerpo.

<sup>30</sup> La fuerza carnavalesca es una fuerza cíclica de liberación que se presenta en oposición a la temporalidad lineal de los aparatos de Estado y de las instituciones religiosas.

Como parte de una especie de “cosecha del cuerpo” la excesiva crueldad se articula con la comilona. Los cuerpos arrasados violentamente forman parte de un banquete<sup>31</sup> jocoso y la sangre derramada es transformada en vino<sup>32</sup>. Esto expresa el carácter ambivalente de las imágenes que adornan la fiesta popular. Representa el triunfo del espíritu creativo sobre la fuerza bruta, la desaparición del antiguo régimen y el surgimiento de uno nuevo. Las cenizas del fuego, los utensilios de cocina y la comilona expresan ese renacimiento: “Así, la sangre se transforma en vino, la batalla cruel y la muerte atroz en alegre festín, y la hoguera del sacrificio en hogar de cocina” (Bajtín, 2003: 189).

La crueldad, entre sus múltiples significados y apreciaciones constituye una parte importante e imprescindible para la humanidad. Como se decía anteriormente con Nietzsche, sin crueldad no hay fiesta y, de acuerdo con Bajtín, agregamos que sin fiesta no hay crueldad. Tampoco habría hombre tal y como lo conocemos “pues se cuenta que, en la invención de extrañas crueldades, anuncian ya en gran medida al hombre y, por así decirlo, lo «preludian»” (Nietzsche, 2013: 97).

## 1. 5. La crueldad humana

La separación entre lo humano y el mundo animal es puesta en juego en los enunciados del apartado anterior. La crueldad, el placer de ver y el bienestar de hacer sufrir, al concebirse como “un axioma antiguo, poderoso, humano –demasiado humano [...]” (Nietzsche, 2013: 96) es propuesto como un elemento definitorio del hombre —definición que para nosotros se construye históricamente y que, por lo tanto, no es un rasgo inherente a cierta naturaleza humana— que, además, lo sitúa en el marco del derecho y de la soberanía —quien es

---

<sup>31</sup> “«En seguida Epistemón hizo, en nombre de las nueve musas, nueve hermosos ganchos de madera a la antigua; Eusthenes les ayudó a despellejar y Panurgo, entre tanto, recogió algunas armas de los caballeros muertos para que sirvieran de asadores; el prisionero le encomendaron las tareas culinarias y en *el fuego en el que ardían los caballeros cocinaron la caza*». Así, el fuego en el que habían quemado a sus enemigos se transforma en el alegre hogar de la cocina, en que asan una enorme cantidad de piezas de caza” (Bajtín, 2003: 188).

<sup>32</sup> “«Y dejando sus amplias capas colgadas de una parra cercana, comenzaron a degollar y a derramar a los moribundos. ¿Sabéis con qué herramienta? Pues con unos lindos cuchillitos, que los niños de nuestro país usan para partir las nueces». El hermano Juan emprende esta horrible masacre para salvar el vino nuevo. El sangriento episodio rebosa de alegría. Son las «viñas» de Dionisos, las «vendimias» [...] Los cuchillitos de los frailucos nos dejan entrever detrás de la roja papilla de carne humana destrozada, las cubas llenas de «mosto septembrino», del que tanto habla Rabelais. Es la transformación de la sangre en vino” (Bajtín, 2003: 188).

castigado, pierde todo derecho al ejercicio de la crueldad<sup>33</sup>. De este modo, el poder de violentar es reservado únicamente para el hombre y practicado sobre aquellos que no son tratados como tales, pues como decíamos anteriormente sólo es cruel el soberano y éste a su vez es el único que puede hacer promesas, es decir, que tiene palabra, razón y memoria.

Consideramos que este argumento es bastante problemático porque abre una paradoja en el derecho: hay un derecho al ejercicio de la crueldad sobre otro; pero ese otro está fuera de los límites del derecho, porque si es un hombre, éste debe ser reducido a un estado de naturaleza o de salvajismo sin ley (recordemos que la crueldad se ejerce para construir una memoria); y si es ejercida contra un animal, por definición éste no entra dentro de los límites y las lógicas del derecho: “La cólera del acreedor perjudicado, de la comunidad, le devuelve [al infractor] al estado salvaje y sin ley, del que hasta ahora estaba protegido: lo expulsa fuera de sí, –y ahora puede descargar sobre él toda suerte de hostilidad” (Nietzsche, 2013:104). La lectura que proponemos a este respecto es que dentro de los límites de la paradoja del derecho, que pone en juego un constante humanizar-deshumanizar, la crueldad se ejerce, entonces, contra la diferencia; contra aquello que niega la unidad de la razón y de la memoria. Recordemos que el olvido es pura diferencia — diferencia animal<sup>34</sup>—, pues es una creación infinita a partir de la cual nada puede quedar cristalizado.

A partir de lo anterior, sostenemos que la crueldad en sí misma, como una práctica puramente corporal e inmanente borra las discontinuidades entre lo humano y la animalidad que le es inherente. Sin embargo, a través de su transformación, no sólo a nivel conceptual sino también a nivel práctico, por medio de ciertos procedimientos retóricos (como la metonimia, por ejemplo) es posible pensar en una crueldad propiamente humana. Una crueldad que es extraída de su contexto fisiológico para desplazarla al ámbito de lo moral.

## **1. 6. La crueldad *anímica* o «mala conciencia»**

---

<sup>33</sup> “La «pena» es, en este nivel de las costumbres, sencillamente la copia, el *mimus* [reproducción] del comportamiento normal frente al enemigo odiado, desarmado, sojuzgado, el cual ha perdido no sólo todo derecho y protección, sino también toda gracia: es decir, el derecho de guerra y la fiesta de victoria [...] en toda su inmisericordia y en toda su crueldad” (Nietzsche, 2013: 104).

<sup>34</sup> En el cuarto capítulo de esta investigación se analizará a fondo el problema de la crueldad con respecto a la figura de lo animal.

A partir de una lectura crítica a la cual suscribimos, Nietzsche produce una inversión<sup>35</sup>—operación que forma parte de la llamada *transvaloración*— en la forma de pensar la crueldad para mostrar nuevas apreciaciones sobre el hombre y nuevas transformaciones en ciertas prácticas y en determinados afectos y afecciones, entre ellos el placer, el dolor y el sufrimiento, que subyacen a la ética y al derecho pero que nunca se admiten. Si en algún momento de la historia occidental la crueldad era el aderezo de las festividades, el atractivo de las miradas en los espectáculos, al mismo tiempo que regulaba las relaciones jurídicas, en cierto corte histórico se volvió motivo de vergüenza, de reproche y de ocultación. Asimismo, el hombre occidental<sup>36</sup> paulatinamente se convirtió en un ser pesimista, asustadizo y enfermizo, y la más mínima cuota de dolor y de sufrimiento se tornó algo intolerable e, incluso, “el primero en la lista de los argumentos contra la existencia, como el peor signo de interrogación de ésta [...]” (Nietzsche, 2013: 98).

Si hacer sufrir y disfrutar de ello era una acción imprescindible asociada al gusto por la vida, posteriormente, y como efecto de azarosas transformaciones históricas, fue remitida al ámbito de la pasividad, de la sublimación y de la sutileza. Ataviada con otros nombres más inofensivos, era traducida a lo “imaginativo y anímico”. Y la indignación arrojada contra el sufrimiento carnal no era motivada por el sufrimiento en sí mismo sino por su calidad de absurdo. En este sentido, arriesgamos la suposición de que la crueldad propiamente corporal, como propiedad de lo humano, como aquello que deshumaniza para humanizar al (lo) otro, también cambia su sentido. Siguiendo la lógica de la inversión, aquí planteamos —aunque Nietzsche no lo señala— que la crueldad quedaría reservada al

---

<sup>35</sup> Se trata de una inversión retórica consistente en valorar positivamente aquello que es valorado negativamente y viceversa. Mediante este procedimiento, se busca romper con las oposiciones y generar nuevas paradojas que creen sentidos múltiples. Nietzsche utiliza la retórica como un instrumento crítico que le permite replantear nuevamente problemas filosóficos. A través de la inversión metonímica y de la creación metafórica, intenta mostrar la fuerza del discurso y la relación arbitraria que hay entre las palabras y las cosas. Dicho en otros términos, Nietzsche busca revelar la estructura figurativa y trópica del lenguaje y, en esa medida, la precariedad de lo que la filosofía, especialmente la metafísica, desde sus inicios se ha esforzado en llamar y en imponer como La Verdad (Cfr. De Santiago Guervós, 2000).

<sup>36</sup> Es importante indicar la especificidad histórica del hombre al que hace referencia Nietzsche. No se trata de una noción universal y abstracta, sino de un sujeto concreto: el hombre alemán del siglo XIX. Dentro de *La Genealogía* es posible ubicar distintas referencias que apoyan esta afirmación. Una de ellas es el uso de términos en alemán y la historia de la semántica y la pragmática de los mismos: *Shuld* (culpa), *Shulden* (tener deudas), *Mensch* (hombre y, dentro de la relación contractual, «medida»). La otra es una referencia descriptiva: “una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda” (p. 124).

campo de lo no humano. Pero ¿en qué momento específico y por qué razones surgió este corte y esta inversión en la significación de la crueldad? ¿Qué mecanismos posibilitaron el pasaje de una crueldad física a una crueldad sublimada y anímica? Para intentar responder estas preguntas proponemos pensar críticamente sobre algunas cuestiones: la relación entre poder y crueldad, y la noción de *gracia*.

Prosiguiendo con sus investigaciones sobre la culpa, con la intención de ponerlas bajo la lupa de la crítica, Nietzsche hace alusión a algunas de las suposiciones que en su tiempo eran vistas como verdades irrefutables. Una de ellas era pensar que el grado en la intensidad de la crueldad también se asociaba al grado de poder y de autoconciencia que una comunidad creía poseer. En este sentido, mientras más omnipotente se consideraba una sociedad, menor sería la severidad de la pena. Más aún, el infractor ya no sería expulsado, sino que ahora sería protegido de su acreedor personal por parte del todo. La medida de la riqueza de la comunidad estaría, entonces, determinada por la cantidad de perjuicios que fuera capaz de soportar sin padecimiento alguno. Mediante una supuesta “conciencia de poder”, la sociedad podría permitirse el lujo de dejar impunes a sus ofensores; su fuerza y su poder radicarían en la posibilidad de suprimir la justicia: “La justicia, que comenzó con «todo es pagable, todo tiene que ser pagado», acaba por hacer la vista gorda y dejar escapar al insolvente, —acaba [...] *suprimiéndose a sí misma*” (Nietzsche, 2013: 106). Esta supresión implicaría una excepción al derecho, un “más allá del derecho” que se suele denominar *gracia* y que sólo pertenecería, como privilegio, a los más poderosos: los soberanos. Esta excepcionalidad no sería una irregularidad sino, por el contrario, un elemento estructural del derecho mismo: “a las situaciones de derecho no les es lícito ser nunca más que *situaciones de excepción* [...]” (Nietzsche, 2013: 110).

Para pensar la transición de la crueldad corporal a su interiorización es imprescindible volver al concepto de la *culpa*. Después de hacer un listado de los distintos sentidos que adquiere la pena según sus procedimientos y su presunta utilidad, Nietzsche somete a una puesta en cuestión la noción que impera en la conciencia popular de su época, a saber, que el castigo *sirve* para “despertar en el culpable el *sentimiento de la culpa*, en la pena se busca el auténtico *instrumento* de esa reacción anímica denominada «mala conciencia», «remordimiento de conciencia»” (Nietzsche, 2013: 117). Si escoge esta concepción es para señalar el absurdo que la fundamenta, pues no hay sujetos menos

enterados del remordimiento que los malhechores y los delincuentes. El castigo no construye la culpa porque ésta es exterior al individuo, se encuentra inserta, por estructura, dentro de una relación jurídica, no moral. El castigo, por su parte, sólo sirve para castigar, para domesticar cuerpos sin importar que el alma se convenza de su error y asuma una actitud culpable. El perfeccionamiento del animal hombre, el aprendizaje del bien y del mal, no están condicionados por la pena ejercida sobre el cuerpo. Más bien, la modificación lograda en la conducta es propiciada por el miedo asociado a la idea de castigo. La constitución de la moral está estructuralmente vinculada con un procedimiento metonímico<sup>37</sup>, más que con una práctica punitiva concreta.

La pena, al contrario de lo que se piensa y como acertadamente lo mostró Nietzsche, ha tenido históricamente el efecto de robustecer, de endurecer y de volver más resistente. Incluso de bloquear el desarrollo del sentimiento de culpa. La razón se encuentra en su estructura misma. Al ser la pena un castigo público, un espectáculo cargado de procedimientos crueles, se torna un impedimento para que el delincuente pueda intuir lo reprobable de sus acciones; asimismo, la normalidad con que los mismos jueces y policías infringen la ley con robos, saqueos, violaciones, infracciones, torturas o asesinatos permite la conjetura de que el crimen no es reprobable ni condenable en sí mismo, sino sólo en ciertos aspectos y según condiciones prácticas determinadas. De este modo, tanto en el malhechor como entre los verdugos y los jueces no existe un sentimiento de culpa ni la concepción de un culpable, más bien el castigo es visto como producto de una fatalidad. La “mala conciencia”, la más siniestra planta, dice Nietzsche, ha de buscarse en otro lugar y, agregamos nosotros, habrá de interpretarse de otra manera, a saber, críticamente. Esto implica negar la posibilidad de elaborar una idea de moral a partir de la noción de culpa. Porque la moral supone necesariamente la existencia de un sujeto consciente, capaz de diferenciar el bien y el mal en función de una idea trascendental o divina. La culpa se encuentra más allá (o más acá) de estos límites, pues sólo significa que se debe algo a alguien.

---

<sup>37</sup> Como señala De Santiago Guervós (2000), “Nietzsche traslada también la metonimia al ámbito de las categorías morales, con lo cual indirectamente demuestra desde el paradigma retórico cómo la moral sigue los mismos pasos que la metafísica. Cuando nosotros calificamos los modos de obrar humanos, procedemos de la misma manera que en el ámbito de la naturaleza: hacemos de la causa el efecto y al revés. Así por ejemplo hablamos de que un hombre es «honesto», porque ha obrado honestamente o «a causa de su honestidad» (p. 59).

Lo que proponemos pensar a raíz de lo anterior es que todo el planteo nietzscheano busca demostrar que es incorrecto pensar en la interiorización de una culpa moral e impagable. La culpa no es la mala conciencia; tampoco es eterna y absoluta sino pura y simplemente un contrato, un intercambio entre personas. La mala conciencia, el sentimiento de culpa o la crueldad interiorizada son, siguiendo a Nietzsche, significantes vacíos heredados por el judeocristianismo. La crítica muestra justamente que la deuda jurídica es totalmente ajena a la deuda moral y que su asociación histórico-discursiva es el producto de arbitrariedades en el uso del lenguaje, de encadenamientos tropológicos y figurativos azarosos. Porque “el lenguaje fundamentalmente es transposición lingüística antes de ser referencia a las cosas, algo que es puramente secundario y derivado” (De Santiago Guervós, 2000: 25).

El tratamiento del problema sobre la “mala conciencia” dirige las investigaciones de nuestro autor a la *Ética* de Baruch Spinoza. El concepto que retoma para pensar esta cuestión es el de “tristeza”, relacionado estrechamente con lo que Spinoza llama *morsus conscientiae* [mordedura de la conciencia] (Nietzsche, 2013: 119). Según Nietzsche, la *morsus conscientiae* se convierte en una tristeza acompañada de la idea de algo que en el pasado se dio de forma opuesta a la esperada. Este sentimiento estaría asociado, en parte, a la experiencia de los malhechores hacia su falta: “«Algo ha salido inesperadamente mal aquí» [no por el valor de la acción misma —robar— sino por sus consecuencias —lo atraparon] y *no*: «Yo no debería haber hecho esto» [...]” (Nietzsche, 2013: 120). Experiencia que, si bien implica un sometimiento al castigo vinculado con el fatalismo, también supone un aumento de la inteligencia como efecto de ese castigo. Efecto que se extiende, además, en una prolongación de la memoria, en la conciencia de saberse demasiado débil y, por lo tanto, en la voluntad de actuar con más cautela, desconfianza y discreción. En este sentido, lo que se puede alcanzar con la implementación de la pena tanto en el hombre como en el animal “es el aumento del temor, la intensificación de la inteligencia, el dominio de las concupiscencias; y así la pena *domestica* al hombre, pero no lo hace «mejor», —con mayor derecho sería lícito afirmar incluso lo contrario” (Nietzsche, 2013: 120). La culpa, entonces, no es el resultado del castigo, no es un artificio moral. Lo que Nietzsche intenta mostrar con esto es que, por medio de un procedimiento retórico, a saber, la metonimia, el hombre alemán ha confundido la causa por el efecto. La culpa, que



antaño sólo significaba “tener deudas” y que era totalmente exterior al sujeto, ha pasado a ser efecto de un mecanismo de naturaleza y de origen distintos, a saber, la pena, convirtiéndose a su vez en una especie de interioridad que se supone como propia a todo malhechor castigado.

A partir de estos elementos, Nietzsche es capaz de ofrecer una hipótesis sobre el origen de la mala conciencia. Según nos dice, ésta surge como una dolencia profunda del hombre ante una sociedad pacífica que desvaloriza todos sus instintos y lo obliga, de cierto modo, a inhibirlos: “Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia adentro* —esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su «alma»” (Nietzsche, 2013: 122)<sup>38</sup>. El baluarte de la pena, orquestado por el Estado como forma de protección contra la libertad del hombre salvaje, logró torcer el rumbo de los instintos, ahora vueltos “*contra el hombre mismo*”, y dar lugar, así, a la mala conciencia. Este tránsito que va desde una concepción fatal sobre el destino: “Algo ha salido inesperadamente mal aquí”, que pasa por la extensión del recuerdo hacia las consecuencias fortuitas de las acciones: “Yo no debería haber hecho esto”, hasta llegar finalmente a la constitución de una mala conciencia es, para nuestro autor —y también para nosotros—, un proceso retórico. El alma, más que ser una esencia profundamente humana, debe pensarse como el invento de una *sinécdoque*, de una inversión simplificada que ha intercambiado el exterior por el interior produciendo una serie de errores<sup>39</sup>.

La práctica de la crueldad sufre una transposición. Ya no es ejercida sobre la diferencia de un otro exterior, sino —y esta es nuestra propuesta— contra lo que en *uno mismo* se presenta como diferencia: la animalidad de los instintos. Esta modificación no fue voluntaria ni progresiva, sino efecto de una ruptura contra la cual el hombre no opuso resistencia alguna, ni siquiera bajo la forma del resentimiento. La transformación de ese hombre “semianimal” en un hombre maleable y *formado* fue posible a partir de la súbita

---

<sup>38</sup> “Pero nosotros, simples mortales, que no podemos permitirnos el lujo de ser crueles con otro, es en nosotros en nuestra carne y en nuestro espíritu, donde debemos ejercer y aliviar nuestros terrores. El tirano tiembla en nosotros; le es necesario actuar, descargar su rabia, vengarse; y es en nosotros mismos donde se venga. Así lo requiere la modestia de nuestra condición. En medio de nuestros espantos, más de uno de entre nosotros evoca un Nerón que, a falta de un imperio, no tuviera nada más que su propia conciencia para zaherir y torturar” (Cioran, 2000).

<sup>39</sup> Como señala De Santiago Guervós (2000), “Nietzsche puede argumentar que tanto el lenguaje conceptual como el conocimiento se fundamentan en *inversiones* sustitutivas. Y este paradigma de la inversión retórica está siempre unido en Nietzsche con la idea del error” (p. 32).

implantación de un «Estado» que, desde sus inicios, se impuso como una tiranía, como una “maquinaria trituradora y desconsiderada” (Nietzsche, 2013: 124), que amasó con violencia la dura materia del pueblo errabundo y salvaje. Esta misma fuerza, esta violencia fundante del Estado —que refuta la teoría del contrato social— comparada con la violencia de un artista<sup>40</sup>, volvió latente, bajo el duro golpe de sus martillazos, el instinto de libertad.

La raíz de la mala conciencia está, de acuerdo con Nietzsche, en esta vuelta de los instintos más salvajes y destructivos del hombre contra sí mismo. El gozo por desmembrar y ensangrentar al oponente ha sido sustituido por “el placer que siente el desinteresado, el abnegado, el que se sacrifica a sí mismo: ese placer pertenece a la crueldad [...] sólo la mala conciencia, sólo la voluntad de maltratarse a sí mismo proporciona el presupuesto para el *valor* de lo no-egoísta” (Nietzsche, 2013: 127). El hombre, domesticado y aprisionado por el Estado, que ha inventado la mala conciencia para perjudicarse, “se ha apoderado del presupuesto religioso para llevar su propio automartirio hasta su más horrible dureza y acritud. Una deuda con *Dios*: este pensamiento se le convierte en instrumento de tortura” (Nietzsche, 2013: 133). El hombre reinterpreta esos instintos animales que intenta combatir por medio de la crueldad interiorizada como una deuda con Dios. Pero esta extensión de la deuda al ámbito de lo imposible, es decir, al ámbito de la deuda eterna, no es más que el reflejo de una lastimosa y enferma *voluntad* del hombre por el sufrimiento y la expiación interminables, que prolifera en la amplitud del espacio anímico:

Es esta una especie de demencia de la voluntad en la crueldad anímica que, sencillamente, no tiene igual: la *voluntad* del hombre de encontrarse culpable y reprobable a sí mismo hasta resultar imposible la expiación, su *voluntad* de imaginarse castigado sin que la pena pueda ser jamás equivalente a la culpa, su *voluntad* de infectar y de envenenar con el problema de la pena y la culpa el fondo más profundo de las cosas, a fin de cortarse, de una vez por todas, la salida de ese laberinto de «ideas fijas», su *voluntad* de establecer un ideal —el del «Dios santo»—, para adquirir, en presencia del mismo, una tangible certeza de su absoluta indignidad (Nietzsche, 2013: 134).

---

<sup>40</sup> Pues su obra es el reflejo de lo que Nietzsche llama un “instinto creativo” (p. 125) que crea e imprime formas, que permite el surgimiento de algo nuevo, que concreta formas de vida y de sentido distintas.

El hombre se entrega a la pasividad de la idea y de la interioridad en detrimento de la acción y de la fuerza. Eligió vivir en la *enfermedad* del auto desprecio y del autodevoramiento, abandonando esa animalidad que lo constituye, esa necesidad del dolor que le da su vigor y esa sabiduría de los sentidos que lo orienta en el mundo. Nietzsche no se equivocó: el hombre, a final de cuentas, eligió vivir en la *tristeza*.

En el siguiente capítulo, hemos de proseguir con el análisis crítico de los aportes de Spinoza sobre el tema de la crueldad, el cuerpo y los afectos, no sin antes esbozar algunas conclusiones preliminares.

### **1. 7. Breves conclusiones**

Con base en los planteamientos esbozados más arriba las ideas que proponemos pensar en esta investigación con respecto al problema de la crueldad en el pensamiento nietzscheano son las siguientes. En primer lugar consideramos que la crueldad debe ser interrogada a partir de su inscripción en un conjunto de relaciones que siempre están en movimiento y que son atravesadas por fuerzas discursivas. Por esta razón, en nuestro análisis siempre tuvimos presentes las condiciones *históricas* que determinan toda práctica política y social. En segundo lugar, pensamos que el funcionamiento del lenguaje y su retoricidad —esto es, la fuerza realizativa, material y político-social del discurso, la condición de posibilidad para la emergencia de formas de decir y de hacer colectivas — son herramientas que no se pueden obviar en la reflexión crítica de la crueldad, puesto que a partir de su análisis es posible visibilizar las lógicas que atraviesan dicha práctica, los valores que se le asignan y los sentidos que configuran su semántica. Finalmente, en tercer lugar, nos parece importante rescatar las nociones de inmanencia, exterioridad y animalidad, puesto que permiten plantear a la crueldad más allá de una interpretación moral y metafísica (por ejemplo, los binomios hombre-animal, Bien-Mal) e inscribir su análisis en ámbitos distintos (por ejemplo, el político, el ontológico, el estético o el social).

## II. LA CRUELDAD EN SPINOZA

*Pero yo os digo: No resistáis  
al malo; antes bien, a cualquiera  
que te golpee en la mejilla derecha,  
vuélvele también la otra.*

Mateo, 5:39

Podría parecer asombroso para el lector que la presente investigación dé un paso hacia atrás y se deslice del pensamiento nietzscheano al de Spinoza. No obstante, ha de argumentarse en defensa propia que esta tesis es crítica, no cronológica. Spinoza es un autor imprescindible para el tema que se analiza aquí puesto que, además de nutrir admirablemente la filosofía de Nietzsche, sus aportes sobre la crueldad son innegables. Como el lector será capaz de comprender, el investigador se encuentra a merced de su propia investigación y debe seguir dócilmente el rumbo hacia donde ésta desee llevarlo con tal de no dejar, en la medida de lo posible, ningún hueco sin llenar. He aquí nuestro caso.

Como Nietzsche mismo lo confiesa, Baruch Spinoza influyó de manera importante en su pensamiento<sup>41</sup>. Las tres principales denuncias que ambos autores comparten son, como señala Deleuze (2004), “la de la conciencia, la de los valores y la de las pasiones tristes” (p. 27). En el presente apartado interesa hacer un recorrido por el texto de la *Ética* y analizar distintos elementos que permitirán reflexionar sobre la crueldad en su relación con lo corpóreo y lo anímico, al mismo tiempo que ayudarán a enriquecer algunos de los planteamientos nietzscheanos sobre la memoria, el olvido y la mala conciencia.

---

<sup>41</sup> ¡Estoy asombrado y encantado! Tengo un precursor. ¡Y de qué género! No conocía casi a Spinoza y el que ahora me entrasen deseos de leerlo ha sido algo realmente instintivo. He hallado que no sólo su general tendencia es igual a la mía —hacer del conocimiento la pasión más poderosa—, sino también que coincido con él en cinco puntos esenciales de su doctrina, en los cuales aquel original y solitario pensador se acerca a mí grandemente, y que son: la negación del libre arbitrio, de la intención, del orden moral universal, de lo inegoísta y de lo malo. Aunque es cierto que la diferencia entre nosotros es enorme, ella depende, más que de nada, de la diversidad en época, cultura y ciencia. En suma: mi soledad que, como la altura en las elevadas montañas, me cortaba a veces la respiración, ha encontrado ahora un compañero. Es maravilloso (Carta de Nietzsche a Franz Overbeck, fechada el 30 de julio de 1881).

A continuación, introduciremos algunas cuestiones relativas a los tres afectos fundamentales, a la relación entre alma y cuerpo y a la crítica de los valores trascendentales. Finalmente, una vez aclarados estos conceptos y relacionados entre sí será factible extraer nietzscheanamente dos posibles concepciones de la crueldad en Spinoza. Como se verá más adelante, el desarrollo teórico de los afectos de la alegría, de la tristeza y del deseo, así como la anulación de toda jerarquía entre el alma y el cuerpo y la puesta en cuestión de los valores absolutos permitirá construir otras formas de entender la crueldad, más allá de su concepción moral o psicológica.

## 2. 1. Sobre los afectos en la *Ética de Spinoza*

En la parte III del texto mencionado, Spinoza presta una especial atención al tema de los afectos. Los define como afecciones del cuerpo que aumentan o disminuyen, favorecen o perjudican la potencia del mismo para obrar. Los afectos pueden ser acciones o pasiones. Las primeras refieren al sujeto como causa adecuada de alguna afección. Las segundas guardan relación con las ideas inadecuadas y hacen referencia a un sujeto que sólo es causa parcial de alguna afección.

Para Spinoza todas las cosas sin excepción que forman parte de la Naturaleza se rigen por la ley del *conatus*. Esto significa que “*cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser*” (P3, p6)<sup>42</sup>. Por lo tanto, cada cosa sólo podrá ser destruida por causas externas y no por ella misma. La muerte, para Spinoza, tiene un “carácter irreductiblemente exterior”, es un “«mal encuentro» inevitable en el orden de las existencias naturales” (Deleuze, 2004: 21). Todas las cosas se definen afirmativamente y en este esfuerzo por perseverar en el ser es posible identificar la esencia con la potencia o, dicho en otros términos, el alma con el cuerpo (Spinoza, 2015: 220, n.p. 4): “[...] la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser –no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma” (P3, p7). Entre el acto y la potencia hay una relación de igualdad producida a partir de la noción de efecto y no de causalidad.

Spinoza distingue tres pasiones primarias a partir de las cuales surgen todas las demás: la alegría, la tristeza y el deseo. Para los propósitos de esta investigación, nos

---

<sup>42</sup> Se abrevia aquí parte con “P”, proposición con “p”, axioma con “ax”, definición por “def” y escolio con “esc”.

concentraremos en las dos últimas puesto que, como se expondrá más adelante, es en éstas donde el filósofo coloca a la crueldad.

El esfuerzo por perseverar en el ser recibe el nombre de *apetito* cuando se lleva a cabo por alma y cuerpo. Por esta razón, Spinoza define al apetito como la esencia misma del hombre, en tanto posibilita todas aquellas cosas que sirven a su conservación y a su realización. Para nuestro autor, entre apetito y *deseo* no hay ninguna diferencia; éste último refiere a la conciencia que los hombres tienen de su propio apetito. El deseo “es la esencia o la naturaleza misma de cada cual en cuanto se la concibe como determinada a obrar algo en virtud de una constitución cualquiera dada, que cada uno posee” (P3, p56). Con base en ello, *los hombres no apetecen, desean, intentan o quieren algo porque lo juzguen bueno, sino todo lo contrario: porque lo quieren, apetecen, intentan o desean es que lo juzgan bueno*<sup>43</sup>. Así, “cada uno juzga o estima, según su afecto, lo que es bueno o malo, mejor o peor, lo óptimo o lo pésimo” (P3, p39). Si bien el deseo con el que se estima un bien puede ser irracional, también es efectivo en la medida en que produce ese bien como algo real.

## **2. 2. La relación entre alma y cuerpo en la teoría de los afectos**

En la filosofía spinoziana el alma y el cuerpo son inseparables y hacen referencia a una sola y misma cosa. En este sentido, todo lo que favorezca y aumente la potencia de obrar del cuerpo lo hará igualmente con la potencia de pensar del alma. Asimismo, todo cuanto reprima o disminuya la potencia del cuerpo para obrar, lo hará en la misma proporción con la potencia del alma para pensar. De esto se deriva la posibilidad de que el alma padezca grandes cambios y pase a una mayor o a una menor perfección, según las ideas que la afecten. Así, se llamará *alegría* a aquella pasión por medio de la cual el alma sea capaz de alcanzar una mayor perfección<sup>44</sup>. En cambio, por *tristeza* ha de entenderse la pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección, es decir, “disminuye o reprime el esfuerzo que el hombre realiza por perseverar en su ser” (P3, p37).

---

<sup>43</sup> Esta interpretación será fundamental para el pensamiento nietzscheano, puesto que permite separar a la crueldad de la noción moral de maldad.

<sup>44</sup> Es importante señalar que la idea de lo perfecto así como también la idea del bien se producen cuando el deseo las decide previamente. Es decir, la perfección y el bien no deben ser concebidos como algo trascendental sino como efectos de la propia lógica del deseo.

Es importante observar que Spinoza inscribe el origen de los afectos primarios y secundarios en el ámbito del primer género del conocimiento, a saber, el de la imaginación<sup>45</sup>. En este sentido, es la *idea* o la *imagen* de tristeza, alegría o deseo que se construye respecto a una cosa ajena, semejante o propia la que afecta la potencia del cuerpo y del alma. Como ambos esfuerzos son simultáneos, el cuerpo siempre tenderá a efectuar, a hacer que exista, aquello que el alma imagina como presente (P3, p28). Cabe señalar que la imagen o la idea no son ilusiones de carácter irreal. En la medida en que resultan de la articulación entre alma y cuerpo deben ser concebidas como acciones.

### 2. 3. Crítica de los valores metafísicos

Uno de los aportes más importantes de Spinoza, según nuestra perspectiva, es la desvalorización de los valores, en especial del bien y del mal, y la sustitución de la Moral por una Ética. Para el filósofo holandés, el Bien y el Mal no existen, sí en cambio lo *bueno* y lo *malo*<sup>46</sup>. Lo bueno es aquello que tiene lugar cuando “un cuerpo compone directamente su relación con la nuestra y aumenta nuestra potencia con parte de la suya, o con toda entera. Por ejemplo, el alimento” (Deleuze, 2004: 33). Por el contrario, lo malo consiste en la descomposición de la relación de un cuerpo por causa de otro, de tal forma que las partes del cuerpo afectado se relacionan de una manera distinta que no corresponde a su esencia. Un ejemplo de ello es el efecto del veneno en la sangre<sup>47</sup>. Así, lo bueno y lo malo tendrán un primer sentido objetivo, relativo y parcial: lo conveniente y lo inconveniente a nuestra naturaleza. Y un segundo sentido de carácter subjetivo: todo sujeto que se esfuerza en organizar encuentros con aquello que conviene a su naturaleza y aumenta su potencia será llamado bueno. Por el contrario, todo aquel que se someta a la esclavitud o a la debilidad,

---

<sup>45</sup>La imaginación es una actividad inscrita en la unidad del cuerpo con el alma. Pertenece al primer género de conocimiento que, como subraya Spinoza, no es ni verdadero ni falso. Lo imaginario es la base de cualquier conocimiento y de cualquier experiencia. No es bueno ni malo, simple y sencillamente se efectúa. La imagen tiene lugar en el cuerpo, es por medio de él que uno se relaciona con el mundo. Independientemente de la realidad del objeto percibido a través de los sentidos, dicho objeto tiene efectos sobre el cuerpo. Por esta razón el primer género de conocimiento es totalmente corporal, no pertenece al juicio o a la enunciación, no se elabora por proposiciones que puedan ser probadas por medio de mecanismos lingüísticos, sino solamente por medio del hábito o de la costumbre.

<sup>46</sup> Lo bueno y lo malo es definido en función de lo deseable e indeseable.

<sup>47</sup> “Es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y, al contrario, es malo lo que hace que las partes del cuerpo humano alteren su relación de reposo y movimiento” (Spinoza, 2015, P3, p39).

es decir, que deje a la suerte sus encuentros y se conforme con sufrir sus efectos será llamado malo, dado que sólo revelará su impotencia para obrar.

Para Spinoza los valores trascendentales (Bien-Mal) de la moral son una ilusión que se relaciona estrechamente con la ilusión de la conciencia. Ésta por naturaleza ignora las leyes causales, las relaciones y las composiciones que ordenan la Naturaleza y sólo es capaz de acceder a los efectos. Es por ello que la moral tiene como condición de posibilidad el desconocimiento, pues en la medida en que una ley no se comprende es que se muestra bajo la forma de una obligación. En consecuencia, toda ley moral tiene como fin la obediencia. Para nuestro autor, este largo error, que tiene consecuencias ontológicas<sup>48</sup>, es la razón por la cual el ser humano se ha abandonado a las «pasiones tristes», que no son otra cosa que el odio y el resentimiento contra la vida: “La *Ética* dibuja el retrato del *hombre del resentimiento*, para quien toda felicidad es una ofensa y que hace de la miseria o la impotencia su única pasión” (Deleuze, 2004: 36). Adelantándose a Nietzsche, Spinoza denuncia todas aquellas pasiones que falsifican y niegan la vida, en especial, aquellas pasiones tristes que envenenan poco a poco el alma de los hombres, como la culpabilidad, y que posibilitan relaciones de dominación como la tiranía o cualquier forma de servilismo y esclavitud<sup>49</sup>.

#### **2. 4. Dos posibles lecturas sobre la crueldad en Spinoza**

Después de hacer un largo recorrido por el tema de los afectos derivados de la alegría y de la tristeza, Spinoza plantea, según la lectura que proponemos, una interesante forma de entender la crueldad. En el corolario de la proposición 41 señala, en primera instancia, un conflicto entre el amor y el odio propiciado por la imaginación de ser amado por alguien a quien se odia. Cuando lo que prevalece de esta oposición es el odio, el sujeto se esforzará en hacer mal a quien lo ama. Este afecto será denominado, entonces, *crueldad* “especialmente si se cree que el que ama no había dado ninguna causa ordinaria de odio” (p. 260). Ahora bien, es importante preguntarnos ¿por qué un sujeto sería cruel? Es decir

---

<sup>48</sup> “[...] se confunde el mandamiento con algo que hay que comprender, la obediencia con el conocimiento mismo, el Ser con un *fiat*” (Deleuze, 2004: 35).

<sup>49</sup> “El tirano necesita para triunfar la tristeza de espíritu, de igual modo que los ánimos tristes necesitan a un tirano para propagarse y satisfacerse. Lo que los une, de cualquier forma, es el odio a la vida, el resentimiento contra la vida” (Deleuze, 2004: 36).



¿por qué se resolvería a odiar a alguien que lo ama? La crueldad, ordenada aquí dentro del grupo de las pasiones tristes<sup>50</sup>, es el resultado de una idea inadecuada. Ha de recordarse que, para Spinoza, el hombre occidental del siglo XVII ha renunciado a la felicidad y a la afirmación de la vida; en cambio, ha preferido abandonarse a las pasiones tristes. ¿Por qué? Por un error, por una ilusión de la conciencia –esa de la que también hablará Nietzsche dos siglos después. La operación metonímica, que consiste en confundir la causa por el efecto y que parte de cierta forma de funcionamiento que le es propia a la conciencia, ha producido un desplazamiento de sentidos entre diferentes conceptos: la causa de la ley (mostrar lo conveniente y lo inconveniente a la naturaleza de los cuerpos) es sustituida por su efecto (la prohibición y su obediencia). Y este efecto, a su vez, adquiere las cualidades de lo que en un principio correspondía a la causa: la prohibición tiene un fundamento moral y la obediencia es una forma de conocimiento<sup>51</sup>.

Para el pensamiento spinoziano, todas las formas de humillación, de repulsión hacia la vida, de lo negativo, tienen una naturaleza: lo exterior y lo interior. Ambas fuentes mantienen un vínculo estrecho con la conciencia. La muerte, como decíamos, es el resultado de un mal encuentro que tiene una causa exterior, pero que en el hombre ha adquirido, además, un origen interno, la forma de una lenta autodestrucción que se manifiesta como *morsus conscientiae*, remordimiento, odio y culpabilidad. Ahora bien, respecto a lo anterior la interpretación que ofrecemos es la siguiente: la crueldad, al ser una pasión triste, implica una descomposición en las relaciones que son convenientes a la naturaleza del cuerpo contra el cual la crueldad va dirigida. ¿Qué relaciones podrían ser estas? Dado que el cuerpo se perfecciona o se estropea en su correspondencia con otros cuerpos, las relaciones que lo componen no se restringen a aquellas partes que le dan su forma. También se extienden a aquellos cuerpos individuales que tienen un vínculo con él, distinto al biológico o al fisiológico. En este sentido, las conjunciones que se descomponen

---

<sup>50</sup> Aún cuando el malvado se alegre del mal ajeno, su alegría es reactiva en la medida en que depende de la tristeza infligida al otro (Deleuze, 2004: 52).

<sup>51</sup> “«No comerás del fruto...»: el angustiado e ignorante Adán comprende estas palabras como el enunciado de una prohibición. Sin embargo, ¿de qué se trata realmente? Se trata de un fruto que, en su condición de fruto, envenenará a Adán si éste lo come. Se trata del encuentro de dos cuerpos cuyas relaciones características no se componen; el fruto actuará como un veneno, es decir, *provocará que las partes del cuerpo de Adán* (y, paralelamente, la idea del fruto lo hará con las partes de su alma) *entren en nuevas relaciones que no corresponden ya a su propia esencia*. Pero, ignorando las causas, Adán cree que se le prohíbe moralmente, aunque, en realidad, Dios sólo le revela las consecuencias naturales de la ingestión del fruto” (Deleuze, 2004: 33).

pueden involucrar tanto las partes constituyentes del cuerpo como las relaciones que van más allá de esta composición elemental. La crueldad, si bien implica una descomposición en las relaciones convenientes del cuerpo biológico (por ejemplo, la tortura), también implica una alteración inconveniente en determinados lazos que aquí proponemos llamar *relaciones de semejanza*<sup>52</sup>. Pues la *commiseración*, esto es, la empatía hacia el sufrimiento ajeno y el apetito o el esfuerzo de cambiar, de destruir, aquello que origina su tristeza, están condicionados por el hecho de que consideremos al otro como igual:

Así pues, si la naturaleza de un cuerpo exterior es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, entonces la idea del cuerpo exterior que imaginamos implicará una afección de nuestro cuerpo semejante a la afección del cuerpo exterior, y, consiguientemente, si imaginamos a alguien semejante a nosotros experimentando algún afecto, esa imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo semejante a ese afecto, y, de esta suerte, en virtud del hecho de imaginar una cosa semejante a nosotros experimentando algún afecto, somos afectados por un afecto semejante al suyo. Y si odiamos una cosa semejante a nosotros, en esa medida [...] seremos afectados por un afecto contrario, y no semejante, al suyo [...].

*Escolio:* Esta imitación de los afectos, cuando se refiere a la tristeza, se llama *commiseración* [...].

*Corolario II:* No podemos odiar una cosa que nos mueve a *commiseración*, pues su miseria nos afecta de tristeza (P3, p27).

Lo que interpretamos del fragmento anterior es que la *commiseración* hacia otro supone la semejanza a un rasgo que nos es propio. Ser cruel para Spinoza implicaría, según nuestra lectura, la *imaginación* de una diferencia en la naturaleza del otro. La producción de dicha ajenidad estaría condicionada por cierta individuación, por cierta forma de exclusión, que

---

<sup>52</sup> Deleuze (2004) expone tres ejemplos que Blyenbergh le propone a Spinoza en sus cartas, a saber, el asesinato, el robo y el adulterio. El primero descompone la relación conveniente del cuerpo humano que es afectado; el segundo descompone la relación entre el hombre y su propiedad; el tercero, descompone la relación conyugal.

separa al que se odia y con el que se es cruel de la naturaleza compartida por todos<sup>53</sup>. De este modo, se anula toda posibilidad empática hacia el otro, permitiendo, a su vez, el ejercicio de actos crueles. Esto puede quedar aún más claro si recurrimos a la cuarta parte de la *Ética*, específicamente en la proposición 34. Ahí Spinoza señala que los hombres pueden ser contrarios entre sí en la medida en que experimentan afectos contrarios. En consecuencia, pueden hacerse daño unos a otros en tanto difieran entre sí: “Y de esta manera, podemos mostrar fácilmente que las demás causas de odio dependen sólo del hecho de que los hombres difieren en naturaleza, y no de aquello en que concuerdan” (P4, p34).

Hasta este momento Spinoza ha hablado, como él mismo lo señala, de los afectos que hacen referencia al hombre en tanto ser que padece. En las proposiciones siguientes, se enfocará en aquellos afectos que se refieren al hombre en cuanto es un ser que obra. Así, entenderá al deseo como el *esfuerzo* por perseverar (agregamos, históricamente) en el ser que, a su vez, implica el entendimiento, el obrar. Apegándose a sus afirmaciones previas, para Spinoza solamente el deseo y la alegría pueden referir al alma en la medida en que ésta es capaz de obrar, no así la tristeza.

Cerca del final de la Parte III de la *Ética*, Spinoza repite las definiciones de los afectos ordenándolos de acuerdo a sus características específicas, a saber, si derivan de la alegría o de la tristeza, si corresponden al deseo, si son acompañados por una causa exterior o por una causa interior, etcétera. La crueldad es colocada, aquí, en el grupo de los afectos que parten del deseo (¡no de la tristeza!). Al exponerse nuevamente su definición, surge para nosotros un nuevo problema: la crueldad ya no refiere al hombre que odia al que le ama sino que ahora es concebida como “un deseo que excita a alguien a hacer mal a quien amamos o hacia quien sentimos conmiseración” (P3, p38). En relación a esto nos preguntamos ¿qué implicaciones tiene esta modificación? En primera instancia, diremos que aporta nuevas significaciones al término. La crueldad deja de ser una pasión triste, una impotencia o empobrecimiento y pasa a ser una capacidad para obrar, una de las tantas modalidades que adopta el *conatus*. Al desligarse del odio, lo malo se desplaza de la crueldad como pasión, a la crueldad como obra. En esta medida, en tanto lo bueno y lo

---

<sup>53</sup> A este respecto es importante señalar que la exclusión y la semejanza no son rasgos naturales sino efectos producidos por distintos mecanismos corporales y lingüísticos. La construcción de estas nociones como atributos del otro es parte del procedimiento de la crueldad (el racismo y el especismo son ejemplos claros).

malo se definen por los efectos convenientes e inconvenientes que producen en las relaciones de los cuerpos, la crueldad en sí misma no sería buena o mala, sino que el predominio de un adjetivo sobre el otro estaría determinado en función de la alteración conveniente o inconveniente que el acto cruel produjera en las relaciones corpóreas. No así en la primera definición, pues, para Spinoza, las pasiones tristes por ningún motivo pueden llevar a perseverar en el ser.

Como resumen de lo anterior, proponemos dos formas de leer la crueldad en el pensamiento spinoziano. Por una parte, es definida como una pasión triste que se emparenta con el odio. Surge como consecuencia de una idea inadecuada y, por lo tanto, supone un empobrecimiento, una impotencia en las capacidades del cuerpo y del alma para obrar y para pensar, supone cierta inactividad. En esta medida, implica una descomposición en las relaciones del cuerpo consigo mismo y con otros cuerpos. Por otra parte, la crueldad es definida como un deseo y, en consecuencia, como un esfuerzo por perseverar en el ser. A diferencia de la anterior concepción, la crueldad no es pasiva sino activa. Su ejercicio supone potencia y perfeccionamiento del cuerpo y del alma. La primera concepción vincula, entonces, a la crueldad con la mala conciencia, con la negación de la vida, mientras que la segunda definición estrecha los lazos entre crueldad y *conatus*. Es decir, la crueldad sería un ejercicio para perseverar en el ser, para defender e intensificar la vida.

## **2. 5. La crueldad como unidad ficticia en el cuerpo plurivital. Diálogos entre Nietzsche y Spinoza**

Los apartados anteriores permitieron ver algunos acercamientos entre la teoría de Spinoza y el pensamiento de Nietzsche en torno a distintos conceptos importantes, entre ellos, la crueldad. Fue posible advertir que para ambos autores el cuerpo está muy lejos de ser algo despreciable, por el contrario, juega un papel de suma relevancia en la constitución de todo ser vivo. Asimismo, en lo que respecta a la crueldad, se pone en cuestión su significación negativa, su naturaleza interior y su carácter puramente subjetivo. Tanto Nietzsche como Spinoza, muestran que la crueldad puede ser concebida de un modo afirmativo, a saber, como una actividad exterior a toda individualidad, sin la cual la vida no sería posible. Si el hombre occidental ha decidido pensarla en términos morales y, en consecuencia, se ha dado a la tarea de arrojar sobre ella todo tipo de reprobaciones se debe, no a un atributo propio o

natural de la crueldad, sino a una forma de conocer que es inherente al funcionamiento de la conciencia.

Ahora bien, gran parte de esta concepción encuentra sus raíces en la forma en cómo han sido pensados otros conceptos que, por distintos motivos, han sido relacionados con la idea de crueldad. Uno de estos conceptos es, como adelantamos hace algunas líneas, el cuerpo.

En un conjunto de reflexiones agrupadas en lo que hoy ha sido compilado como *Fragmentos póstumos* (2015) Nietzsche ofrece una nueva forma de pensar al hombre y a todo ser vivo en general. El rasgo mínimo de todo lo viviente, lo que le es propio, es un conjunto de fuerzas siempre en pugna que buscan asegurarse la dominación y que Nietzsche llama *voluntad de poder*. Este principio, también llamado «principio de vida», determina todo aquello que hace del mundo un lugar vivible y que, al mismo tiempo, posibilita su destrucción. Considerado como efecto de la Voluntad de Poder, el ser —que nosotros proponemos pensar como un resultado y no como un punto de partida— es un perpetuo devenir, un “inventar, querer, negarse a sí mismo, superarse a sí mismo” (Nietzsche, 2015: 221). Dentro de este devenir, la Voluntad de Poder, entendida como “autoelevación y fortalecimiento” (Nietzsche, 2015: 163), supone una transfiguración, un cambio permanente de sí que aspira a sobrepasarse perpetuamente y a crear significados propios. En esta pluralidad siempre cambiante, donde la identidad de un ser supuestamente acabado se disuelve para dar paso a una alteridad multiplicada, podemos ubicar una concepción particular del cuerpo.

Como antecedente de estas afirmaciones se encuentran los trabajos de Spinoza, especialmente su *Ética*. En la segunda parte de dicho texto, el autor define al cuerpo como “un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios<sup>54</sup>, en cuanto se la considera como cosa extensa [...]” (P2, def1). El cuerpo es inseparable del alma y, en esta medida, de acuerdo a su aptitud para obrar o padecer muchas cosas simultáneamente, el alma será tanto más capaz que las demás almas para percibir a la vez muchas cosas; asimismo, cuanto más independiente sea un cuerpo respecto de otros cuerpos para actuar,

---

<sup>54</sup> Para Spinoza, Dios es la realidad por excelencia, que no depende de ninguna otra cosa. Es la Naturaleza, el mundo, la más alta substancia que es en el fondo una pluralidad e indeterminación absolutas (Vidal, 2007: 37).

su alma será más apta para entender distintamente. De esto resulta la excelencia de un alma sobre las demás almas.

Para Spinoza, el conocimiento sobre el cuerpo es bastante problemático. Dicha problematicidad se debe a su desprecio histórico, del cual el filósofo holandés intenta desprenderse, reivindicando lo corporal como una forma de conocimiento. Así, para nuestro autor, el alma no tiene mayor jerarquía que el cuerpo sino que hay una igualdad ontológica entre ambos<sup>55</sup>: “el alma y el cuerpo, son un solo y mismo individuo, al que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la Extensión” (P2, p21, esc.)<sup>56</sup>. Para demostrarlo, ofrece algunas características sobre la naturaleza de los cuerpos.

El cuerpo es una cosa singular que se mueve o que está en reposo. Este movimiento puede darse lenta o rápidamente. Lo que distingue a un cuerpo simple de otro es el movimiento y el reposo, la lentitud y la rapidez, mas no la substancia (P2, p13). El movimiento y el reposo, así como la velocidad de los cuerpos son determinados por otros cuerpos que simultáneamente lo son por otros. Esto implica que el cuerpo es lo que es en tanto se encuentra inserto en un conjunto de relaciones. De igual modo, todas las formas en las que un cuerpo es afectado por otro dependen de la naturaleza del cuerpo afectado y, asimismo, de la naturaleza del que lo afecta; en este sentido, un cuerpo puede ser movido de múltiples maneras según la naturaleza de todos los cuerpos que lo afecten y, a su vez, un solo cuerpo puede afectar de diversas formas a otros cuerpos. El cuerpo, para Spinoza, se define, se enriquece o se empobrece en la multiplicidad<sup>57</sup> de las relaciones y no en una unidad inamovible que se determina a sí misma. Ahora bien, además del movimiento, el reposo y la velocidad, que define a los cuerpos simples, en los cuerpos compuestos se aprecian otras características.

---

<sup>55</sup> Como señala Deleuze (2004), proponer al cuerpo como modelo y cancelar toda jerarquización entre él y el alma implica “una desvalorización de la conciencia en relación al pensamiento, un descubrimiento del inconsciente, de un *inconsciente del pensamiento*, no menos profundo que lo *desconocido del cuerpo*” (p. 29).

<sup>56</sup> Como señala Vidal Peña (2007), para Spinoza “el alma «sabe» inmediatamente del cuerpo, se acopla absolutamente a él, y su funcionamiento está plegado al funcionamiento del cuerpo, *sin que su conocimiento cambie al suponerla «separada del cuerpo»* [...]. El «paralelismo» implica, sí, irreductibilidad del alma al cuerpo, pero, al mismo tiempo, implica que el alma no va por otros caminos que los del cuerpo” (n.p. 15, p. 160). Con la idea de un paralelismo entre alma y cuerpo, Spinoza intenta refutar la regla de relación inversa propuesta por Descartes, la cual señala que lo que en el alma es una pasión, en el cuerpo resulta ser una acción y visceversa.

<sup>57</sup> Partiendo de la premisa de que la crueldad es una forma de relación sería pertinente analizar de qué manera contribuye a la definición, el enriquecimiento o el empobrecimiento de los cuerpos.

Los cuerpos compuestos son aquellos que interactúan por medio de la fuerza, uniéndose entre sí y conformando juntos un solo cuerpo que se distingue de los demás a partir de esa conjunción de cuerpos simples:

Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien —si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad— de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos (P2, p13, def.).

Los individuos son el resultado de la unión —que no se logra más que por la fuerza— de múltiples cuerpos que, a su vez, están conformados por la relación de otros cuerpos simples. La singularidad que hace de cada individuo un ser único está determinada por la naturaleza y el modo en que los cuerpos se articulan entre sí. La comunicación entre los cuerpos nunca es estática o mecánica, sino dinámica; en ella se pone en juego una amplia variedad de relaciones intensivas y veloces que transforman y al mismo tiempo conservan la estructura de los cuerpos.

Siguiendo la misma línea spinoziana, para Nietzsche el hombre —y no sólo él— en su corporalidad contiene una pluralidad de organismos vivos que se encuentran en constante lucha o que cooperan entre sí, que se someten o son sometidos y que en ese fluir afirman de manera involuntaria el ser. De este modo, el hombre en tanto totalidad posee “todas esas cualidades de lo orgánico que, por un lado, restan inconscientes y, por otro lado, tomamos conciencia de las mismas en forma de *instintos*” (Nietzsche, 1981: 128-9).

En el hombre coexisten voluntades de poder heterogéneas que se expresan por distintos medios y de diversas maneras. En este sentido, no sería posible admitir que el hombre es un sujeto unificado, sino más bien una multiplicidad o, en términos de Nietzsche, una imagen indescifrable, “un «animal metafórico», en cuanto que la metáfora representa una especie fundamental del comportamiento humano” (De Santiago Guervós,

2000: 33)<sup>58</sup>. Consideramos que esta nueva forma de definir al ser humano es problemática al menos en dos sentidos que interesan aquí: en primer lugar, porque pone en entredicho la separación histórica dentro del discurso de la filosofía entre lo animal y lo humano, pues todo ser vivo es Voluntad de Poder y, desde esta lógica, todo organismo es el conjunto de pluralidades vivientes; y en segundo lugar, porque funda un nuevo sentido con respecto a la crueldad. Ésta, en tanto pasión aislada, no es más que una “unidad ficticia” que, si bien procede, como toda pasión, de distintos instintos fundamentales, se presenta a la conciencia como homogénea, ya sea en la forma de “ser” (el hombre *es cruel*), ya sea como facultad o bien como pasión.

Pensar a la crueldad en estos términos implica negarla como una cualidad o como una propiedad inherente a lo humano<sup>59</sup>, supuestamente inscrita en los marcos del derecho y de la soberanía. Más bien se trata de percibirla como el resultado de la pugna de un sinfín de voluntades de poder que afectan también a otras formas de vida no humanas. Asimismo, en tanto expresión que se presenta a la conciencia, no sería más que un modo de interpretación sintetizada, una ilusión o imagen de lo que sucede en el organismo y en las relaciones que entablamos con el mundo, los otros y con nosotros mismos. Pues, en la medida en que todo lenguaje *transpone* o *transfiere* una excitación o un impulso, lo que verdaderamente importa no es si existe efectivamente una relación “natural” entre la palabra y la cosa, sino la *persuasión* que se pone en funcionamiento, esto es, la *fuerza* del convencimiento, que es la que realmente juega un papel sustancial en la percepción del mundo y lo que de ella se comunica a los demás.

Volvamos nuevamente a Spinoza y su Primer Género de Conocimiento para intentar aclarar un poco más estas cuestiones.

Para el filósofo del siglo XVII, la idea<sup>60</sup> de la afección del cuerpo es dada al alma por la naturaleza del cuerpo mismo. En este sentido, el alma puede conocer la naturaleza de los cuerpos exteriores a partir de su propio cuerpo. Las afecciones del cuerpo que

---

<sup>58</sup> Es importante señalar, siguiendo a De Santiago Guervós (2000), que “la idea de metáfora pervive en el Nietzsche maduro bajo la idea de «voluntad de poder». Nietzsche quiere dar valor al pensamiento pluridimensional, liberar a la cultura de sus tendencias dogmáticas hacia un pensar unidimensional, en suma, ver el mundo desde un juego de perspectivas. Y la metáfora, precisamente, es ese movimiento que desestabiliza la unidad y la devuelve a su estructura plural” (p. 35).

<sup>59</sup> Como señala Nietzsche, la transposición como función metafórica implica necesariamente “la transfiguración y el despojamiento de uno mismo como efecto de embriaguez y con ello la pérdida de lo «propio»” (De Santiago Guervós, 2000: 39).

<sup>60</sup> Entendida como “los conceptos del pensamiento” (P2, p48).



representan los cuerpos exteriores como si estuvieran presentes se llaman *imágenes* y el acto del alma al considerarlos es el *imaginar*. Ambos se encuentran incluidos en lo que Spinoza llama “primer género de conocimiento”, que es el de la percepción sensible o imaginación. Aunque se trata de una forma de conocimiento que no es “clara y distinta”, el error no se sitúa en la imaginación o en el acto de imaginar, sino sólo en el hecho de que el alma carezca de la idea que excluya la existencia de cosas que en realidad no se encuentran presentes. El acto de imaginar sólo se convierte en potencia o virtud de la naturaleza si el alma es capaz de distinguir la cosa imaginada de la cosa verdaderamente existente (P2, p18)<sup>61</sup>.

Ahora bien, respecto de este primer género de conocimiento, Spinoza explica las causas a partir de las cuales se originan términos trascendentales como “ser”, “cosa” y “algo”. Señala que estos términos proceden de la capacidad del cuerpo humano, en tanto limitado, para formar, distinta y simultáneamente, cierto número de imágenes. Cuando este número es sobrepasado por mucho, las imágenes comienzan a confundirse entre sí. Dado que hay una relación estrecha entre alma y cuerpo, las imágenes confusas en éste serán imaginadas por aquella de la misma manera. Entonces procederá a agruparlas bajo un solo atributo: “Ser”, “Cosa”, “algo”, etc. Además de los términos llamados trascendentales, las nociones que se conocen como *universales* (hombre, gato, caballo) tienen un origen similar. Esto es así porque en el cuerpo humano se han formado tantas imágenes de manera simultánea —de hombre, gato o perro, por ejemplo—, que *desbordan* la capacidad del alma para imaginar las pequeñas diferencias (peso, color, tamaño, textura, etc.) de entre los seres singulares. En consecuencia, el alma extrae la imagen en la que todos esos seres concuerdan al afectar el cuerpo. Esa extracción es lo que el alma expresa en palabras como “hombre”, “rosa” o “caballo”, en las cuales se condensa una infinidad de singularidades. Ahora bien, cabe destacar que esas nociones universales no son iguales en todos los hombres que las forman, sino que varían en función de lo que en el cuerpo ha sido afectado

---

<sup>61</sup> Es importante señalar que, para Spinoza, la sustitución de una imagen por otra sólo se da por la *fuerza*, incluyendo la presentación de lo verdadero: “[...] las imágenes no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes, que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos [...]” (P4, p2). Esta misma lógica funciona también para los afectos: “*Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido*” (P4, p7). Esto es importante porque muestra que para el pensamiento spinozista hay algo de lo afectivo que no puede ser controlado por la razón, sino sólo por la fuerza de lo corporal. En este sentido, lo bueno y lo malo, lo conveniente y lo inconveniente se constituyen a partir de relaciones de fuerza y no en términos abstractos o esenciales.

más a menudo y que, por ende, el alma puede imaginar con mayor facilidad. De este modo, la palabra “hombre”, por ejemplo, puede ser formada a partir de su posición erecta, su raciocinio, su capacidad para reír, hablar o, diríamos nosotros, para *ejercer la crueldad*<sup>62</sup>.

En la imaginación es claro que el cuerpo, en su actividad y en su hacer, desborda la capacidad del alma para imaginar. Al sobrepasar los límites de lo que, con Nietzsche, podemos llamar conciencia, esa diferencia que el cuerpo puede obtener a partir de los sentidos y esa diferencia que él mismo es en su multiplicidad, intensidad, movimiento y velocidad, se pierde en la conjunción de un término o noción universal. Es por ello que, para Nietzsche, en la medida en que la conciencia (o el alma) sólo es un medio para la expresión de un malestar del organismo, que se traduce en términos de dolor, placer, tensión o sobreexcitación, el instinto sería el único acto perfecto, cuyo grado de moralidad sería superior a todo pensamiento que se desarrolla en la conciencia. El cuerpo se impone sobre la razón. Su capacidad de subsistir, de crecer y de vivir como un todo no depende de la conciencia, sino que ésta es, más bien, su instrumento. Los sentimientos y la conciencia no tienen nada que ver con muchos de los movimientos que realiza el cuerpo. En él se deposita un saber práctico y ajeno a la razón: la capacidad de sanar y de repararse a sí mismo, la capacidad de conectar heterogeneidades para formar un todo, la capacidad de elegir y de prever. Como bien lo señaló Spinoza:

[...] nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones [...] el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma (P3, p2).

El cuerpo, en su potencialidad, opaca el valor de la conciencia al mismo tiempo que mengua la responsabilidad que sentimos hacia nuestro yo. Porque, como señala Nietzsche,

---

<sup>62</sup> En un capítulo posterior expondremos la crítica que Derrida esgrime contra estas propiedades o esencialidades del hombre.

“como criaturas conscientes y forjadoras de fines, no somos sino la parte más insignificante de nosotros mismos” (Nietzsche, 1981: 133). Del cuerpo no sabemos nada, si acaso sabemos muy poco todavía. Porque lo que el alma traduce como dolor y placer es una mínima parte, incluso una rareza, con respecto a aquellas influencias imperceptibles que afectan simultánea y continuamente al cuerpo. Y porque el cuerpo, en su heterogeneidad siempre cambiante, que involucra el crecimiento, la multiplicación, la lucha y la muerte de Voluntades de Poder, es una vida en perpetua muerte, nunca igual a sí misma. Una lucha que, desde nuestra perspectiva, no puede ser conceptualizada de forma abstracta<sup>63</sup>, sino que debe experimentarse siempre en acto, cada momento y junto a otros. Cabría preguntarse si la crueldad, en tanto efecto de uno o de varios movimientos, no sería acaso una de esas tantas cosas que puede hacer el cuerpo y que asombran al alma; no sólo en virtud de leyes naturales sino también como resultado de la historicidad.

La conciencia y todo lo que se desprende de ella, como el querer, la finalidad o los juicios de valor, son superficiales. Tal vez no sean más que un medio para obtener algo diverso e inconsciente. La crueldad, en tanto una forma de concebir y de producir ciertas prácticas, intenciones y subjetividades en términos racionales y conscientes, quizás sea, como el placer y el dolor, como lo bueno y lo malo, el elemento de un *lenguaje cifrado*, un modo más de lo corporal, cuya función es indicar una realidad otra e involuntaria, mostrar el conjunto de transformaciones desconocidas que expresan el continuo deseo del cuerpo por perfeccionarse. Habrá que pensar, entonces, desde el cuerpo y desde la metáfora<sup>64</sup>. Es decir, desde la multiplicidad y el cambio constante, y situar la reflexión sobre la crueldad, ya no en el ámbito de las oposiciones (por ejemplo, lo humano-lo animal) sino en términos de relaciones plurales que están siempre en conflicto. A esto apunta el presente trabajo.

En el capítulo siguiente analizaremos el problema de la crueldad, el dolor y el placer en el pensamiento freudiano. Pero antes de ello ofreceremos algunas conclusiones preliminares.

---

<sup>63</sup> Para Nietzsche el origen de todo conocimiento, así como del lenguaje mismo, debe buscarse en las imágenes y en el proceso sensible e inconsciente que las hace posibles. Como señalamos anteriormente, todo discurso está estructurado retóricamente, es decir, está conformado por tropos y por figuraciones, siendo la metáfora su rasgo más esencial. Si Nietzsche retoma y re-significa el primer género de conocimiento spinozista es para mostrar el carácter sensible y material del conocimiento y para visibilizar, al mismo tiempo que lo critica, el olvido filosófico de que los conceptos abstractos tienen sus raíces también en las imágenes (De Santiago Guervós, 2000: 18).

<sup>64</sup> Pues la metáfora es, para Nietzsche, el instrumento por medio del cual es posible interpretar las fuerzas expresadas en el cuerpo (De Santiago Guervós, 2000: 38).

## 2. 6. Breves conclusiones

Los planteamientos ofrecidos por Spinoza en torno al cuerpo, los afectos y los valores nos permiten esbozar algunas ideas importantes con respecto al tema que nos interesa. Así, lo que hemos de considerar en nuestra reflexión es lo siguiente. En primer lugar, lo fundamental, a nuestro parecer, de la concepción spinoziana es que hace un esfuerzo crítico por pensar a la crueldad de otra manera, más allá de su jerarquización moral. Aunado a ello, el segundo aspecto a considerar es la puesta en cuestión de los valores y el papel del deseo en la definición de lo bueno y lo malo. Con esta afirmación es posible interpretar la perfección y el bien como efectos de la propia lógica del deseo y no como esencias trascendentales. En tercer lugar, interesa retomar el “primer género de conocimiento”<sup>65</sup> y el concepto de imaginación propuesto por Spinoza. La razón de ello es que a partir de estas nociones se puede entender a la crueldad en su relación con la diferencia y la semejanza, ambas producidas por mecanismos corporales y lingüísticos que en Spinoza podemos leer como el acto de imaginar. Como se verá más adelante, estas cuestiones serán ampliamente trabajadas en los próximos capítulos. Finalmente, en cuarto lugar, no podemos obviar la teoría de los afectos, especialmente porque a partir del desarrollo del concepto de deseo y de tristeza es posible poner en cuestión la negativización absoluta de la crueldad. Como vimos en este capítulo, el ejercicio cruel no sólo implica un deterioro y una impotencia del ser para obrar, sino también la reivindicación y la afirmación de la vida.

---

<sup>65</sup> Por razones de espacio y de contenido decidimos dejar de lado el conocimiento del segundo y tercer género.

### III. LA CRUELDAD EN FREUD

*Hay una sola cosa que excita a  
los animales más que el placer: el dolor.*

Humberto Eco

La noción de crueldad en el psicoanálisis ha mostrado ser problemática. En primer lugar, porque en su uso Freud no distingue con rigurosidad su especificidad en relación con otros términos como “sadismo”, “masoquismo”, “agresividad”, “destruictividad”. En ocasiones emplea estas palabras indistintamente para hacer referencia a un mismo tema. Por ejemplo, en *Tres ensayos de teoría sexual* (2007a) homologa la pulsión a la crueldad con el sadismo y el masoquismo. Asimismo, en *Más allá del principio de placer* (2007c), algunas veces es difícil diferenciar a ciencia cierta la crueldad de la destructividad e, incluso, de la pulsión de muerte. En segundo lugar, porque la misma investigación va llevando a Freud a modificar algunos conceptos, a retomar ideas pasadas, a sustituirlas por otras nuevas, etc., en un vaivén continuo y, a veces, tormentoso. De tal modo que se torna difícil seguir el hilo de la argumentación. En lo que a esta investigación respecta, proponemos partir de algunas hipótesis provisionales: en la primera tópica (trabajos previos a *El yo y el ello* (2007d) Freud entiende y utiliza el término “crueldad” como una noción general que incluye al sadismo y al masoquismo y que, en esa medida, implica una ligazón con el erotismo, hay un placer sexual en la violencia contra otros. A partir de *Más allá del principio de placer*, con la introducción del concepto de “pulsión de muerte”, Freud distingue ciertas pulsiones que no tienen relación alguna con Eros. Si bien, no lo deja muy claro todavía, estas pulsiones son las agresivas. El sadismo, aunque es definido como el representante de las pulsiones de muerte, nunca deja de estar articulado con la libido y se lo sigue considerando como la parte activa de la crueldad. Finalmente, con *El yo y el Ello* y *El problema económico del masoquismo* (2007e), ya es posible diferenciar la agresividad y la destructividad de la crueldad. Las dos primeras forman parte de la pulsión de muerte, mientras que la última, indiferenciable aún del sadismo y del masoquismo, es testimonio de la mezcla pulsional. Cuando Freud utiliza el término de crueldad es para hablar del sadismo

y del masoquismo en su conjunto. Sin embargo, cuando desea enfatizar el carácter activo o pasivo de la crueldad emplea los conceptos de sadismo o de masoquismo, según sea el caso.

Al ser un término impensable sin el concepto de pulsión, la crueldad es un fenómeno que acompaña gran parte de la teoría psicoanalítica freudiana. Como señalamos anteriormente, en varios de sus textos, Freud esboza múltiples formas de significarla, de relacionarla con otros términos y de utilizarla como un significante que permite explicar determinados fenómenos y categorías. Entre las significaciones que interesa destacar se enumeran las siguientes: 1) la crueldad entendida como una condición propiamente humana, como una forma de perversión sexual; 2) como un representante de la pulsión de muerte y firme testimonio de la mezcla pulsional entre Eros y Tánatos; 3) finalmente, como una manifestación pulsional emparentada con el poder y la soberanía.

### **3. 1. La crueldad como perversión humana**

Freud intentó circunscribir la especificidad de la sexualidad humana mediante la introducción del término “pulsión”. Al construir una oposición entre instinto y pulsión, reservando el primero para los animales, la sexualidad perteneciente al mundo de lo humano se distinguiría de la pura necesidad biológica y el cuerpo del mero organismo.

En la teoría psicoanalítica, la pulsión desempeña un papel limítrofe entre lo anímico y lo corporal. En tanto efecto de la inscripción del lenguaje en el ser humano, es posible definirla como “el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir” (Lacan, 2012: 18). La pulsión introduce una alteración en el organismo, una falla estructural en el funcionamiento natural, de tal modo que todas las acciones que se llevan a cabo no se limitan a la simple satisfacción de la necesidad sino que van más allá de ésta. Dado que la relación del sujeto con el mundo está mediada por lo simbólico, el organismo pierde toda su naturalidad instintiva y por eso se pervierte, se hace cuerpo. En este sentido, podríamos decir que la pulsión es un instinto pervertido y, por lo tanto, contingente, artificial e histórico.

Ahora bien, respecto a todo lo anterior consideramos pertinente plantear las siguientes interrogantes ¿por qué la sexualidad está, según Freud, estructurada perversamente? ¿En qué medida esto se relaciona con la crueldad? ¿Qué entiende el

psicoanálisis por crueldad y de qué manera utiliza esta palabra para explicar determinadas categorías en su constructo teórico? Y, finalmente, ¿qué consecuencias lógicas pueden extraerse de esta semiótica y de esta pragmática de la crueldad?

El tema de la perversión sexual es ampliamente trabajado por Freud en sus *Tres ensayos de teoría sexual*. Valiéndose de los aportes de la tradición psiquiátrica, introduce el valor sexual de la pulsión, expresado por la libido, y descubre ciertas particularidades de la sexualidad: desviaciones<sup>66</sup> respecto del *objeto* y la *meta* sexuales que ponen en cuestión su relación con la norma hasta ese momento establecida. A raíz de ello, Freud concluye que “entre la pulsión sexual y el objeto sexual no hay sino una soldadura [...] debemos aflojar, en nuestra concepción, los lazos entre pulsión y objeto” (Freud, 2007a: 134). Esta afirmación supone que la pulsión, a diferencia del instinto, no goza de un objeto invariable —mucho menos complementario— de satisfacción y tampoco debe su origen a las cualidades de éste<sup>67</sup>. Cada una de las partes del cuerpo no tiene una función predeterminada naturalmente, sino que ésta puede variar según el sujeto y las vicisitudes de su encuentro con el objeto sexual<sup>68</sup>.

Dado que, por una parte, el funcionamiento pulsional pone en cuestión el fundamento biológico de la sexualidad y, por la otra, que características perversas son visibles tanto en las prácticas de los llamados “perturbados” como en las de aquellos considerados sanos, Freud deduce que la perversión es lo que condiciona y constituye, en

---

<sup>66</sup> Dichas desviaciones, también llamadas perversiones, consisten principalmente en: 1) transgredir aquellas zonas (los genitales) que anatómicamente son designadas como las destinatarias de la unión sexual; 2) la satisfacción sexual no busca los fines reproductivos; 3) el preámbulo para el coito (besos, caricias, golpes, etc.) adquiere mayor importancia que éste.

<sup>67</sup> Al afirmar esto, Freud está suponiendo que en la sexualidad animal existe una relación natural y complementaria entre el instinto y el objeto sexual. Es decir, el animal está programado desde su nacimiento para buscar satisfacción sexual en seres de su misma especie, mediante el acto del coito y con la finalidad de reproducirse. Sin embargo, hoy en día, con los descubrimientos científicos de la etología animal, esto ha sido puesto en cuestión. Un ejemplo claro es la vida de los bonobos. Esta especie de chimpancé ha mostrado grandes similitudes con lo que suele ser llamado “lo humano” en el ejercicio de la sexualidad: su satisfacción no se limita a la simple reproducción (hay sexo oral, anal y las relaciones pueden ser heterosexuales, homosexuales y paidofílicas) sino que, además de buscar única y simplemente el placer, tiene una función social de reconciliación. Con este ejemplo no se trata de humanizar al animal o de animalizar a lo humano. Nada más lejano a nuestra intención. Lo que buscamos demostrar es la imposibilidad de establecer límites claros entre lo humano y lo animal. Imposibilidad —que al mismo tiempo abre muchas posibilidades creativas— que resulta de la propia estructura tropológica del lenguaje.

<sup>68</sup> Sobre esta afirmación freudiana es válido preguntar desde Nietzsche, si la concepción del cuerpo escapa de la óptica biologicista y funcionalista que la medicina y la física occidentales le habían asignado por más de un siglo. Si bien Freud recibe la herencia de la psiquiatría del siglo XIX, a partir de la construcción del concepto de pulsión es posible pensar al cuerpo humano (no así el del animal) como algo desligado de la naturaleza y sus leyes.

su generalidad, a la sexualidad humana: “la disposición a las perversiones es la disposición originaria y universal de la pulsión sexual de los seres humanos [...]” (Freud, 2007a: 211).

La crueldad, para Freud, se sitúa en este terreno. Es una inclinación perversa en la medida en que implica una satisfacción que puede prescindir de los órganos sexuales para su satisfacción y en tanto que la reproducción no forma parte de su finalidad principal. Podría decirse, incluso, que la crueldad en sentido estricto sería una especie de satisfacción preliminar que, por un proceso metonímico, adquirió la cualidad de ser un fin sexual en sí mismo. ¿En qué consiste esta pulsión? Simple y sencillamente en un “hacer(se) sufrir”, esto es, en la inclinación a infligir dolor, a someter y a humillar al objeto sexual que, según sea el caso, puede ser un objeto exterior (sadismo) o un objeto localizado en el propio cuerpo que, sin embargo, es vivido como ajeno (masoquismo)<sup>69</sup>. La crueldad implicaría, según nuestra lectura, una forma de tratamiento de la diferencia (en otros y en nosotros mismos) que se caracteriza por ser violento y que provee de cierta satisfacción sexual a quien lo ejecuta. Dado que se trata de un rasgo propiamente humano, la crueldad no es, para Freud, el testimonio de una anomalía o de un indicio de criminalidad; tampoco es expresión de la monstruosidad de un espíritu corrompido o de la bestialidad que subyace a un alma domesticada. La crueldad es, como la razón, el lenguaje o la risa, un elemento distintivo de la humanidad<sup>70</sup>.

Con respecto a lo anterior, es posible extraer —además de lo señalado al inicio del presente capítulo— alguno puntos problemáticos en la argumentación de Freud, así como también algunas consecuencias importantes que se desprenden del uso determinado que el psicoanalista hace de la palabra crueldad. En primer lugar, es bastante llamativo que el autor parta del supuesto de que existe efectivamente una separación tajante entre “lo

---

<sup>69</sup> Sobre este respecto resulta importante indagar más profundamente qué ocurre cuando un cuerpo es otro para sí mismo. Problematizar esta cuestión permite inscribir el tema de la crueldad dentro del terreno de lo social y de lo político e interrogar las razones por las cuales dicha vivencia de lo ajeno suele ser interpretada, desde una óptima médica, como la manifestación de una enfermedad (por ejemplo, anorexia, masoquismo, etc.)

<sup>70</sup> Esta afirmación abre una posible pregunta en relación al objeto y al carácter perverso de la crueldad. En primer lugar, habría que interrogar si este objeto puede variar de atributos y de situaciones gracias a la relación deseante y polimorfa. Dado que la perversión indica la inexistencia de una función exclusiva por parte del objeto, habría que indagar si la crueldad, entendida como un hacer o un ejercicio, puede estar sujeta a esta condición y de qué modo lo estaría. Si la crueldad siempre es perversa no podría pensarse únicamente a través de la función o a partir del objeto; tampoco desde la noción de finalidad ni de instrumentalidad. En este punto coincidimos con la afirmación foucaultiana, expuesta en *Historia de la sexualidad*, de que no existe deseo alguno que no esté atravesado por relaciones de poder. Al final de esta investigación se retomarán todas estas cuestiones.



humano” y “lo animal”, como si ambas nociones preexistieran al lenguaje que las nombra y no fueran, más bien, efectos performativos del mismo. Freud es incapaz de darse cuenta que paralelamente a la construcción de los conceptos de pulsión y de sexualidad, está configurando las categorías de “humanidad” y de “animalidad”. Esto es consecuencia, a su vez, de otro “presupuesto verdadero”, a saber, el de dotar a “la naturaleza” de una lógica regulada por la necesidad y la homeostasis y reservar para el mundo de lo humano el artificio, la contingencia y la historia. ¿Acaso no es esto una repetición del viejo binomio naturaleza-civilización? ¿Qué ocurriría si, partiendo de una postura nietzscheana, concibiéramos los rasgos de lo humano y de lo natural como meras metáforas que gracias a una fuerza de repetición, a una fuerza catacrética, han resistido los avatares del tiempo? Oponer naturaleza y cultura es ya, desde nuestra perspectiva, una forma de tomar decisiones sobre la crueldad. Decisiones que proponen, aunque parezcan criticarlo, un fundamento natural de la misma y que descartan, por lo tanto, la posibilidad de pensar en un principio social. El hombre sería cruel por su pasado animal, ahora pervertido, y no por las relaciones sociales en las cuales se encuentra inserto.

Ahora bien, más allá de ser un término ligado a cierta noción de exceso *innecesario*<sup>71</sup>, a cierta perversión, a cierta contingencia y a cierta humanidad, la crueldad ¿podría ser pensada como un término abstracto y general o, por el contrario, como un término absolutamente contingente e histórico? ¿Es posible hacer una *teoría* de la crueldad o su utilización como palabra debe situarse únicamente en el terreno de la singularidad, esto es, deconstructivamente?

En cierto sentido, el modo en cómo Freud emplea el término y los vínculos que decide establecer entre éste y otros términos (por ejemplo, con el lenguaje) forman parte de una estrategia argumentativa que busca, ante todo, elaborar una crítica fuerte en contra de la psiquiatría de su época y del biologicismo que acompaña sus presupuestos. Al pensar a la crueldad como una perversión y, en consecuencia, como un rasgo constitutivo de lo humano, Freud intenta poner en cuestión la ya de por sí frágil delimitación entre lo normal

---

<sup>71</sup> Podemos suponer que esta concepción está estrechamente ligada al contexto moderno e industrial que regulaba las relaciones y las significaciones sociales de la Alemania del siglo XIX. En este punto, Freud está pensando la crueldad en términos de un gasto innecesario que se opone a la idea, positivamente valorada, de ahorro. Como si la crueldad debiera tener, para su aceptación, una razón de ser, una utilidad que respondiera a las necesidades de una economía instrumental y energética. No cabe duda que esta forma de significar la crueldad no sólo está determinada por un esquema industrial, sino que forma parte de las inquietudes de la burguesía de la época.

y lo patológico, al mismo tiempo que intenta reivindicar ciertas expresiones de la diferencia (la histeria, la perversión, la infancia). Sin embargo, con ello reproduce otro tipo de jerarquías como la del hombre sobre el animal o la del hombre sobre todo aquello que sea definido en función de relaciones de contigüidad con otros términos, como por ejemplo el de “naturaleza”, con las consecuencias que todo ello implica y que, por cierto, no nos son ajenas en lo absoluto<sup>72</sup>.

### **3. 2. Eros y Tánatos. Las dos pulsiones fundamentales**

El texto de *Más allá del principio de placer* representa un momento relevante en la teoría freudiana. Por primera vez aparece explícito el problema de la destructividad que permite plantear un término oponible a las ya conocidas pulsiones sexuales: la pulsión de muerte. Lo novedoso de estos aportes es que las pulsiones eróticas ahora son definidas como simples desviaciones o ramificaciones de la pulsión de muerte. Ésta, por su parte, se impone como una pulsión fundamental, primordial, e independiente del principio de placer.

La «compulsión de repetición» es un concepto clave para comprender aquello que Freud denominará «pulsión de muerte». Es definida como una actuación inconsciente que repite experiencias de la vida sexual infantil reprimida (complejo de Edipo) como vivencias del presente, en vez de recordarlas en calidad de fragmentos del pasado (Freud, 2007c: 18). Dada la insistencia de tal mecanismo, la compulsión es situada más allá del principio de placer. ¿Qué implica esto? Que un resto de la energía psíquica de las mociones pulsionales no puede ser ligado a un conjunto de representaciones reguladas por dicho principio. La compulsión de repetición sería, en este sentido, un intento fallido de ligadura.

De acuerdo con lo anterior cabe preguntarse ¿de qué modo se vincula la compulsión de repetición con lo pulsional? Si anteriormente la pulsión era concebida como una fuerza que empujaba hacia el cambio y el desarrollo, ahora habría que reconocerla como “la

---

<sup>72</sup> Para ilustrar lo que se quiere decir, valga un ejemplo cinematográfico: *¡Madre!*, del director Darren Aronofsky. Aunque, según explican los implicados en la producción de la película, la historia plantea una crítica del daño humano sobre el planeta Tierra, es posible hacer otra lectura y comparar la situación actual de violencia de género con las continuas prácticas ecocidas. Como lo han mostrado varios estudios feministas, la figura de la mujer ha sido asociada, tanto en la literatura como en la filosofía misma, con la figura de la naturaleza. Aunado a esta relación retórica, las prácticas ejercidas en contra de personas o de grupos de seres que encajan en una u otra categoría (mujer-naturaleza) han compartido características muy similares: explotación, violencia, privatización, etc.

expresión de la naturaleza *conservadora* del ser vivo” (Freud, 2007c: 36). La vida no sería otra cosa que un proceso en el cual pulsión y repetición se imbrican y que en ese esfuerzo por retornar a un estado original, la muerte se impone como su más preciada meta. A las pulsiones de conservación que bregan por alcanzar la muerte, se oponen otras que, aunque conservan e intentan multiplicar ciertas relaciones o ciertos encuentros entre los componentes más elementales de los organismos, buscan mantener la vida por más tiempo a través de largos rodeos hacia el objetivo principal, el estado inorgánico. Estas pulsiones de vida son las pulsiones sexuales o Eros. Y aquéllas, cuyo carácter es la compulsión de repetición, las pulsiones de muerte. Ambas clases de pulsión “actuarían y trabajarían una en contra de la otra desde la génesis misma de la vida” (Freud, 2007d: 254).

Con la sistematización de la teoría pulsional, expuesta en *El problema económico del masoquismo*, la crueldad adquiere una nueva significación. El sadismo, que es su forma activa, es designado como el representante de la pulsión de muerte. Es aquello que la libido, con fines a conservar al yo, expulsa al mundo exterior y sus objetos bajo la forma de una “pulsión de destrucción, pulsión de apoderamiento, voluntad de poder” (Freud, 2007e: 169) y que sirve a los propósitos de la función sexual<sup>73</sup> (lo cual implica que el sadismo sigue conservando su vínculo con Eros)<sup>74</sup>. No obstante, de este proceso queda un resto de pulsión de muerte que logró evitar tal desvío, que “permanece en el interior del organismo y allí es ligado libidinosamente con ayuda de la coexcitación sexual antes mencionada; en ese sector tenemos que discernir el masoquismo erógeno, originario” (Freud, 2007e: 169). El masoquismo primario consistiría, entonces, en “ligar al sufrimiento la gracia de un goce” (Millot, 1996: 12).

---

<sup>73</sup> Es pertinente señalar la relevancia del concepto de libido en la teoría freudiana. Como es ampliamente desarrollado en innumerables escritos psicoanalíticos, la libido es definida como la energía sexual que está estructurada de forma masculina. Al asociar la crueldad con este término, Freud no sólo está inscribiendo esta palabra y lo que implica en el campo de la sexualidad, sino que su valor como práctica y su significado como concepto están determinados por un modelo falocéntrico.

<sup>74</sup> La relación que Freud establece entre el sadismo y la pulsión erótica reduce o simplifica la función de la crueldad. Suponer que ésta en su forma activa sólo sirve a la finalidad de la reproducción sexual y por lo tanto de la conservación de la especie es limitarla *nuevamente* al campo de la biología y de la sexualidad. Más allá de esta perspectiva, habría que pensar —como lo hace Nietzsche en *La genealogía de la moral*, a propósito de los órganos de la mano y el ojo— en una re-funcionalización de la crueldad, que la desvía a otros objetivos y a otros modos de ponerse en práctica y que no se ve restringida por cierta valoración de la vida (cfr. Nietzsche, 2013: 111-114). Lo que Freud omite en su interpretación es que en esta re-funcionalización, dada a partir de la relación entre la pulsión y los objetos, hay vestigios que aportan un plus, una novedad en los propósitos y el funcionamiento de la crueldad, y que muestran que la historia ha sido siempre distinta. La re-funcionalización traspasa la importancia del Eros, pues muestra la puesta en funcionamiento del poder más allá de lo sexual, la puesta en juego del devenir.

El dominio de las pulsiones de muerte por la libido es facilitado por la mezcla pulsional, ya que difícilmente y sólo por efecto de ciertos factores, dichas pulsiones se encuentran en estado puro. El masoquismo erótico queda entonces, definido como “un testigo y un relictos de aquella fase de formación en que aconteció la liga, tan importante para la vida, entre Eros y pulsión de muerte” (Freud, 2007e: 170). Ha devenido componente de la libido y, a su vez, conserva al ser propio como objeto. A él se añade un masoquismo secundario, producido por la introyección del sadismo que ha quedado fuera y que vuelve a su situación anterior por la imposibilidad de satisfacerse con un objeto distinto al yo.

La concepción de un masoquismo erótico que lleva en su seno la articulación pulsional entre Eros y Tánatos sitúa a la crueldad en un nivel puramente subjetivo. En este sentido, no sólo se establece la asociación entre sufrimiento y placer, sino que el ejercicio cruel contra la otredad está condicionado por la experiencia propia de una “coexistencia libidinal en el dolor” (Freud, 2007e: 169). Es decir, el registro subjetivo del sufrimiento ajeno y el eventual disfrute que eso pueda producir dependen de la previa experiencia de dolor vivida placenteramente en el propio cuerpo.

En la teoría freudiana la crueldad no puede ser pensada sin la concepción del dualismo pulsional antes mencionado. Aunado a ello, su significación depende del uso de otro concepto igualmente importante, a saber, el de escisión psíquica. Esto supone que la experiencia de lo cruel en el sujeto se da en dos niveles: lo consciente y lo inconsciente. Pero, además, la alteridad contra la cual se practica la crueldad no remite necesariamente a algo exterior al propio cuerpo sino que involucra, incluso, una parte de sí mismo. Dicho en otros términos, la escisión subjetiva permite pensar lo propio y lo ajeno conjugados en un mismo sujeto.

En el presente apartado es posible extraer algunas significaciones de la crueldad en la teoría psicoanalítica. Como fue explicado más arriba, si bien Freud plantea los conceptos de pulsión de muerte y de compulsión de repetición como formas de explicar la destructividad y el sufrimiento humanos, enfatiza, sin embargo, la idea de una mezcla pulsional. En esta medida, la crueldad para Freud no sólo supone una violencia productiva (coito) sino que, además, permite construir una relación entre el sufrimiento y el placer. Al ser asociada con la noción de masoquismo, la crueldad no sólo remite a cierta pasividad sino que incluye en su dimensión semántica la idea de una interioridad anímica. Dado que

el masoquismo erógeno explica la supuesta estructura psíquica del ser humano y es, por tanto, la condición de posibilidad de todo ejercicio cruel contra el otro, la crueldad tendría un fundamento subjetivo y, por lo tanto, se encontraría ausente en organismos carentes de dicha constitución (seres no hablantes). Asimismo, si el placer en el dolor es estructural debido a la experiencia de desamparo vivida durante los primeros años de vida<sup>75</sup>, entonces las relaciones humanas están *necesariamente* constituidas por la lógica de la asimetría. Lo humano estaría definido por relaciones de dominación, sometimiento, castigo y padecimiento imposibles de transformar, puesto que son esenciales<sup>76</sup>.

Ahora bien, consideramos que concebir a la crueldad como aquello que se ejerce contra la diferencia conlleva algunas consecuencias no sólo lógicas, sino también, y sobre todo, políticas. Si la alteridad es una condición indispensable para el ejercicio cruel, eso significa que no se puede (debe) ser cruel contra lo semejante. En consecuencia, es necesario construir una diferencia en el otro, aunque sea mínima, para autorizar el ejercicio de la crueldad que busca, al mismo tiempo, anular dicha diferencia<sup>77</sup>. En este sentido, dado

---

<sup>75</sup> Ha de recordarse que para las ciencias naturales en general y para el psicoanálisis en particular, el ser humano es la única especie entre los mamíferos incapaz de sobrevivir por sí mismo los primeros años de su gestación, por esta razón depende absolutamente del cuidado materno.

<sup>76</sup> Este tema ha sido ampliamente trabajado por Judith Butler. En su texto *Mecanismos psíquicos del poder* (2010), la autora esboza la hipótesis de que el sujeto, aun cuando se oponga a la violencia contra otros o contra sí mismo, es *efecto* de una violencia anterior sin la cual no podría emerger. La subordinación no sólo implica el sometimiento del sujeto a una norma sino un proceso por medio del cual el sujeto puede constituirse en tanto tal. En este sentido, para Butler, la reflexividad “es consecuencia de una «vuelta sobre sí», de una reiterada autocensura que acaba formando lo que erróneamente llamamos «conciencia», y que ningún sujeto puede formarse sin una vinculación apasionada al sometimiento” (p. 79). Esta reversibilidad que hace a la conciencia no es sólo la condición de posibilidad del sujeto sino también la condición de posibilidad de todo acto creativo, de la ficción, de la invención y de la transfiguración. Dicho cortocircuito permite pensar, según Butler, en cierta libertad, esto es, en un “paso *postmoral* hacia una libertad menos regular, una libertad que cuestione los valores de la moral desde la perspectiva de unos valores menos codificables” (2010: 93). En sintonía con estas hipótesis, consideramos que la concepción de la crueldad como una estructura debe ser analizada a partir de una posición crítica. En principio, habría que cuestionar este carácter esencial, constitutivo o estructural e interrogar si la crueldad no supondría, más bien, un procedimiento. Esto es, un modo de hacer sobre los cuerpos vivientes, una forma de “re-funcionalización”, como diría Butler, a-intencional y a-subjetiva, sin ningún propósito definido, sacada de un contexto y puesta en otro totalmente distinto para lograr otras cosas y que, en tanto tal, permanecería “permanentemente abierta, permanentemente disputada, permanentemente contingente” (Butler, 2001b: 18), mostrando cómo se abre el campo del sentido. Si bien este es un problema sumamente importante que debe analizarse rigurosamente, por razones de espacio no será retomado en esta investigación.

<sup>77</sup> Como ejemplo, he aquí una cita de Freud: “No debe menospreciarse la ventaja que brinda un círculo cultural más pequeño: ofrecer un escape a la pulsión en la hostilización a los extraños. Siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles la agresión. En una ocasión me ocupé del fenómeno de que justamente comunidades vecinas, y aun muy próximas en todos los aspectos, se hostilizan y escarnecen: así, españoles y portugueses, alemanes del Norte y alemanes del Sur, ingleses y escoceses, etc. Le di el nombre de «narcisismo de las pequeñas diferencias» (2007f: 111).

que las leyes jurídicas regulan y universalizan el derecho de un grupo considerado en una supuesta relación de igualdad, todo aquél que se encuentre fuera de dicho campo, llámasele estatal, legal, social o *humano*, es susceptible de recibir cualquier maltrato o crueldad sin que ello amerite un castigo. Sólo habría consecuencias penales en un acto cruel si éste ha sido ejercido contra un semejante, un igual. Así, es posible ver que en algunas sociedades la crueldad contra los que han sido construidos como diferencias excluidas (mujeres, animales, indígenas, pobres, criminales, etc.) no sólo está autorizada y legitimada, sino que también es regulada por aparatos institucionales. Por el contrario, es penalizada cuando es ejercida contra figuras de lo semejante (hombre, algunos animales domésticos, ricos, etc.).

### **3. 3. Poder y soberanía. Una crueldad irreductible**

Como lo señaló Michel Foucault en *Historia de la sexualidad* (1998), uno de los méritos políticos del psicoanálisis freudiano fue el haber reinscrito “la temática de la sexualidad en el sistema de la ley, del orden simbólico y de la soberanía” (p. 181). El haber convocado el antiguo orden del poder (ley de la alianza y del incesto, la figura del Padre-Soberano) en oposición a un sistema cuyo objetivo, respaldado por una teoría y una práctica fascistas, es la gestión de la vida. No obstante, si bien este esfuerzo freudiano representa un modo de resistencia al poder biopolítico, consideramos que su proposición no está libre de efectos epistemológicos y políticos. Es por ello importante interrogar qué se produce cuando la crueldad es definida en su relación con la soberanía y el poder.

Como ha sido expuesto a lo largo de este capítulo, para Freud el ejercicio de la crueldad se inscribe en el campo de la sexualidad, con lo cual queda reducida en ocasiones a una función puramente biológica y natural que responde a las necesidades reproductivas de la especie. Foucault, al introducir las categorías de la ley<sup>78</sup>, el orden simbólico y la soberanía muestra que la pulsión erótica no es la que sostiene la lógica de la crueldad, sino que ella misma forma parte del sistema de la ley. Con ello, la sexualidad es llevada nuevamente al afuera, a las relaciones de poder y a las relaciones entre los cuerpos. Esta reformulación no permite concebir, por tanto, a la sexualidad como algo originario y natural sino que, al reinscribirla en el campo semántico de la ley simbólica y de la

---

<sup>78</sup> Ley que no se sostiene necesariamente en la prohibición, puesto que las relaciones de poder no pertenecen al orden metafísico ni al linaje del pensamiento filosófico.

soberanía posibilita pensar a la crueldad como algo que es inseparable de las relaciones políticas y sociales. En esta misma línea, Butler (2010) interpreta, en la *Historia de la sexualidad*, que la emergencia de nuevas formas de resistencia ante el poder disciplinario y las subjetivaciones que este mismo produce, son posibles gracias a la relación entre sexualidad y poder. En la medida en que la ley es tomada como objeto de la pulsión, esto es, en la medida en que la ley y su prohibición son erotizadas, “el aparato disciplinario fracasa a la hora de reprimir la sexualidad [...] convirtiéndose en la ocasión de una *incitación a la sexualidad* y, por lo tanto, de la anulación de sus propios fines represivos” (p. 115). Si tomamos estos planteamientos al pie de la letra, podríamos decir que la crueldad, al estar inscrita en el campo de la sexualidad, la soberanía y el poder, esto es, dentro de un orden simbólico que produce sus propias tensiones, sus propias ambigüedades y sus propias contradicciones, encontraría en su ejercicio resistencias que serían efectos de su propia lógica fallida. Dichas resistencias, es importante señalarlo, exceden los límites de un sistema en particular, proceden también de órdenes anteriores o de lo nuevo que se reinventa.

Ahora bien, con base en lo antes dicho ¿qué se puede extraer de los enunciados freudianos? En *Tótem y tabú* (2007b)<sup>79</sup>, Freud expone con exhaustividad una amplia teoría sobre el origen de la ley y de la cultura. De acuerdo con sus estudios antropológicos y con sus observaciones clínicas, concluye que existen dos prohibiciones fundamentales a partir de las cuales se organizan y regulan todas las relaciones humanas, a saber, la interdicción del incesto y la del asesinato. Estas restricciones son impuestas desde afuera por una autoridad reconocida. Si bien, logran coartar el ejercicio de acciones socialmente reprobables, son incapaces de eliminar el deseo que se encuentra detrás y que, en tanto reprimido, ha devenido inconsciente. A partir de este impedimento surge una paradoja como fundamento de la ley, pues si ésta se mantiene es en razón de que “el placer originario de hacer aquello prohibido sobrevive en los pueblos donde el tabú impera”

---

<sup>79</sup> Este texto se sitúa en un momento importante en la historia del psicoanálisis. Escrito y publicado entre los años de 1912-1914, expone preocupaciones e intereses varios de su autor: la relación del sujeto con la ley y la prohibición, el anacronismo que atraviesa a los pueblos originarios y al neurótico moderno, el principio de la civilización humana y su continuidad, etc. Su lugar en la historia (inminencia de la Primera Guerra Mundial), sus aportes a la antropología y a la sociología, así como su postura crítica ante la psicología experimental de Wundt, han hecho de este texto el posibilitador de nuevos planteamientos políticos, filosóficos y éticos que pronto encontraron su sistematización en escritos posteriores: *El malestar en la cultura*, *El porvenir de una ilusión*, *¿Por qué la guerra?*, *Psicología de las masas*, entre otros.

(Freud, 2007b: 39). En otros términos, la existencia del orden simbólico y de una civilización construida a partir de sus límites encuentran su condición de posibilidad en un principio pulsional que las sostiene y que las legitima como necesarias<sup>80</sup>. Dicha justificación es reforzada, a su vez, por una relación ambivalente con el objeto prohibido: éste es evitado en lo consciente con la misma fuerza e intensidad con que se lo desea inconscientemente. Ahora bien ¿cuál es, según Freud, el origen de la ley?

El psicoanalista recurre al mito darwiniano<sup>81</sup> para dar respuesta a la pregunta anterior. Según nos dice, el asesinato del padre tiránico por los hermanos de la horda posibilitó un nuevo orden simbólico en las relaciones humanas. Sin embargo, la puesta en marcha y la efectividad de las mismas tuvo otra condición indispensable: el amor y la admiración hacia el progenitor. Tras la satisfacción del odio y la imposición del deseo de identificación, las mociones tiernas forzaron su entrada en el psiquismo de los hermanos bajo la forma del arrepentimiento. Como producto de esta ambivalencia, surgió la conciencia de culpa, de tal modo que “el muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida” (Freud, 2007b: 145). La limitación que antaño el padre había impuesto con su presencia, ahora era asumida por los mismos hermanos como prohibición en una suerte de “*obediencia de efecto retardado*”. Aconteció, así, que desde la conciencia de culpa de los hijos varones y de la necesidad de evitar una eterna repetición de actos violentos que pusieran en peligro la nueva organización social, fueron creados y sancionados los dos tabúes fundamentales de la humanidad. La ley, a partir de la cual el hombre se ha arrogado cierta superioridad con respecto a otras especies animales, debe su origen y su perpetuación, según Freud, a un crimen perverso. Recurrir al mito de la horda permite a Freud sostener una relación entre la ley y el complejo de Edipo y, nuevamente, asociar la ley con la libido. Desde nuestra posición, a diferencia de la freudiana, proponemos pensar la ley y la crueldad desde el devenir y no desde el origen. Desde un devenir que es siempre otro, un devenir de las interpretaciones y de las maneras como se ha manifestado la

---

<sup>80</sup> Sin embargo, habría que poner en cuestión esta a-historicidad con que son descritas las pulsiones. Si en escritos anteriores (por ejemplo, en *Tres ensayos*) Freud establece una distinción entre la pulsión y el instinto, definiendo a la primera como un artificio producido por la intromisión del lenguaje en el sujeto, artificio que en tanto tal es histórico (lo mismo habría que decir sobre el instinto, pues se trata de un artificio de la biología y de la etología), entonces, ¿cómo es posible plantear a la pulsión como un principio o fundamento de la ley, invariable a lo largo del tiempo de tal modo que se lo puede ubicar tanto en las comunidades llamadas primitivas (mitológicas) como entre los neuróticos de la modernidad?

<sup>81</sup> Por razones de espacio, no nos detendremos en la narración del mito.



crueledad en su sentido práctico, efectivo y material. Desde esta perspectiva, tanto la ley como la crueledad partirían de los aparatos y de los objetos inventados por la historia y no de la constitución física originaria. Lo que se conoce de cada una de ellas sería una solidificación histórica propiciada por dichos objetos (por ejemplo, la tortura cristalizaría parte de la historia de la crueledad en los aparatos con los cuales ha sido llevada a cabo). El conocimiento imaginario que construimos en torno a la crueledad y a la ley sería, entonces, producto de nuestra relación con las cosas; no sólo supondría una dimensión estructurante sino que además estaría cargada de contenido.

Las elaboraciones sobre un origen criminal de la ley y de una naturaleza cruel y agresiva en el hombre son retomadas y desarrolladas a fondo en una discusión dada entre Freud y Einstein a propósito de los enfrentamientos bélicos. En dicho intercambio, Einstein plantea varias interrogantes entre las cuales interesa rescatar dos, a saber, si existe alguna forma de evitar la catástrofe de la guerra y si es posible controlar la evolución mental del hombre para salvaguardarlo de su “apetito de odio y destrucción” (Freud, 2007g: 185).

Para responder a ellas, Freud parte de la afirmación de la existencia de un nexo entre el derecho y el poder. Pero propone sustituir este último por el término de “violencia”. Asegurando que ésta es condición de aquél, la sitúa en el origen de los conflictos humanos. Con fines a esclarecer esta relación, se remite al mito de la horda primitiva, mencionada anteriormente. En total acuerdo con Einstein, Freud considera la necesidad de crear un organismo capaz de monopolizar la violencia y prevenir cualquier conflicto armado. Una institución a la que se le otorgue un poder absoluto, según las exigencias de un principio universal. Esta aspiración, que se origina en las identificaciones y en los lazos sentimentales, no tiene la suficiente fuerza para unir a la humanidad entera. Pareciera ser que “en nuestra época no existe una idea a la que pudiera conferirse semejante autoridad unificadora” (Freud, 2007g: 192), y que el derecho, fundado en un acto criminal (asesinato del padre), “no puede prescindir de apoyarse en la violencia” (Freud, 2007g: 192).

Ahora bien, respecto a los medios para dominar la hostilidad humana, Freud apela a la pulsión erótica. Ésta ya no supone solamente, como bien lo señaló Foucault, la simple función sexual reproductora sino que además, al ser reinscrita en el campo de lo político, permite pensar en la construcción de una comunidad. En este sentido, la crueledad, más allá de suponer una violencia ejercida contra un rival sexual o contra el propio objeto sexual

con fines a someterlo para la realización del coito, también implica la posibilidad de entablar lazos sociales con los otros. Dicha comunidad, para permanecer unida y apartada de la guerra, debe mantener, por lo menos, una de las dos formas de ligazón: el amor al prójimo y las relaciones de comunidad que se producen por la identificación con el semejante. Pero, sobre todo e incluso prescindiendo de lo anterior, el ideal descansaría en una colectividad de seres humanos que hubiera subyugado su vida pulsional al dominio de la razón. Pues, todo lo que favorece el desarrollo cultural se opone, según Freud, al florecimiento de la guerra. De esta última afirmación consideramos necesario interrogar si el dominio de la hostilidad contra los otros implica necesariamente un proceso civilizatorio y si eso es deseable, ya que es válido suponer que las relaciones amorosas, a las cuales Freud asigna un valor positivo, también están atravesadas por cierta violencia y por cierta crueldad. Y qué decir de la razón misma. Como Nietzsche y Benjamin (2007) lo mostraron hasta el cansancio, ésta jamás habría sido posible sin sangre. Lo que aquí sostenemos en sintonía con Foucault es que en la institución y en la razón está el principio de la guerra actuando<sup>82</sup>. Si la sexualidad está inscrita en el poder o viceversa, entonces no hay manera de resolver el problema de la crueldad desde una política. El *impasse* que se abre a este respecto tiene menos que ver con la crueldad en sí misma que con el campo semántico en el cual el psicoanálisis la ha inscrito. En la medida en que se siga entendiendo, como lo hizo Freud, a la sexualidad como una fuerza masculina y al falo como un regulador simbólico y representante de la ley, la crueldad no podrá ser pensada más allá de relaciones asimétricas, patriarcales y capitalistas (pues el Edipo sólo refleja las relaciones familiares que organizan a la clase burguesa) y, por lo tanto, tampoco podrá ser concebida por fuera de un sistema político cuyo ejercicio de poder es el falo-céntrico.

---

<sup>82</sup> Como señala Foucault (2008: 121), en toda forma de poder hay siempre un tipo específico de racionalidad actuando. Lo fundamental en el análisis es, más allá de denunciar la violencia del poder, de criticar sus instituciones o de denunciar una razón abstracta y generalizada, interrogar “¿cómo se racionalizan semejantes relaciones de poder?” (139). El poder no se puede ejercer sin racionalización, esto es, sin usos específicos de la razón y de las técnicas (por ejemplo, la logística del transporte, las intervenciones, el mercado que hace posible el genocidio animal). La crueldad, inscrita, como decíamos, en relaciones de poder y de soberanía, supondría una tecnología que vincula utensilios, herramientas, instrumentos de saberes que definen los modos de hacer y controlan su temporalidad. Se trataría de un proceso en el que intervienen elementos heterogéneos, saberes y modalidades del hacer que ponen en relación temporalidades y espacialidades. En consecuencia, la crueldad no sólo tendría que ver con el castigo y el dolor, sino también con hacer un uso específico de los cuerpos, entendidos éstos como elementos o parcialidades y no como individualidades integrales. La crueldad supondría, entonces, un hacer sin finalidad, un hacer experimental que permite al cuerpo desplegarse hacia afuera, tomando al instrumento como una parte de sí y empoderándose con un ejercicio de fuerza permanente, siempre puesta a prueba.

¿Qué implicaciones tiene la inscripción de la crueldad en un ejercicio de soberanía? Derrida observa acertadamente que hay un estrecho vínculo entre ambos, soportado en lo que Freud llamó “pulsión de apoderamiento” o “pulsión de poder”. De acuerdo con planteamientos previos expresados en *Tres ensayos de teoría sexual*, para Freud el sadismo mantiene un lazo estrecho con la pulsión de dominio<sup>83</sup>. Dicho lazo supone, para el filósofo francés, la articulación entre fuerza y derecho de la cual resulta la suposición de que la soberanía de todo Estado descansa en una pulsión de poder. A esta pulsión, Freud agrega una pulsión de crueldad —que Derrida homologa con la pulsión de muerte y que nosotros, con base en lo expuesto al inicio de este capítulo ponemos en cuestión— que se hace patente, según nos dice, en la inclinación de los seres humanos para aniquilarse unos a otros. Si la crueldad es, como señala el psicoanalista, estructural e inherente a la pulsión de apoderamiento, entonces cabe suponer que la soberanía y la crueldad son irreductibles, ninguna puede someter o someterse a la otra. En este sentido, la crueldad no podría ser suprimida por ninguna forma de gobierno estatal; cualquier política de tendencia progresista “sólo podrá domesticarla, diferirla, aprender a negociar, a transigir, indirectamente pero sin ilusión, con ella” (Derrida, 2010a: 35).

Derrida destaca una ambigüedad en la concepción freudiana de la crueldad. Por una parte, dicha concepción propone una ética y una política que censuran la crueldad y buscan el modo de anularla, pero, por la otra, declara la imposibilidad de erradicar el mal, dado el carácter esencial, y por lo tanto inalterable, de la pulsión de muerte. Derrida subraya la persistencia de Freud por inscribir a la crueldad “en una lógica psicoanalítica de pulsiones destructivas indisociables de la pulsión de muerte” (Derrida, 2010a: 65). Refiriéndose a “las atrocidades de la historia”<sup>84</sup> y a ciertas instituciones que coadyuvaron en gran medida a la reproducción de prácticas crueles, Freud sugiere que en el desarrollo de una relación de poder, la crueldad es consustancial a la soberanía.

---

<sup>83</sup> “Nos es lícito suponer que la moción cruel proviene de la pulsión de apoderamiento [...]” (2007a: 175). Esta afirmación es sumamente importante porque amplía el campo de significación de la sexualidad: ésta no se limita a la actividad del coito sino que también se relaciona con el poder.

<sup>84</sup> No está de más señalar la imprecisión de esta valoración moral para sostener el argumento de la relación constitutiva entre soberanía y crueldad, pues es claro que eventos históricos que han sido valorados por algunos como atrocidades, para otros no han sido más que expresiones de justicia. Así, para el pueblo judío el genocidio fue una clara prueba de la bestialidad humana, mientras que para el fascismo representó la realización de un deber en nombre de la supremacía racial. Lo mismo se puede decir hoy en día sobre las dictaduras del cono sur, sobre la guerra en el Medio Oriente o sobre las desapariciones en México.

De acuerdo con Derrida, la crueldad sólo estaría sujeta al devenir y a la transformación y, en tanto “rasgo indestructible de la naturaleza humana”, tampoco tendría un término antagónico, sólo habría “diferencias de crueldad, diferencias de modalidad, de calidad, de intensidad, de actividad o de reactividad dentro de la misma crueldad” (Derrida, 2010a: 68)<sup>85</sup>. Es por ello que para el padre del psicoanálisis el único procedimiento capaz de utilizarse contra las pulsiones mortíferas es “una política de diversión indirecta: hacer de manera tal que estas pulsiones crueles sean desviadas, diferidas y que no encuentren su expresión en la guerra” (Derrida, 2010a: 68). Sin embargo, a pesar de plantear esta posibilidad, Freud coloca a la pulsión de Eros en esta “indirección”, oponiéndola a la pulsión de muerte e introduciendo nuevamente con ello la estructura moral como marco para el análisis.

Respecto a lo anterior, Derrida parte de la siguiente interrogación: Si la pulsión de destrucción es indestructible e ilimitada ¿cómo puede tener un término que se le oponga? Para el deconstructor del siglo XX, este es un punto débil en la argumentación psicoanalítica. La vida biológica, a la cual Freud destina el sometimiento de la pulsión de destrucción y la garantía de un derecho a la vida, se erige como el soporte de la soberanía y la crueldad. Por esta razón, para Derrida, la concepción freudiana de la vida “es incapaz de fundamentar ningún compromiso ético-político contra la crueldad misma” (Derrida, 2010a: 163). Menos aún de pensar en una “vida sin crueldad” y de tomar una “posición deconstructiva”<sup>86</sup> que la favorezca. Nuestra postura a este respecto es que la argumentación freudiana es insuficiente para fundamentar ningún compromiso político contra la crueldad porque la está justificando y legitimando desde los signos del erotismo y del falocentrismo. En este sentido y siguiendo a Derrida, la vida sin crueldad implicaría ese “más allá” de los principios psicoanalíticos y de la pulsión de muerte. Supondría la llegada del acontecimiento; de eso que, hasta ahora, no hemos tenido el privilegio de conocer y que, tal vez, en tanto lo imposible, siempre estará un paso adelante.

---

<sup>85</sup> Lo cual supondría un distanciamiento respecto de la estructura binaria de la metafísica.

<sup>86</sup> Entendemos por tal una toma de posición política cuyo horizonte es el espacio general de la diferencia, esto es, el espacio general de la posibilidad, capaz de romper con todo contexto de interpretación y producir de múltiples maneras otros contextos nuevos, aún impensables.

Por nuestra parte, esbozamos también una pregunta, a saber, si es posible y deseable una vida sin crueldad<sup>87</sup>. Probablemente la crueldad sea inerradicable, pero eso no significa que mediante un ejercicio crítico no pueda ser deconstruible<sup>88</sup>. El hecho de afirmar que algo es constitutivo o estructural no quiere decir que no se pueda luchar contra ello; que no se lo pueda diferir a otros propósitos. La respuesta a este problema no tiene que esperar a la llegada del acontecimiento, sino generar una política deconstructiva de la crueldad.

Hasta aquí se ha analizado la noción psicoanalítica de crueldad. Como fue expuesto, su concepción está atravesada por una mirada moderna que la inserta en la lógica del antropofalocentrismo, la soberanía y el poder. Con la finalidad de mantener cierta continuidad en nuestra investigación, en el capítulo siguiente desarrollaremos los análisis de Derrida en torno a todos estos temas. Pero, antes de proseguir, ofreceremos algunas conclusiones preliminares.

### **3. 4. Breves conclusiones**

El análisis de los enunciados freudianos nos permite extraer algunas cuestiones en torno a la crueldad. Una de ellas es la distinción entre instinto y pulsión y, en consecuencia, entre hombre y animal. Como se expuso anteriormente, al definir al instinto como un atributo natural de la animalidad y a la pulsión como una modificación histórica inherente a los seres hablantes, Freud conserva la vieja valoración jerárquica de occidente que impone la civilización como ideal por sobre la naturaleza. Aunado a ello, la concepción de que lo pulsional posibilita una sexualidad perversa y que la crueldad es una de sus manifestaciones reserva su ejercicio al campo de lo humano. En este sentido, sólo el hombre puede ser cruel porque su instinto ha sido pervertido. Ahora bien, otra de las cuestiones que retomaremos es la relación entre la crueldad y la noción de diferencia. De acuerdo con nuestra lectura,

---

<sup>87</sup> Por un lado, la crueldad forma parte de nuestra cotidianidad (el acto de cortar, morder y deglutir los alimentos; la necesidad de dañar a otros para sobrevivir, por ejemplo cuando matamos un animal para comer o cuando nos defendemos de otros), por el otro, supone una práctica, un procedimiento, que violenta dicha cotidianidad e imposibilita retornar a ella (por ejemplo, la tortura o el asesinato).

<sup>88</sup> Es decir, que no se pueda desestructurar las fuerzas que la definen y regulan de cierta manera, suspender sus valores o jerarquías, desequilibrar sus certezas, su referencialidad, mostrar sus conflictos, poner en crisis su sentido y reconfigurar sus efectos pragmáticos. Por el contrario, desde nuestra perspectiva y con base en los autores hasta ahora analizados, consideramos que el carácter constitutivo de la crueldad y, en consecuencia, su supuesta inerradicabilidad no impide que se intente pensar una y otra vez si tal o cual práctica concreta (por ejemplo, el consumo de carne, la experimentación científica con animales y personas, los circos, etc.) es o no cruel y qué debería hacerse al respecto (prohibirla, evitarla, controlarla, etc.).

para Freud sólo se puede ser cruel con lo que se considera diferente, incluso si esa ajenidad descansa en una parte del propio yo. En consecuencia, la crueldad es autorizada y legitimada, desde esta lógica argumental, contra aquello que se construye como una exterioridad. Como lo demostraremos en el último capítulo, esta concepción posibilita sin mayores problemas una afirmación antagónica, esto es, el ejercicio de la crueldad contra lo semejante. Finalmente, otro punto importante a destacar es la relación entre poder, soberanía y crueldad. De acuerdo con lo analizado hasta aquí fue posible observar que en ocasiones Freud intenta circunscribir lo sexual al campo simbólico de la ley y de las relaciones de poder, permitiendo con ello una interpretación política y social de la crueldad. Sin embargo, en otras ocasiones cae inevitablemente en la concepción de una sexualidad biológica y falocéntrica que reduce la significación de la crueldad a la libido, esto es, al simple coito sádico del macho. Más allá de las categorías freudianas de “complejo de Edipo”, “libido” y “falo”, nuestra postura es pensar la relación entre la ley y la crueldad desde el ejercicio, mediante un análisis centrado en la historia de los procedimientos discursivos que hicieron posible dicha relación. Esto implica, ante todo, partir de la afirmación de que no existe una esencia de lo cruel, que su materialidad, su valoración, su concepción, su imaginación, su representación y su relación con la ley y la soberanía tienen una historia, no siempre fueron ni serán de la misma manera y no siempre sirvieron ni servirán a los mismo fines. En las discusiones de lo humano algunas prácticas antiguas nunca habían sido pensadas como crueles y ahora lo son (por ejemplo, comer carne, la domesticación animal o la esclavitud). Asimismo, prácticas nuevas (experimentación científica, producción industrial de alimentos de origen animal, algunas formas de entretenimiento, etc.) hoy en día son incluidas en la misma caracterización. Respecto a esto, consideramos que no es conveniente cerrar mediante una definición última lo que entendemos por crueldad, sino que es necesario mantener la cuestión abierta a nuevos debates a raíz de las problemáticas que surgen por el uso de esta palabra. Esto obliga a repensar qué decimos cuando decimos crueldad.

#### IV. LA CRUELDAD EN DERRIDA

*¡Oh, abuelita! –dijo Caperucita roja-  
Qué orejas tan grandes tienes  
-Son para oírte mejor, mi niña –dijo el lobo.  
-Pero abuelita, qué ojos tan grandes tienes.  
-Son para verte mejor, querida.  
-Y qué boca tan grande tienes.  
-Es para comerte mejor.  
Y no había terminado de decir lo anterior,  
cuando de un salto el lobo salió de la cama  
y se tragó a Caperucita Roja.  
Los hermanos Grimm*

Los trabajos de Derrida son una herramienta imprescindible hoy en día para pensar el tema de la crueldad. Más allá de intentar definirla, describirla o explicar sus mecanismos como si se tratara de un fenómeno natural y, por lo tanto, a-histórico, Derrida circunscribe su análisis al campo de la deconstrucción. ¿Qué hemos de entender por deconstrucción? Ante todo, una estrategia de lectura inscrita en lo que podríamos llamar el pensamiento de la diferencia<sup>89</sup>. Como señala Martínez de la Escalera (2004) todo texto “produce sus propios efectos deconstructivos” (p. 6), su propia *crisis*<sup>90</sup> de interpretación, a partir de los cuales se pone en duda la referencialidad y la existencia de un sentido originario y trascendental. La lectura deconstructiva interviene “desde dentro” del discurso que critica, recae sobre la estructura de fuerzas que conforman oposiciones y las desestabiliza, mostrando sus conflictos y sus fallas. La estrategia deconstructiva opera a la manera de una lectura nietzscheana, esto es, “invierte la jerarquía y el orden de subordinación de los términos en juego, de la oposición de los conceptos metafísicos (presencia/ausencia, habla/escritura) llevada hasta sus últimas consecuencias” (Martínez de la Escalera, 2004: 71). Así, la

---

<sup>89</sup> Esto es, la apertura a nuevas reinscripciones. Se trata de un pensamiento otro o, mejor dicho, desde el otro que piensa a la tradición occidental desde el lugar del extraño (Cfr. Martínez de la Escalera, 2004).

<sup>90</sup> La crisis implica la posibilidad de disociar el análisis del signo de la comunicación semiolingüística. En consecuencia, la interpretación (entendida como la relación entre el pensamiento y la lengua) “puede romper con todo contexto dado y puede por esta misma razón engendrar nuevos contextos, de manera absolutamente nueva” (Martínez de la Escalera, 2004: 10).

deconstrucción permite identificar las “estrategias discursivas” y las “operaciones significantes” por medio de las cuales Occidente ha descrito y legitimado cierta relación con la verdad y con lo que se suele llamar “realidad”.

A partir de la hipótesis de que la crueldad, en tanto palabra<sup>91</sup>, es un tropo<sup>92</sup> que produce determinados efectos (como intercambios, falseamientos, que ponen en juego ciertas ilusiones o autoridades) en el ámbito político, epistemológico, estético y psicoanalítico, en su relación —también construida— con otros tropos o con otras figuras, nos daremos a la tarea de desarrollar las siguientes cuestiones: 1) La bestia y el soberano como figuras crueles de lo político; 2) el análisis deconstructivo de la noción de propiedad; 3) la fabulación y la crueldad.

#### **4. 1. La bestia y el soberano: figuras crueles de lo político**

En su último seminario, que lleva por nombre “La bestia y el soberano”, Derrida (2010b) analiza la relación entre la figura<sup>93</sup> de la soberanía y la figura de la bestia. Entre ambas, encuentra una suerte de apareamiento y, al mismo tiempo, de hostilidad. La figura privilegiada que representa a dicha pareja en la imaginación de occidente es la del *lobo*.

---

<sup>91</sup> Es importante señalar que la crueldad también supone una tecnología, esto es, un modo de tratamiento del cuerpo viviente tanto propio como ajeno.

<sup>92</sup> En esta investigación nos basamos en la definición proporcionada por Helena Beristáin (2004). Según la autora, el tropo es una “*figura que altera el significado de las expresiones por lo que afecta al nivel semántico de la lengua*” (p. 495). Como se habrá observado en la primera nota al pie de este trabajo, la crueldad es un término que ha experimentado cambios sustanciales en su significación a lo largo del tiempo. En sus inicios, fue una palabra utilizada para describir el derramamiento de sangre durante las guerras del Medioevo; asimismo, estaba asociada a lo crudo en contraposición a lo cocido (por lo tanto a la distinción entre naturaleza y cultura). Por diferentes azares y contingencias históricas que no analizaremos aquí, posteriormente fue definida como el acto de hacer y de ver sufrir, ya sea con regocijo o con indiferencia. Como es fácil advertir, la crueldad, en tanto palabra, no tiene un significado original y unívoco, su significación ha sido objeto de innumerables desplazamientos que involucran otros campos semánticos: el del cuerpo, el de la subjetividad, el de la moral, el de la técnica, el de la soberanía, etc.

<sup>93</sup> Para la retórica la figura es concebida como “la expresión ya sea desviada de la *norma*, es decir, apartada del uso gramatical común, ya sea desviada de otras figuras o de otros *discursos*, cuyo propósito es lograr un efecto estilístico, lo mismo cuando consiste en la modificación o redistribución de *palabras* que cuando se trata de un nuevo giro de pensamiento que no altera las palabras ni la *estructura de las frases*” (Beristáin, 2004: 211). La figura supone un procedimiento lingüístico a partir del cual es posible condensar heterogeneidades para hacer aparecer otras muy distintas. De acuerdo con Martínez de la Escalera (2004), la figura “es un procedimiento que opera una posibilidad del pensamiento y una posibilidad de verdad, de hacer creíble lo que ella presenta” (p. 53). La figura, en este sentido, es un tropo que actúa eficazmente aún cuando carezca de valor epistemológico. El tropo es un sistema que produce, por medio de la fuerza discursiva, la realidad como una unidad de sentido (significación) estable y continua.



El lobo ha sido concebido, tanto por la literatura como por la filosofía y la ciencia, como un animal astuto, fuerte, poderoso, aterrador y amenazante; asimismo, como una bestia feroz, *cruel*, impávida e indolente ante el sufrimiento de sus víctimas. Ha sido el protagonista de las historias de lo político, del origen de la sociedad y del contrato social que el hombre se ha contado a sí mismo y que han posibilitado la creación de una serie de analogías, metonimias y metáforas entre este animal y lo humano: el hombre es un lobo para el hombre, el hombre es como un lobo, el hombre-lobo<sup>94</sup>.

Según la interpretación que proponemos, el uso imaginario de la figura del lobo en el ámbito de lo político permite esbozar las dificultades que entraña la oposición, ciertamente artificial, entre lo humano y lo animal. Una oposición que al ser deconstruida permite mostrar los efectos ilusorios que produce o, mejor dicho, la jerarquía que se configura a partir de un binarismo que, para nosotros, no es antagónico. Lo antagónico entre el hombre y lo animal podrá ser interrogado, según pensamos, con la introducción del concepto de *diferencia*<sup>95</sup>. Esta cuestión plantea la necesidad de reconocer, como hace Derrida, en la posición de la soberanía un rasgo mínimo, a saber, “cierto poder de *dictar*, de *hacer* pero asimismo de *suspender* la ley; es el derecho excepcional de situarse por encima del derecho, el derecho al no derecho” (Derrida, 2010b: 36). Lo que se produce con ello es una doble posición: el hombre soberano puede situarse por encima de lo humano, en el terreno de la omnipotencia divina; o bien, debido a esa ruptura y a esa excepción del derecho, el soberano puede parecerse a la bestia que no respeta y desprecia la ley, y que se ubica, de entrada, distanciada de ella. Así, se construye una suerte de comunidad, de analogía, entre el soberano y la bestia: lo que ambos tienen en común es un “estar-fuera-de-la-ley”. La bestia y el soberano, aparentemente heterogéneos a la ley, aparentemente contradictorios entre sí, esconden en realidad una turbadora y familiar relación de complicidad. De lo que se trata siempre es de la ley y de situar al otro fuera de ella a partir

---

<sup>94</sup> Además de “Caperucita Roja”, existen innumerables ejemplos de esta figura esbozados en la literatura, la música, el cine y el psicoanálisis. Por mencionar algunos: “Lobo-hombre en París” (La Unión), “El hombre de los lobos” (historial clínico de Freud), los personajes de Remus Lupin y Fenrir Greyback (Harry Potter), *The wolfman* (dirigida por Joe Johnston y estrenada en el 2010), “Los niños lobo Ame y Yuki” (dirigida por Mamoru Hosoda), *Wolf’s rain* (escrita por Keiko Nobumoto), entre otros.

<sup>95</sup> Esto es, la puesta en cuestión de la lógica de la identidad para introducir la contingencia como elemento fundamental de todo análisis deconstructivo (Martínez de la Escalera, 2004). Siguiendo a Derrida (1995a) hemos de entender a la diferencia ó *différance* como aquello que permanece siempre irreductible e incoercible; como aquello que no sólo difiere sino que, además, es diferente en la temporalidad del *aquí-ahora*, esto es, “que se liga necesariamente a la forma del instante, *en la inminencia y en la urgencia*” (p. 44) y que no puede pensarse prescindiendo de la alteridad y de la singularidad.

de una *liconomía*<sup>96</sup>, esto es, a partir de determinar al *nomos*<sup>97</sup> siempre desde el lugar de la figura del lobo (Derrida, 2010b: 126).

Entre el hombre y el animal hay una razón compartida y también una crueldad. La bestia es devoradora y el hombre, a su vez, devora a la bestia. En ambos se pone en juego la oralidad, la boca, los dientes, la lengua, el acto de morder, de engullir y de tragar, de derramar y beber sangre. Pero también, el acto de vociferar: la boca, la glotis, la garganta, los dientes, son también los lugares de la voz, del habla, del lenguaje y de la razón: “El lugar de la *devoración* es también el lugar de lo que porta la voz, es el *topos* del portavoz, en una palabra, el lugar de la *vociferación*” (Derrida, 2010b: 43). La lectura que ofrecemos a este respecto es que el funcionamiento tropológico de la analogía y su puesta en juego en la fabulación permite establecer un nexo entre la crueldad bestial y la vociferación soberana, a tal grado que es imposible separar la una de la otra: “la vociferación, exterioriza lo que se come o devora o interioriza; inversa o simultáneamente, la otra, la devoración, interioriza lo que se exterioriza o profiere” (Derrida, 2010b: 43).

En los discursos político y teológico, en los que se jerarquiza sin cuestionamiento el reino humano por sobre el reino animal, el reino de lo político por sobre el reino de lo no-político<sup>98</sup>, se ha representado al hombre como un “animal político” o “ser vivo político” (*Politikon zōion*)<sup>99</sup>. A menudo, la esencia de lo político, en particular la del Estado y la de la soberanía, ha sido representada con la forma de la monstruosidad animal (el Leviatán, por ejemplo), con la forma de una monstruosidad fabulosa, mitológica y artificial del animal. Esto pone al descubierto que, en efecto, para dar cuenta una y otra vez de la supuesta esencia de lo político el Estado es representado mediante una forma animal abstraída y monumentalizada, pero vuelta al mismo tiempo una monstruosidad. Pese al gran interés que despierta esta figura, habría que interrogar ¿cuál es la operación retórica, estética y semiótica que hace posible este desplazamiento o, mejor dicho, esta condensación? Como lo muestra claramente el ejemplo del Leviatán —según nuestra

---

<sup>96</sup> Es decir, una ley articulada, paradójicamente, desde el lugar de lo otro sin ley, desde el lugar del lobo.

<sup>97</sup> De acuerdo con los diccionarios, *nomos* significa “uso, costumbre, manera; orden, derecho; fundamento, regla, norma; ley, prescripción; estatuto, ordenanza; máxima, opinión general; modo musical, melodía, canción (Pabón, 2003).

<sup>98</sup> Sin embargo, como lo demuestra Derrida, la diferencia que se excluye en la construcción de estas oposiciones siempre irrumpe con fuerza, debilitando los cimientos de las jerarquías y mostrando que éstas no son más que supuestos.

<sup>99</sup> Aristóteles, *Política*, 1253a.

interpretación— lo monstruoso no se reduce necesariamente a una figura horrorosa o despreciable, sino que también inspira respeto. Entre lo monstruoso, el Estado y la soberanía hay un intercambio de significados. Asimismo, dicho tránsito significativo se encuentra entre la figura de lo humano y de lo animal. Al igual que lo monstruoso, el hombre y la bestia son abstracciones<sup>100</sup> que muestran la relación del pensamiento con la diferencia. El otro, cuando aparece, siempre es disminuido jerárquicamente de forma abstracta, esto es, en su sentido semántico. No obstante, esa otredad que en este caso es la figura del animal, siempre va a aparecer como una fuerza que pondrá en cuestión dicha oposición jerárquica.

Ahora bien, nos preguntamos ¿cuál sería el lugar que se le ha dado al hombre? Por comparación a éste, el ser apolítico, el ser carente de ciudad, puede colocarse a la altura de la divinidad, o bien descender al lugar de la bestia. El hombre, en tanto “ser vivo político” ocuparía un lugar intermedio entre ambos: “[...] esa contigüidad metonímica entre la bestia y Dios, la bestia, el soberano y Dios, encontrándose la figura humana y política del soberano ahí, *entre* la bestia y Dios” (Derrida, 2010b: 79). Sin embargo, esta figuración de lo humano acarrea, para Derrida, una contradicción insalvable en la argumentación de la filosofía política: el hombre se sitúa por encima de la animalidad pero, al mismo tiempo, *como* animalidad. Así, el deconstructor francés señala que:

[...] la doble y contradictoria figuración del hombre político como, *por una parte*, superior, en su soberanía misma, a la bestia, a la que él domina, somete, domeña, domestica o mata, de tal modo que la soberanía consiste en elevarse por encima del animal y en apropiárselo, en disponer de su vida, pero, *por otra parte* (contradictoriamente), figuración del hombre político y, especialmente del Estado soberano *como animalidad*, incluso bestialidad [...], ya sea una bestialidad normal, ya sea una bestialidad monstruosa y a su vez mitológica o

---

<sup>100</sup> Es decir, generalizaciones construidas a partir de la producción lingüística de semejanzas. Lo que sostenemos aquí es que no existe una relación natural entre las palabras “hombre” y “bestia” y los referentes que designan, sino que esa relación es producida retórica e históricamente. “Hombre” y “bestia” son figuras discursivas y no entidades previamente dadas al lenguaje que las nombra. Pero al ser abstracciones excluyen, por la misma lógica que es propia a su funcionamiento, singularidades concretas que es preciso analizar, pues Nietzsche ha mostrado que eso que se pretende excluir de lo humano es justamente aquello que lo constituye.

fabulosa. El hombre político superior a la animalidad y el hombre político como animalidad (Derrida, 2010b: 47).

De lo antes mencionado, se puede extraer lo siguiente: la bestia puede ocupar, discursivamente, el lugar del soberano y, a su vez, el hombre puede ser la bestia para el hombre, *Homo homini lupus*. Derrida pone en cuestión —y nosotros suscribimos a su crítica— cierta esencialidad concedida a lo humano y muestra que la idea de que “el hombre es un lobo para el hombre” no resulta de una atenta observación y de una detallada descripción de la naturaleza humana, sino que es *efecto* de determinados procedimientos argumentativos. *Homo homini lupus* es producto de una contradicción que puede operar activamente y sin mayor problema dentro del discurso gracias a la propia estructura tropológica del lenguaje<sup>101</sup>.

#### **4. 2. La crueldad como lo propio<sup>102</sup> del hombre**

La relación de analogía construida entre la bestia y el soberano ubica al hombre en un lugar intermedio. En consecuencia, lo propio y distintivo del hombre se vuelve cada vez más enigmático. Para algunos autores de la teoría política, del psicoanálisis o de la filosofía, el sentido propio de lo humano es el miedo (Hobbes), que sirve como fundamento para el establecimiento de un contrato social, de una “soberanía protestatal”; para otros, es la capacidad de responder, la responsabilidad (Hobbes, Lacan); para otros más lo distintivo del hombre es el uso de la razón de la ley para combatir, en contraposición al uso de la fuerza (Maquiavelo); finalmente, para otros, es la capacidad de mentir, de borrar las propias huellas (Maquiavelo, Lacan) o bien, la caracterización de una bestialidad cruel (Lacan). Derrida pone al descubierto cómo todas estas distinciones sobre lo que es propio del hombre y, por tanto, ajeno a otros animales, obstaculiza la posibilidad de delimitar de forma precisa hasta dónde termina lo humano y desde dónde comienza lo animal en el

---

<sup>101</sup> Como señala Martínez de la Escalera (2004), la retoricidad del lenguaje sitúa la función cognitiva en el lenguaje mismo, prescindiendo del sujeto. La retórica penetra los comportamientos verbales y, en razón de su carencia de motivación y de su desontologización, “la retoricidad posee la cualidad de problematizar el discurso en lo referente a su relación con la verdad” (p. 61).

<sup>102</sup> Es importante señalar que la acepción de “lo propio” supone también un derecho en tanto propiedad privada del hombre individual. Hay una relación jurídica entre la noción de lo propio y la noción de propiedad.

orden del poder y de la soberanía. Esto se debe a que en los mismos procedimientos de argumentación los autores construyen relaciones analógicas entre el hombre y ciertos animales (por ejemplo, el león, las abejas, el zorro, el lobo, etc.) para describir y prescribir las formas de hacer política.

En lo que respecta a la crueldad o la bestialidad cruel, que es el tema que nos interesa, Derrida encuentra una relación entre este supuesto sentido propio del hombre y la noción del *outlaw* u hombre-lobo. Partiendo de las *Confesiones* de Rousseau, el deconstructor muestra que este “estar-fuera-de-la-ley” identifica al licántropo con dos acepciones: lo a-social, el estar fuera de la ley política, y lo ateo, el estar fuera de la ley teológica. En este sentido, el hombre lobo sería aquél que carece “de fe y de ley” (Derrida, 2010b: 128), puesto que no reconoce la soberanía de Dios (religión, iglesia) ni la soberanía de la razón.

En el libro IX de las *Confesiones* es posible advertir, según Derrida, la relación entre, por una parte, los combatientes de las guerras de religión y los “<lobos encarnizados en destrozarse mutuamente>” (Derrida, 2010b: 129), y por la otra, la relación entre los hombres de razón y respetuosos de la ley divina y humana y las figuras del cristianismo y del saber. Así, “ser cristiano o filósofo es dejar de ser una bestia y un lobo” (Derrida, 2010b: 129). Estar fuera de la ley (religiosa o civil) supone un estado de locura y bestialidad (licantropía) en el hombre, pero no en el animal. El licántropo, el hombre-lobo (no así el lobo), el hombre loco o enfermo, se caracteriza por la crueldad, por la criminalidad, de un ser “sin fe ni ley” (a diferencia del lobo, el hombre lobo reconoce la ley humana y divina pero es expulsado de ellas). La crueldad es, pues, lo propio del hombre “sin fe ni ley”. Asimismo, la bestialidad que se le confiere y que permite equipararlo con la bestia sería también lo propio del hombre en tanto que, aunque se opone a ella, supone la ley, mientras que “la bestia misma, si bien puede ser violenta e ignorar la ley, no podría, dentro de esta lógica clásica, ser considerada bestial. [...], la bestialidad, la crueldad bestial sería de este modo lo propio del hombre” (Derrida, 2010b: 131).

Este mismo argumento se encuentra en las proposiciones lacanianas a propósito de lo propio del hombre. Derrida retoma dichos planteamientos con la finalidad de mostrar cómo el “retorno a Freud” que propone Lacan, esto es, cierto discurso psicoanalítico, puede

ayudar, limitar y restringir, incluso, la posibilidad de pensar la problemática de la crueldad como sentido propio de lo humano.

En “Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología” (2009), Lacan parte de la idea clásica y tradicional de que el origen de la humanidad se funda en su relación con la Ley. La experiencia de la Ley y su eventual transgresión con el crimen es lo que separa al hombre de la bestia y del animal. A diferencia de éstos, el hombre es libre, puede decidir entre obedecer o desobedecer la ley, pues la reconoce. Y, en esta medida, el único que puede convertirse en un criminal es el hombre. La bestia, por su parte, puede matar o realizar algún acto considerado malvado pero nunca se la podrá incriminar y tampoco se la podrá hacer comparecer ante la ley. Para Lacan, la bestia, al estar fuera del campo de la ley, carece de libertad, no se le puede adjudicar responsabilidad ni culpa alguna. En la medida en que desconoce la ley, es incapaz de transgredirla, de cometer un crimen o una infracción contra ella. En consecuencia, el crimen es definido por el psicoanalista como lo propio del hombre:

Es concebible que, habiendo recibido en psicología tamaño aporte de lo social, el médico Freud haya estado tentado de regresar a él y que en 1912, con *Tótem y tabú*, haya querido demostrar en el crimen primordial el origen de la Ley Universal. Pese a cualquier crítica de método a que se someta ese trabajo, lo importante era haber reconocido que con la Ley y el Crimen comenzaba el hombre, una vez que el clínico hubiese ya mostrado que sus significaciones sostenían hasta la forma del individuo, no sólo en su valor para el otro, sino también en su erección para sí mismo.

Así pues, la concepción del *superyó* salió a luz [...] (Lacan, 2013: 133).

De acuerdo con Derrida, el reconocimiento de la emergencia de la instancia superyóica es posible a partir de la concepción de la Ley y del Crimen como lo propio del hombre. La bestia no sólo se definiría por su incapacidad para auto-reconocerse, para decir “yo”, sino también y sobre todo por carecer de un superyó, de una conciencia moral, de una conciencia de culpa. Al producir una relación de contigüidad entre la Ley y el Crimen, Lacan supone no sólo que el Crimen es una transgresión de la Ley, sino que la Ley, a su vez, puede ser el soporte ontológico del Crimen, estar en el origen de la transgresión y, por

lo tanto, ser una ley criminal. El *superyó* es, al mismo tiempo, el guardián de la ley y un delincuente:

A esos males y a esos gestos, la significación del autocastigo los cubre por completo. ¿Habría, pues, que extenderla a todos los criminales, en la medida en que, según la fórmula en que se expresa el humor gélido del legislador, como se supone que nadie ignora la ley, todos pueden prever su incidencia y se los puede considerar, de ahí, como buscadores de sus golpes?

Esta irónica observación debe, al obligarnos a definir lo que el psicoanálisis reconoce como crímenes o delitos que emanan del *superyó*, permitirnos formular una crítica del alcance de tal noción en antropología (Lacan, 2013: 134).

Ahora bien, ante lo dicho hasta ahora cabría preguntarnos, junto con Derrida, ¿qué consecuencias se pueden extraer de estos enunciados? y, asimismo, ¿cuáles son las consecuencias que Lacan saca de su propia argumentación a propósito de la interpretación de *homo homini lupus*? Respecto a la segunda pregunta —necesaria para responder a la primera— Lacan (2013) señala que “la forma del adagio: *homo homini lupus* engaña acerca de su sentido” (p. 148) y a continuación se opone totalmente a la hipótesis de la existencia de “instintos criminales”. Sin abandonar la teoría freudiana de las pulsiones, quiere demostrar que el psicoanálisis objeta cualquier intento de asignar a la criminalidad un origen instintivo innato, genéticamente predeterminado y por lo tanto animal. Partiendo de la misma oposición freudiana que abrevó de la tradición cartesiana, Lacan distingue lo adquirido de lo innato, lo humano de lo animal, la libertad de la máquina. De este modo, el animal está recluido en la estabilidad del cableado innato, mientras que el hombre, en su relación con la ley y con el crimen, es libre de elegir aquello que en el animal está destinado. Si bien para Lacan es innegable cierta animalidad en el hombre, lo decisivo es que, para él, el crimen, la ferocidad y la crueldad no son instintivos, van más allá de la animalidad, no sólo suponen “una «libertad» y una «responsabilidad», por consiguiente, una «pecabilidad» [...] sino también implican, estos enunciados, que se aclare una palabra

que Lacan no sólo utiliza dos veces sino que aquí designa, literalmente, el mayor criterio, a saber, la palabra «semejante»<sup>103</sup> (Derrida, 2010b: 134).

La figura del semejante permite precisar dos cuestiones, según la interpretación que proponemos. Por un lado, la distinción del hombre como «lobo para el hombre», como licántropo u hombre-lobo, respecto del animal; por otro lado, la distinción de la crueldad y la ferocidad humanas de cualquier violencia animal. La bestialidad cruel supondría hacer el mal por el mal, implicaría una transgresión de la ley, pero además sería ejercida contra el semejante. El animal no podría definirse, en este sentido, como cruel en la medida en que desconoce la existencia del mal —pues está fuera de la ley— y no toma a su semejante como objeto de su violencia, no tiene la intención de hacerle daño, pues es inocente. Debido a ello, para Lacan la *forma* del adagio es engañosa porque supone que el hombre es un lobo, un animal y que, en tanto animal, es cruel con su semejante:

La forma del adagio que reza: *Homo homini lupus* es engañosa respecto de su sentido y Baltasar Gracián forja, en un capítulo de *El Criticón*, una fábula en la que muestra qué quiere decir la tradición moralista, al expresar que la ferocidad del hombre para con su semejante supera todos cuanto pueden los animales y que, ante la amenaza que representa para la naturaleza entera, hasta los carniceros retroceden horrorizados.

Pero esa misma crueldad implica la humanidad. A un semejante apunta, aunque sea en un ser de otra especie (Lacan, 2013: 148).

Derrida extrae consecuencias importantes de los enunciados lacanianos presentados arriba. En primer lugar, deconstruye la frágil separación entre lo innato y lo adquirido, entre lo humano y lo animal. Según nos dice, en algunas especies no humanas es posible advertir huellas de una historia cultural, a saber, el desarrollo de técnicas, la transmisión y la apropiación de saberes, la regulación de una ley y, por tanto, crimen y pecabilidad.

---

<sup>103</sup> Es importante señalar que en el uso de este término Lacan está trastocando lo histórico con lo teológico al confundir la noción de igualdad con la noción de prójimo, como si ambas significaciones pudieran incluirse como sinónimos dentro del campo semántico del “semejante”.



En segundo lugar, afirmar que la crueldad es lo propio del hombre porque consiste en “hacer sufrir por hacer sufrir” al semejante, es otorgar a este último un valor desorbitado. En especial cuando se dice que el ejercicio cruel contra otras especies esconde tras de sí una crueldad dirigida contra el semejante. Si se es cruel con un animal es porque en realidad se apunta a otro hombre a través del animal<sup>104</sup>. Ahora bien, ¿cómo definir “lo semejante”? De acuerdo con una concepción específica de sujeto<sup>105</sup>, para Lacan el semejante supondría lo siguiente:

[...] si podemos aportar una verdad de un más justo rigor, no olvidamos que lo debemos a la función privilegiada, cual es la del recurso del sujeto al sujeto, que inscribe nuestros deberes en el orden de la *fraternidad eterna*<sup>106</sup>: su regla es también la regla de toda acción que nos esté permitida (Lacan, 2013: 150).

En sintonía con la interpretación derrideana pensamos que la fraternidad eterna a la que hace alusión Lacan remite al mito de la horda primitiva. Como señalamos anteriormente, el asesinato del padre primordial, el primer crimen de la humanidad, funda la ley sobre la cual descansa la civilización. Asimismo, la vergüenza y el arrepentimiento de los hermanos parricidas terminan forjando, por medio de una especie de juramento o de acuerdo tácito, la igualdad entre los hombres. La marca de este principio criminal permanece imborrable en este contrato primitivo que hace de toda agrupación humana una confraternidad (Derrida, 2010b: 138)<sup>107</sup>.

---

<sup>104</sup> En un libro titulado *Dentro del monstruo. Un intento de comprender a los asesinos en serie*, escrito por Robert K. Ressler, un reconocido agente del FBI, es posible apreciar cómo la violencia contra los animales sólo representa un problema a ser tratado cuando anuncia un posible desplazamiento hacia lo humano: “Si repasamos el historial de un asesino en serie, descubrimos que muchos elementos conductuales que hemos logrado asociar a la personalidad de estos criminales estaban ya presentes en quienes cometieron crímenes similares en el pasado. Analicemos el caso de Vacher, el «destripador» francés de la década de 1890. Tras su detención, la policía descubrió que en su juventud Vacher torturaba y mataba animales, era conocido por masturbarse frecuentemente en público y participaba en prácticas sexuales poco comunes, amén de haber estado recluido varias veces en instituciones mentales. Todos estos factores se registraron posteriormente en otros asesinos en serie” (Ressler, 1998: 52).

<sup>105</sup> El sujeto sería aquella función que posibilita la realización de un acto de responsabilidad, esto es, la aprobación o el rechazo de su propio discurso. A diferencia del animal que está limitado a la reacción, el sujeto es libre de decidir y por eso puede responder.

<sup>106</sup> El subrayado es mío.

<sup>107</sup> En este sentido, la figura del semejante no sólo excluye al animal en tanto ajeno a la ley y al crimen, sino también a la mujer.

De este fraternalismo entre semejantes Derrida deduce un doble riesgo. Por una parte, dice, nos exenta de cualquier obligación ética, de cualquier deber de no ser criminales ni crueles con la diferencia. Dentro de esta lógica que resulta de los enunciados lacanianos, “nunca se es cruel con lo que se denomina un animal o un ser vivo no humano. De antemano uno es declarado inocente de cualquier crimen con respecto a cualquier ser vivo no humano” (Derrida, 2010b: 138). Por otra parte, aún cuando Lacan precisa que la crueldad apunta a un semejante aunque se ejerza sobre un ser de otra especie, lo cruel siempre queda reducido a una relación con lo humano, con el otro en tanto que es igual a mí. De este modo, “yo no puedo ser sospechoso de crueldad con un animal al que hago sufrir con la peor violencia, nunca soy cruel con un animal *como tal*.” (Derrida, 2010b: 139). Y si alguien es juzgado culpable de violentar o de matar a un animal, no lo será por el animal en sí mismo, sino porque a través de él se apuntó a un semejante, a figuras del hombre que estaban representadas en ese animal.

Ahora bien, aquí nos preguntamos ¿qué se puede decir de aquellos que no reconocen a otros hombres como sus semejantes? Lo que nosotros sostenemos es que los postulados de Lacan no permiten construir un principio ético que nos comprometa y responsabilice con lo radicalmente otro, con la diferencia absoluta e incognoscible. Porque de acuerdo con Derrida, lo incognoscible, que es lo propio del otro, “es el comienzo de la ética, de la Ley, y no de lo humano. Mientras hay reconocible, y semejante, la ética dormita [...] Mientras sigue siendo humana, entre hombres, la ética sigue siendo dogmática, narcisista, y todavía no piensa [...] Lo «incognoscible» es el despertar.” (Derrida, 2010b: 139). Lacan confunde lo humano con la ley, reduce la ética a una relación narcisista en la cual el único semejante del hombre es el hombre mismo. Queda, entonces, vedado el espacio de apertura a la alteridad, puesto que la diferencia no es reconocida<sup>108</sup>.

En esta investigación sostenemos una postura derrideana y por lo tanto pensamos que la obligación hacia lo semejante, hacia el hombre, hacia el prójimo, nunca podrá fundar una ética y una política contra la crueldad, porque lo igual nunca toma en cuenta al otro. Al contrario, lo que se puede extraer de la lógica humanista esbozada por Lacan es una

---

<sup>108</sup> El otro, para Derrida, es irreductible y por lo tanto no se lo puede deconstruir, nadie puede apoderarse de la posibilidad de hablar por él. La ética y la ley, en este sentido, implicaría el reconocimiento del otro en tanto diferencia irreductible a la lógica narcisista. Sin embargo, habría que preguntar a Derrida ¿a cuál ley se refiere? ¿a la ley judeocristiana, a la ley griega, o a una ley entendida de manera absoluta y teológica?

justificación y un *derecho* a la crueldad, al crimen o al asesinato contra la diferencia, contra aquellos con quienes no construimos una relación de semejanza o de igualdad, sean éstos hombres o animales. Así, no podemos sospechar ningún indicio de crueldad o de criminalidad en la corrida de toros, las peleas de gallos y de perros, los mataderos industriales, la experimentación con animales, los zoológicos, los circos, las masacres en zonas vulnerables, las fosas clandestinas, los exterminios o la matanza de mujeres, puesto que son prácticas ejercidas contra lo que históricamente ha sido *figurado* como lo desemejante.

#### **4. 3. Fabulaciones y crueldad**

La crueldad, así como las figuras de la bestia y el soberano, forma parte de la cosmovisión occidental sobre lo político y el origen de la civilización. Como lo muestra Derrida, la historia que el hombre se cuenta a sí mismo sobre el pasado, el presente y el porvenir es un montaje teatral. La crueldad, entendida en términos retóricos ya sea como una práctica, como una cualidad o como un atributo del hombre y del animal, del hombre *o* del animal, está inscrita en el espacio de la fabulación. Lo que aquí sostenemos es que la representación fabulosa que se construye sobre la crueldad permite dar cuenta de sus razones, justificar y prohibir su ejercicio, monopolizar y expropiar su práctica, reivindicarla como posibilidad de emancipación y rechazarla como un signo de vergüenza. ¿En qué consiste esta fabulación? ¿Cómo hemos de entenderla?

Según los diccionarios, la palabra “fábula” significa habladuría, conversación chisme o lío. También es un género narrativo que trata temas imaginarios, maravillosos y mitológicos. Entendida como narración literaria, por lo general supone un verso, cuyos personajes suelen ser animales que actúan como personas y de cuya historia generalmente se desprende una enseñanza práctica o moraleja. La fábula también remite a los objetos de murmuración burlesca o despectiva y a lo que se dice sin fundamento o sin saber histórico (invento o irrealidad) (Moliner, 1997). De acuerdo con Derrida, la fábula también se relaciona con la teatralidad, con la ficción o con la leyenda, con una narración que “supuestamente *hace saber*” en el doble sentido de la expresión: 1) en el sentido de informar al otro, llevar un saber al conocimiento del otro, dar a conocer algo al otro; 2) en

el sentido de dar la impresión de saber, hacer semblante de saber allí donde real o necesariamente no lo hay; dar efecto de saber, de un saber que es falso y enmascarado. Para que este saber simulado sea posible, “es necesaria una técnica, es necesaria una retórica, un arte del simulacro, un *saber-hacer para hacer saber* allí donde no hay nada que saber, allí donde no hay saber digno de ese nombre” (Derrida, 2010b: 58). Hacer saber introduce una diferencia entre *mostrar* y *demostrar*, esto es, entre la escena audiovisual o la imagen intuitiva de la historia y el razonamiento discursivo que se hace de ella en la forma de una moraleja, a partir de la repetición de imágenes que demuestran lo que se intenta mostrar.

Para Derrida, el discurso y la acción políticos son erigidos por lo fabuloso, por un simulacro narrativo que, más que dar a conocer una historia verídica, presenta un “*como si* histórico” articulado a una modalidad imaginaria de “contar historias”, una fabulación que ostenta un “hacer saber” engañoso y que administra una lección moral. En este sentido, la lógica y la retórica políticas serían una puesta en escena de personajes que estarían presentes como espectros, serían una teatralidad estratégica que buscaría dar sentido y crédito a una narración ficticia, a una supuesta historia con fuerza moral, instructiva, informativa y pedagógica destinada a *hacer saber*, a dar a conocer una “verdad” natural o histórica. Pero, y esto es muy importante, esta dimensión fabulosa de la lógica y la retórica de la política no se limita al orden del decir, al orden del enunciado oral y escrito, ni siquiera a las imágenes de la política expuestas al público. Más allá de los dichos, de los escritos y de las imágenes, la dimensión fabulosa determina las acciones políticas: operaciones militares, masacres, guerras civiles e internacionales, terrorismo, pena de muerte y su respectiva prohibición (eutanasia), etc.

Además de su condición lingüística, lo fabuloso de la fábula también implica actos, gestos y acciones que se enmarcan en una maniobra consistente en producir, en ordenar y en disponer relatos, “un discurso para contar, para poner en escena unos seres vivos, para acreditar la interpretación de un relato, para «hacer saber», para hacer el saber, para hacer performativamente, para operar el saber” (Derrida, 2010b: 59).

¿De qué modo se produce y reproduce la fábula? Existen innumerables medios técnicos que posibilitan la construcción fabulosa de una historia a partir de su reiteración. Entre ellos es posible destacar los medios de comunicación y entretenimiento (televisión, radio, internet, redes sociales, cine, etc.), los medios de archivación (museos, archivos,

internet, monumentos, etc.) y los medios de información (noticieros, redes sociales, etc.). Estas tecnologías extienden el imperio de la fábula a partir de una narración y de un juego de visibilización-invisibilización repetitivos. La fabulación así construida se vuelve tanto más eficaz cuanto mayor crueldad y mayor destructividad estén contenidas en sus enunciados, figuraciones y acciones: “Cierta efectividad, cierta eficacia, incluida la irreversible actualidad de la muerte, no están excluidas de esa afabulación. Las muertes y los sufrimientos, que no competen a la fábula, son no obstante arrastrados, inscritos en la partitura afabuladora” (Derrida, 2010b: 59).

La grabación de una imagen, su archivación y, sobre todo, su compulsiva reproducción constituyen, en el preciso momento de su presentación y re-presentación, el acontecimiento fabuloso y su interpretación. No hay sucesos o hechos más allá del discurso que los narra; la historia adquiere su forma, su fuerza y eficacia performativas a partir de la “reproductibilidad técnica del archivo”. La acción y la retórica políticas, en tanto puestas en escena teatrales o fabulosas se relacionan con una dimensión fantasmática o espectral<sup>109</sup>. Esto implica que los hechos narrados, los hechos presentados en imágenes que, más que mostrar pretenden demostrar en su presentación reiterativa, no tienen un origen situable y ajeno a los procesos y conflictos históricos; tampoco conciernen a lo verdadero o a lo falso, a lo veraz o a lo falaz. Lo que les es común es la virtualidad y el simulacro del *hacer-saber*. Sin embargo, aún cuando no puedan considerarse enunciados verdaderos en sí mismos tampoco pensamos que deba concebírseles como errores, perjurios o falsos testimonios, pues el hacer-saber fabuloso que interpreta en su archivar activo no deja de concernir, por más irreal o imaginario que sea, a los cuerpos y sus afectos. Ahora bien, a este respecto

---

<sup>109</sup> De acuerdo con Derrida (1995b), la teatralización de la imagen se produce cuando ésta sufre una mutación en su estado a raíz de su inscripción entre el espacio público y el espacio de los medios de comunicación. Por su parte, el espectro o la espectralidad remite a la efectividad de la ausencia, a lo que no está presente como tal, a lo que no es ni sustancia, ni existencia pero que en su virtualidad, irrealidad y simulacro es tanto más eficaz que cualquier presencia viva o real (Derrida, 1995a: 12 y 26). La fábula apresa a la ausencia en su narrativa; es la ausencia lo que le da su poder, su recurso, su fuerza y su astucia porque, en su dominio, la fábula anuncia y *promete* un posible por venir, más terrorífico y amenazador que el presente *demostrado*: “En esas apelaciones o locuciones, en esas personificaciones teatrales, en esas máscaras, en esos simulacros, en esas fábulas o fantasmas, la ausencia se vuelve más eficaz y aterradora, más amenazadora, poderosa y pertrechada” (Derrida, 2010b: 25). En el caso particular de nuestras sociedades latinoamericanas, la desaparición forzada y los signos de tortura sobre cuerpos re(aparecidos) que cada vez son *presentados* con más saña al mismo tiempo que construye una escena teatral sobre la violencia y una moraleja sobre lo que se debe hacer o lo que se debe evitar (para que no se caiga en la misma desventura que las víctimas), anuncia la posibilidad de una violencia y de una crueldad más terribles todavía; un peligro inminente se asoma en cada amanecer y con él, la justificación de un contragolpe estatal o soberano que declare la guerra contra un “enemigo” virtual, fabuloso, que *cualquiera* puede personificar en el teatro político del momento.

habría que preguntarnos ¿qué relación existe entre la crueldad y las técnicas de archivación, esto es, las técnicas que posibilitan la creación de historias fabulosas?

De acuerdo con Villegas y Lindig (2015), autores con los que coincidimos en varios aspectos, la producción y reproducción mediática de la crueldad posibilita dos formas de la experiencia sensible: por un lado, una insensibilidad social que produce un distanciamiento<sup>110</sup> entre el espectador de la crueldad, que se presenta a manera de espectáculo, y quienes la padecen; por el otro, una sensibilidad que acoge, legitima e incluso desea dicha crueldad permitiendo y, a veces, exigiendo su reproducción continua a través de los medios de comunicación y de entretenimiento. La crueldad es organizada sistemáticamente por la maquinaria de la información y dirigida en contra de determinados sectores de la población. Un buen ejemplo de ello es el que nos ofrecen Adorno y Horkheimer (2009) quienes, en su *Dialéctica de la Ilustración*, describen cómo los dibujos animados de principios del siglo XX —y los de nuestros días, sin duda— han confirmado “el triunfo de la razón tecnológica por sobre la verdad” (p. 182). En cada una de sus acciones, los animales o personajes caricaturizados (que nosotros proponemos llamar fábulas de la modernidad contemporánea) anuncian un motivo legitimado para que sea ejercitada sobre ellos la más violenta crueldad: desde zarandeos y golpes hasta descuartizamientos y torturas. Así, “la cantidad de la diversión organizada se convierte en la calidad de la crueldad organizada” (Adorno y Horkheimer, 2009: 183). Hoy en día podríamos recurrir a varios ejemplos, entre ellos los famosos personajes de Tomy y Daly, plasmados en la muy reconocida serie de “Los Simpsons”. Dicha caricatura está plagada de escenas sangrientas que presentan la desafortunada vida de un felino violentado por un ratón. En la trama de esa y muchas otras historias es fácil advertir de qué manera la crueldad del otro se convierte en espectáculo divertido, en una posibilidad de ocio que simula una alternativa emancipadora del trabajo y de la opresión cotidiana. Decimos que se trata de una simulación porque el papel real de los dibujos animados y de cualquier entretenimiento en general, ofrecido por la industria cultural, no es el de interrumpir la

---

<sup>110</sup> Es precisamente este distanciamiento afectivo (las víctimas no son consideradas como seres semejantes), temporal (hecho consumado del pasado) y espacial (hecho situado en otro lugar) el que posibilita que una imagen cruel sea presentada como noticia, como espectáculo o como objeto de consumo (Cfr. Villegas y Lindig, 2015).

continuidad del sometimiento a la explotación, sino todo lo contrario. El efecto buscado es el de

[...] acostumbrar los sentidos al nuevo ritmo del trabajo y de la vida [y en especial], es el de martillar en todos los cerebros la vieja sabiduría de que el continuo maltrato, el quebrantamiento de toda resistencia individual, es la condición de vida en esta sociedad. El Pato Donald en los dibujos animados, como los desdichados en la realidad, recibe sus golpes para que los espectadores aprendan a habituarse a los suyos (Adorno y Horkheimer, 2009: 183).

En la actualidad, la crueldad es una práctica que ocupa un lugar relevante en la imaginación: “nos importa la crueldad, estamos al tanto de ella, siempre y cuando no la suframos nosotros, e incluso la aceptamos cuando se ejerce contra los otros” (Villegas y Lindig, 2015: 52). En sintonía con la propuesta de los autores citados, pensamos que no sólo se trata de hacer sufrir sino también de *ver* sufrir al otro, ya sea por medio del espectáculo sofocador que bombardea cada uno de nuestros dispositivos tecnológicos, o mediante la escenificación mediática del ejercicio institucional de los aparatos de Estado, de grupos delincuenciales (guerras, torturas, masacres, desapariciones, etc.) y de las empresas transnacionales (ecocidios, industria alimenticia, industria indumentaria, etc.). Lo importante en este punto que nos interesa subrayar es que dicha aceptación y demanda de la crueldad como espectáculo oculta, en su carácter placentero o divertido, una crueldad dirigida contra el espectador mismo.

Las imágenes repetitivas no se limitan a retratar un fragmento de la realidad. Más precisamente, eso “real” es efecto de la fuerza de la imagen. En este sentido, no habría un “paso automático entre la imagen y lo real, sino a condición de que exista una política del mirar” <sup>111</sup>(Villegas y Lindig, 2015: 59). La imagen produce determinadas realidades y con

---

<sup>111</sup> De acuerdo con Villegas, Lindig y Martínez de la Escalera (2013: 350-351), la mirada es una “tecnología de lo visible/invisible” que se encuentra inscrita en un orden o régimen que produce exclusiones a partir del oscurecimiento del proceso de visibilizar e invisibilizar ciertas prácticas, ciertos sujetos y ciertas relaciones. Mediante una serie de procesos repetitivos la tecnología de la mirada “que torna el acto o experiencia de lo visible en un gesto natural banaliza la parte procedimental de la mirada (incluso la política) y lleva la atención al objeto visto y no a los procesos de ver” (p. 351). En este sentido, una “política de la mirada” consistiría

ello la posibilidad de su acogida como algo socialmente aceptable<sup>112</sup>. Al reproducir la crueldad de cierta manera, los medios de comunicación, de información y de entretenimiento se agencian la tarea de capitalizar y de monopolizar el sufrimiento. Son ellos quienes construyen los sujetos que deben ser violentados y los que tienen el permiso social para violentar. En este proceso, dichas “tecnologías de la mirada” oscurecen su capacidad para producir sentido, formas determinadas de sensibilidad o de indiferencia y ofrecen lo que presentan a la experiencia como si se tratara de un retrato fiel de la realidad efectiva.

#### 4. 4. Breves conclusiones

A partir de los argumentos derridianos analizados con anterioridad consideramos importante extraer algunas cuestiones que nos parecen fundamentales para la crítica que proponemos en torno al problema de la crueldad. Una de ellas acompaña todo lo expuesto en los capítulos precedentes, y es la insistente separación entre la figura de lo humano y la figura del animal. De acuerdo con lo que intentamos mostrar, las relaciones que se construyen entre estas dos figuras y las nociones de soberanía y bestialidad, así como el campo semántico en el cual son inscritas determina la significación y el uso (moral, político, ontológico, etc.) que hacemos de la palabra crueldad. En el discurso político podemos advertir cómo las abstracciones “hombre”, “bestia” y “soberano” entablan una relación muy particular con la diferencia. Relación en la cual el otro siempre es disminuido jerárquicamente en su sentido semántico. Aunado a esto, se suma el problema de la semejanza y de la diferencia, del sentido de lo propio y de lo impropio cuando hablamos de la crueldad como atributo y como práctica. El punto álgido de todo esto está en preguntarnos qué decimos cuando hablamos de crueldad; qué se autoriza y legitima cuando suponemos que la crueldad es un rasgo esencial de lo humano o de lo animal; o bien, cuando imaginamos que su ejercicio está reservado *por naturaleza* a unos y negada a otros. La deconstrucción, desde nuestra perspectiva, posibilita una mirada crítica en torno a estas

---

fundamentalmente en “mostrar cómo se produce este efecto y a través de qué procedimientos los conserva” (p. 350). Esto es, por medio de qué procesos algo se hace visible y cómo se construye cierto modo de ver en el imaginario social.

<sup>112</sup> Tal es así que en el imaginario social la violencia contra la mujer, contra los grupos vulnerables y contra los animales se vuelve algo totalmente aceptable.



cuestiones que nos mantiene alertas ante los posibles efectos performativos de la argumentación. En este sentido, sostenemos que ninguna afirmación puede excusarse bajo el cobijo de la ingenuidad o del simple descuido. Y aun cuando somos conscientes de que los efectos del discurso van más allá de toda intención subjetiva y que son, por tanto, incontrolables e impredecibles no por ello creemos que puedan estar exentos de una mirada crítica.

## CONCLUSIONES

A lo largo de la presente investigación describimos y analizamos críticamente la semántica y la pragmática de la crueldad en distintos pensadores de la modernidad occidental. Ellos fueron Nietzsche, Spinoza, Freud y Derrida. Cada uno a su manera nos permitió pensar a la crueldad como un problema complejo y urgente que debe ser atendido filosóficamente y sin coartada, pues el sólo hecho de pensarlo es ya tomar una acción política y ética sobre él.

A continuación, expondremos brevemente las problematizaciones y conclusiones provisionales a las que hemos llegado.

La lectura y el análisis de los aportes nietzscheanos nos permitieron poner en cuestión ideas, valoraciones y dogmas en torno a la concepción de la crueldad. De este modo, fue posible comprender su relación con otras figuras como la memoria, el olvido, la razón, la ley y la soberanía, la fiesta, el dolor, el sufrimiento y la culpa. Una relación o, mejor dicho, un conjunto de relaciones que ha sido construido discursivamente por medio de la fuerza, que ha producido desplazamientos de significación y que ha articulado prácticas históricamente situadas. No hay, entonces, un significado unívoco que muestre la esencia de la crueldad y que la ubique en un lugar determinado dentro de una valoración moralmente jerarquizada. El punto álgido del problema, visible a partir de una óptica nietzscheana que compartimos, es el de desplazar el uso ambiguo y moral que hoy hacemos del término crueldad al ámbito ontológico y político.

Al invertir la importancia de los elementos que conforman una oposición, Nietzsche trabajó en la creación de nuevas significaciones que generaran un efecto crítico. Si la operación metafísica por excelencia era la de convertir un adjetivo (por ejemplo, “bueno”) en un sustantivo (“El Bien”), inventando a éste como la esencia de todas las cosas sin posibilidad de modificación alguna, para el filólogo alemán era importante ejercitar un orden inverso: primero el adjetivo, después el sustantivo. Esto permitió mostrar cómo la historia de las palabras y sus transformaciones han producido cambios sociales, políticos y epistemológicos a lo largo de la historia occidental y cómo esto tiene un trasfondo biológico de especie. Aunado a ello, Nietzsche mostró que no hay ningún valor positivo atribuible a la humanidad, sino que ésta como categoría del pensamiento tiene que ser pensada de otra manera, más allá de los valores.

Como se expuso en todo el desarrollo de la tesis, la crueldad es un concepto y una práctica de significaciones múltiples. En occidente, su problematización ha estado inscrita dentro de un conjunto de oposiciones: memoria-olvido, humanidad-animalidad, interioridad-exterioridad. Asimismo, ha formado parte importante de diversas relaciones, algunas atravesadas por relaciones de poder (acreedor-deudor; soberano-otro) otras reguladas por lazos familiares (igualmente de naturaleza asimétrica) y otras que son experiencias gozosas (fiesta popular y carnavalización de los cuerpos) que ponen de manifiesto la existencia de una crueldad sin asimetrías. Si se siguen las lecturas de los autores hasta ahora trabajados es fácil admitir una relación entre igualdad y crueldad. La igualdad no se restringe al ámbito de lo placentero, también conlleva, por estructura, cierto carácter destructivo.

Dentro de esta multiplicidad, la selección de una u otra significación hace de la crueldad un elemento de uso estratégico para la creación, la justificación o la perpetuación de determinadas prácticas ejercidas sobre ciertos sujetos (construidos) por instituciones o aparatos específicos de poder.

Al igual que Nietzsche, Spinoza hizo un cuestionamiento crítico a la metafísica occidental, especialmente a los postulados cartesianos que oponían el cuerpo al alma y que valoraban a esta última como un elemento superior con respecto a aquél. Al colocar en una relación de igualdad al alma y al cuerpo Spinoza puso en entredicho otro tipo de oposiciones y de jerarquizaciones que se derivaban de la antes mencionada, a saber, la oposición entre realidad y apariencia, entre razón y pasión, entre interioridad y exterioridad, entre virtud y vicio, etc.

Todo ser, llámeselo humano, animal o vegetal, era para Spinoza un conjunto de relaciones regido por el principio universal del *conatus*. Todo organismo viviente busca, según esto, perseverar en el ser mediante el enriquecimiento de sus relaciones, el aumento de su potencialidad y de sus acciones. En este sentido, el ser del ente no sería trascendental, no estaría constituido previamente, sino que sería efecto de una multiplicidad de afectaciones pasivas y activas, de formas de relación y de dominio, de emancipación y de servidumbre con otros cuerpos, delimitadas históricamente. Los límites y las capacidades de un cuerpo serían revelados, entonces, en sus interacciones con los otros y con el medio que lo circunda.

Desde esta perspectiva, la crueldad puede ser pensada más allá de una categoría moral o de un concepto. Lo bueno y lo malo estarían definidos en función de los afectos y del deseo: porque algo es deseado o apetecido se lo juzga bueno, porque algo es repelido se lo juzga malo y no a la inversa. No hay objetos buenos o malos en sí mismos sino que es el deseo el que les concede una realidad efectiva en tanto tales, en función de su relación específica con el cuerpo (esto es, si aumenta o disminuye su potencia para obrar). La crueldad, en este sentido, puede ser pensada de dos maneras. Por una parte, como una pasión triste que resulta de una idea inadecuada y que, por lo tanto, implica el empobrecimiento o la impotencia en las capacidades del alma y del cuerpo para obrar. En consecuencia, supondría una descomposición en las relaciones del cuerpo consigo mismo y con otros cuerpos, traducible en una forma de negación de la vida. Por otra parte, definida como un deseo y, por tanto, como un esfuerzo por perseverar en el ser, la crueldad sería una actividad. Su ejercicio posibilitaría el perfeccionamiento del cuerpo y del alma y la intensificación de la vida.

Más que una esencia o un atributo inherente a un ser particular, la crueldad debe ser considerada como una posibilidad que se desenvuelve en el carácter singular de las relaciones entre los cuerpos. La crueldad sería un efecto exterior a toda conciencia e intención individuales que debe ser analizada en su devenir histórico y en su singularidad.

A diferencia de las proposiciones anteriores, encontramos que en el discurso psicoanalítico freudiano la crueldad fue inscrita dentro del campo de la subjetividad, la sexualidad y la soberanía. Vimos que la oposición construida entre el instinto y la pulsión permitió a Freud describir a la crueldad como una modalidad pulsional propiamente humana y, por lo tanto, perversa, esto es, desnaturalizada, artificial e histórica. Entendida de esta manera, la crueldad fue homologada a dos conceptos heredados de la psiquiatría del siglo XIX: el sadismo y el masoquismo. Ya fuera en su forma activa o pasiva, la crueldad era definida como la inclinación a hacer (se) sufrir, a someter y a humillar al objeto sexual, entendido éste como un objeto exterior al yo, o bien, como un objeto localizado en el propio cuerpo pero experimentado en su ajenidad. En este sentido, la crueldad implicó para Freud, una forma de tratamiento de la diferencia percibida en otros y en uno mismo, caracterizada por ejercerse violentamente y por proveer de cierta satisfacción sexual.

La atribución de la crueldad al campo de lo humano planteó una interrogante en relación al objeto al cual iba dirigida y al carácter perverso que le era concedido. Por una parte, nos preguntamos si el objeto en cuestión podía variar de propiedades y de situaciones a causa de la relación deseante y polimorfa. Dado que la perversión señalaba la imposibilidad de una función natural por parte del objeto, entonces la crueldad, entendida como un hacer o ejercicio, podría estar sujeta a esta condición. Si la crueldad fuera perversa, como señalaba Freud, entonces no podría pensarse solamente a partir de la funcionalidad o del objeto, tampoco desde las nociones de finalidad ni de instrumentalidad. Más bien, y esta es nuestra postura, el problema de la crueldad debería ser analizado desde las lógicas del poder que atraviesan a toda relación sexual o deseante.

Ahora bien, otra problemática fuerte en la argumentación freudiana fue la insistente oposición entre lo humano y lo animal, plasmada con mayor fuerza en la distinción de la pulsión y el instinto. Como fue señalado en la investigación, Freud disponía de las categorías de “humanidad” y de “animalidad” como si fueran esencialidades preexistentes al lenguaje que las denominaba y construía performativamente como tales. Sin poder renunciar al viejo binomio “naturaleza-civilización”, el psicoanalista produjo una jerarquía entre el hombre, considerado superior, y los demás seres no hablantes, vistos como entidades inferiores. Al argumentar de esta manera Freud anticipó su posición respecto a la crueldad. Aunque parecía esbozar una crítica a cierto innatismo de la época, la naturalización de dichas oposiciones posibilitó fundar un origen o una esencia de la crueldad y, por lo tanto, negar su principio social. Desde esta perspectiva, el hombre era cruel porque había sido determinado por su pasado animal, ahora pervertido, y no por las relaciones sociales y políticas de las que formaba parte.

La relación entre la crueldad, el sadismo y el masoquismo introdujo algunas nociones importantes en el campo semántico de la crueldad. No sólo generó un reduccionismo en su concepción al limitarla al campo de la reproducción sexual (coito sádico) y al interpretarla desde un modelo falocéntrico (libido), sino que se estableció un vínculo con las nociones de sufrimiento, placer y subjetividad. La crueldad fue extrapolada al ámbito psíquico: su condición de posibilidad radicaba, por una parte, en la vulnerabilidad constitutiva de todo ser hablante y, por la otra, en la coexcitación libidinal que acompañaba a dicho desamparo (masoquismo erógeno). En este sentido, el placer experimentado en el

hacer sufrir encontraba sus raíces en la primera experiencia de placer en el dolor propio. El carácter estructural otorgado al masoquismo erótico y a la vivencia de desamparo produjo una concepción de lo humano muy particular: las relaciones sociales estaban atravesadas necesariamente por la asimetría, la dominación y el padecimiento, y no era posible, además, pensar en relaciones solidarias que no tuvieran un fundamento egoísta y violento.

La anterior concepción introdujo el tema de la soberanía en la problemática de la crueldad. Aún cuando Freud utilizaba categorías como la de la ley y la del orden simbólico para hacer frente a las lógicas biopolíticas, insistió en inscribir el análisis de la crueldad en el terreno de la mezcla pulsional, la libido masculina y el falo. Con ello obstaculizó cualquier manera de resolver el problema de la crueldad desde una política y una ética distintas, más allá de relaciones asimétricas, patriarcales y capitalistas que, en vez de negociar con ella, diferirla o deconstruirla, la justificaban y legitimaban.

En el cuarto capítulo dedicado a la deconstrucción de la crueldad se trató de identificar las estrategias discursivas y las operaciones significantes empleadas por la filosofía política para construir su relación con la verdad. Nuestro interés consistió en mostrar de qué manera el uso de la crueldad como tropo ponía en juego ciertas ilusiones y autoridades, cómo facilitaba u obstaculizaba intercambios y falseamientos al interior del discurso político, estético, psicoanalítico y epistemológico. Así, partimos por analizar tres ejes: las figuras del soberano y la bestia, el sentido de lo propio en el hombre y la fabulación.

Respecto al primer y segundo punto, fue posible mostrar mediante el análisis de Derrida que la oposición histórica y occidental entre lo humano y lo animal es fácilmente deconstruible; su antagonismo, ciertamente ilusorio, es continuamente puesto en cuestión con la introducción del concepto de *diferencia*, a saber, ese elemento irreductible e incoercible incapaz de ser pensado si se prescinde de la noción de alteridad. El hombre, la bestia y el soberano son, entonces, abstracciones que hacen patente la relación del pensamiento con la diferencia. El otro siempre es reducido jerárquicamente en su sentido semántico, pero cuando se presenta, lo hace mediante la fuerza, poniendo en entredicho los valores asimétricos de la oposición y la esencialidad de las identidades que la soportan.

El análisis crítico de algunos enunciados políticos y psicoanalíticos permitió mostrar, por una parte, de qué manera el uso de la crueldad como figura posibilita la

construcción de relaciones semánticas heterogéneas con otras figuras; por otra parte, cómo esa multiplicidad significativa tiene efectos performativos. Por ejemplo, a partir de la deconstrucción de los postulados lacanianos se pudo hacer patente de qué forma la relación entre la crueldad, la ley, el crimen y el semejante posibilitaba un modo muy específico de entender la bestialidad cruel (hacer el mal por el mal) y determinado sentido de lo propio del hombre y del animal (un ser libre y criminal por estructura en contraposición a un ser inocente y programado instintivamente), autorizando con ello la legalización de la violencia en contra de lo que *no* se considera como semejante (la mujer, el extranjero, el animal, etc.) y obstaculizando cualquier apertura y obligación ética para con la diferencia y cualquier política contra la crueldad.

En lo referente al tercer eje, señalamos que las relaciones semánticas entre la crueldad y otras figuras del discurso tenían lugar en el espacio de la fabulación. Sostuvimos que la justificación o prohibición de la crueldad, su monopolio o expropiación así como su reivindicación o rechazo en las prácticas sociales dependía en gran medida de su representación fantástica e imaginaria.

Con base en los aportes de Derrida, entendimos a la fábula como un *hacer saber* (tanto en su sentido de informar o dar a conocer como en su sentido de simular saber, de construir saber allí donde no lo hay) que introducía una diferencia entre la imagen intuitiva y la moraleja o razonamiento discursivo, de tal forma que mediante procedimientos de repetición, de archivación de imágenes, se demostraba lo que en principio se pretendía mostrar. Lo fabuloso, entonces, instauraba el discurso y la acción de lo político por medio de un simulacro narrativo que presentaba un *como sí* histórico sobre el origen del hombre y de la civilización, sobre su presente y sobre su porvenir. El hecho de que la puesta en escena de dicha teatralidad fuera representada por personajes animales ponía al descubierto una operación tropológica que permitía pensar la naturaleza retórica de la toma de la palabra y, en consecuencia, la relación problemática que entablaba con la verdad, una relación forzada por las vías de lo político.

Como fue señalado en el cuarto capítulo, la imagen reproducida por medios técnicos en un espacio teatral constituía el acontecimiento y su interpretación. La historia a mostrar o, mejor dicho, la historia a *demostrar* adquiriría su fuerza y su eficacia performativas en la reproductibilidad técnica del archivo. Con ello se posibilitaban dos formas de la experiencia

sensible en torno a la crueldad: por un lado, la indiferencia y el distanciamiento entre el espectador de la escena cruel y quienes la padecían; por el otro, una sensibilidad que deseaba, autorizaba y exigía la crueldad como condimento divertido para el ocio. La crueldad era organizada y administrada por los medios informáticos y de comunicación, encargados de su reproducción técnica en el escenario del entretenimiento. Eran dichos monopolios de la imagen y del sufrimiento los que construían los personajes destinados a violentar y a ser violentados en la trama teatral que se ofrecía como el retrato fiel de una realidad efectiva.

Con base en los planteamientos anteriores consideramos que no es posible sistematizar la crueldad en una teoría. Como intentamos mostrar a lo largo de nuestra investigación, la crueldad siempre está un paso delante de las definiciones a las que se la ha intentado arrinconar. Ella es invocada en el preciso momento en el que se presenta la imposibilidad de domesticar, ritualizar, teologizar o politizar algo. En este sentido, pensamos que el abordaje crítico del problema de la crueldad no debe estar orientado por la pregunta sobre su esencia sino por un cuestionamiento sobre el tipo de efectos performativos (actos verbales que realizan cosas, que modifican ideas, prácticas y relaciones) que se producen en su nombrar. El núcleo del problema, pensamos, es analizar críticamente cómo hacemos uso de la palabra crueldad para dar cuenta de lo innombrable, de aquello que se nos escapa por su fuerza excesiva y que, al mismo tiempo, deseamos mantener dissociado de nuestra idea de humanidad.

Ahondar en el uso y la semántica de la palabra crueldad nos permite identificar los discursos que obstaculizan, prescriben o posibilita una ética y una política de la crueldad. Como intentamos demostrarlo con el análisis de distintos autores y de distintas disciplinas, concebir a la crueldad dentro de un conjunto de oposiciones y valoraciones jerárquicas que se asumen como identidades naturales, dificulta, si no es que niega, la posibilidad de modificar nuestras relaciones sociales, políticas y culturales con los otros y con nosotros mismos. Por el contrario, si se parte de la premisa de que lo que hay es pura diferencia y que, por lo tanto, todo valor, todo origen y toda esencia es deconstruible, entonces la crueldad puede ser pensada desde otro lugar, desde el devenir. Más allá de saber si es o no erradicable, domesticable o diferible, nuestro deber es pensarla, interrogarla y asumirla como algo que nos concierne, siempre, por supuesto, sin coartada.



Finalmente, sin pretensiones de concluir lo inconcluyente, queremos esbozar algunas cuestiones que surgieron durante nuestro recorrido teórico. A raíz del cuestionamiento sobre el carácter estructural, constitutivo o esencial de lo cruel, pensamos en la viabilidad de plantear a la crueldad, además de un tropo, como un procedimiento. Es decir, como un modo de hacer sobre los cuerpos vivientes; como una forma de re-funcionalización a-intencional y a-subjetiva, carente de cualquier propósito o finalidad definidos. Desde esta perspectiva, la crueldad tendría una relación muy particular con los aparatos y los objetos inventados por la historia: sería una solidificación de nuestro vínculo con las cosas. Inscrita, como señalamos, en relaciones de poder y de soberanía, supondría una tecnología que vincula herramientas, utensilios e instrumentos de saberes que definen modos de hacer y que administran su espacio y temporalidad. El cuerpo, en consecuencia, sería tratado de una forma muy específica, a saber, como parcialidad, y la crueldad se desenvolvería como un hacer experimental, como un ejercicio de fuerza permanente, siempre puesto a prueba en el juego del devenir.

Interrumpo el curso de esta reflexión no sin antes anunciar que los problemas aquí tratados no han sido agotados, permanecen y permanecerán abiertos a futuras discusiones. Léase, entonces, el cierre de este escrito no como un punto final, sino como un punto y seguido.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2009). *Dialéctica de la ilustración*. Trad. Juan José Sánchez, Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia: Pre-Textos.
- Alonso, M. (1968). *Enciclopedia del idioma*. Tomo I, Madrid: Aguilar.
- Aristóteles (2008). *Política*. Trad. Manuela García Valdés, Madrid: Gredos.
- Artaud, A. (2001). “El teatro y la crueldad”. En *El teatro y su doble*. Trad. Enrique Alonso y Francisco Abelenda, Barcelona: Edhasa.
- Bajtín, M. (2003). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Trad. Julio Forcat y César Conroy, Buenos Aires: Alianza.
- Bataille, G. (2009). *La parte maldita*. Trad. Lucía Ana Belloro y Julián Manuel Fava, Buenos Aires: Las cuarenta.
- Beecher Stowe, H. (2005). *La cabaña del tío Tom*. México: Época.
- Benjamin, W. (1989). “Bello horror”. En *Discursos interrumpidos*. Trad. Jesús Aguirre, Vol. I. Buenos Aires: Taurus.
- \_\_\_\_\_. (2007). “Tesis VII”. En *Conceptos de filosofía de la historia*. Trad. H. A. Murena y D. J. Vogelmann, La Plata: Terramar.
- Beristáin, H. (2004). *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder*. Trad. Jacqueline Cruz, Valencia: Ediciones Cátedra.
- \_\_\_\_\_. (2001b). “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘postmodernismo’”. *La ventana*, 13, 7-41.
- Canguilhem, G. (2011). *Lo normal y lo patológico*. Trad. Ricardo Postchard, México: Siglo XXI.
- Castrillo, D. (1981). “Introducción”. En *La voluntad de poderío*. Trad. Aníbal Froufe, Madrid: EDAF.
- Cioran, E. M. (2000). “La crueldad, un lujo”. En *La tentación de existir*. Trad. Fernando Savater, Buenos Aires: Taurus.

- Dacosta, J. (2009). *Diccionario de sinónimos y antónimos*. Madrid: Gredos.
- Darnton, R. (2013). “La rebelión de los obreros: la gran matanza de los gatos en la calle *Saint-Séverin*”. En *La gran matanza de los gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. Trad. Carlos Valdés, México: F. C. E.
- De Santiago Guervós, L. E. (2000). “Introducción: El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”. En Nietzsche, F. *Estudios sobre retórica*. Madrid: Trotta.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Spinoza: filosofía práctica*. Trad. Antonio Escohotado, Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2013). *El Anti Edipo*. Trad. Francisco Monge, Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (1995a). “Inyunciones de Marx” y “Conjurar el marxismo”. En *Espectros de Marx*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (1995b) “Historia de la mentira: prolegómenos”. Conferencia dictada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Tomado de *Derrida en castellano*, <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/mentira.htm>
- \_\_\_\_\_. (2010a). *Estados del ánimo del psicoanálisis*. Trad. Virginia Gallo, Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2010b). “Primer, segunda y tercera sesión”. En *Seminario La Bestia y el soberano*. Trad. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Vol. I, Buenos Aires: Bordes Manantial.
- \_\_\_\_\_. (2012). “El teatro de la crueldad y la clausura de la representación”. En *La escritura y la diferencia*, Trad. Patricio Peñalver, Barcelona: Anthropos.
- Dumoulié, C. (1996). *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*. Trad. Stella Mastrángelo, México: Siglo XXI.
- Eco, U. (2010). *El nombre de la rosa*. Trad. Ricardo Pochtar, Barcelona: Lumen.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. Trad. Elsa Cecilia Frost, México: Siglo XXI.

- \_\_\_\_\_. (1992). “Nietzsche, la genealogía y la historia”. En *Microfísica del poder*, Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid: La Piqueta.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guiñazú, Vol. I, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Vigilar y castigar*. Trad. Aurelio Garzón del Camino, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Tecnologías del yo*. Trad. Mercedes Allendesalazar, Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S. (2007a). “Tres ensayos de teoría sexual”. En *Obras completas de Sigmund Freud*, Trad. José L. Etcheverry, Tomo VII, Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (2007b). “Tótem y tabú”. En *Obras completas de Sigmund Freud*, Trad. José L. Etcheverry, Tomo XIII, Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (2007c). “Más allá del principio del placer”. En *Obras completas de Sigmund Freud*, Trad. José L. Etcheverry, Tomo XVIII, Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (2007d). “El yo y el ello”. En *Obras completas de Sigmund Freud*, Trad. José L. Etcheverry, Tomo XIX, Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (2007e). “El problema económico del masoquismo”. En *Obras completas de Sigmund Freud*, Trad. José L. Etcheverry, Tomo XIX, Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (2007f). “El malestar en la cultura”. En *Obras completas de Sigmund Freud*, Trad. José L. Etcheverry, Tomo XXI, Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (2007g). “¿Por qué la guerra?”. En *Obras completas de Sigmund Freud*, Trad. José L. Etcheverry, Tomo XXII, Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (2009). “Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología”. En *Escritos I*, Trad. Tomás Segovia, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2012). “Del uso lógico del *sinthome*, o Freud con Joyce”. En *Seminario 23. El sinthome*. Trad. Nora A. González, Buenos Aires: Paidós.
- Lamborghini, O. (1988). “El niño proletario”. En *Novelas y cuentos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Martínez de la Escalera, A.M. (2004). *Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo*. México: UNAM.

- \_\_\_\_\_. (2018) ¿Hay un objeto de la retórica? La fuerza del discurso y la nueva retórica. *Estudios del discurso*, 4:1, 19.
- Millot, C. (1996). *Gide-Genet-Mishima. La inteligencia de la perversión*. Trad. Jorge Piatigosky, Buenos Aires: Paidós.
- Moliner, M. (1994). *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (1981). *La voluntad de poderío*. Madrid: EDAF
- \_\_\_\_\_. (2003). *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*. Trad. Pedro González Blanco, Barcelona: El Baquero.
- \_\_\_\_\_. (2013). “Tratado Segundo”. En *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Fragmentos póstumos*, Trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Madrid: Tecnos.
- Pabón, J. (2003). *Diccionario manual griego*. Barcelona: Vox.
- Ressler, R. (1998). *Dentro del monstruo*. Trad. María Faidella, Estados Unidos: Titivillus.
- Rorty, R. (1993). *Contingency, irony, and solidarity*. Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Rosset, C. (2008). *El principio de crueldad*. Trad. Rafael de Hierro Oliva, Valencia: Pretextos Editorial.
- Ruiz, L. (1955). *Diccionario de la literatura universal*. Tomo I, Buenos Aires: Raigal.
- Ruiz, L. (1956). *Diccionario de la literatura universal*. Tomo II, Buenos Aires: Raigal.
- San Agustín (1974). “Libro X”. En *Confesiones*. Trad. Fr. Eugenio Ceballos, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Seix, F. (1954). *Diccionario de la lengua*. Tomo IV, Barcelona: LEXIS.
- Shakespeare, W. (2016). *El mercader de Venecia*. España: Textos.info. PDF.
- Spinoza, B. (2015). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña, Madrid: Ediciones Orbis.
- Vandermeersch, P. (2004). *Carne de la Pasión*. Trad. José Francisco Domínguez García, Madrid: Trotta.
- Vidal Peña, O. (2007). “Introducción”. En Spinoza (2015). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires: Alianza.

- Villegas, A., Martínez de la Escalera, A.M. & E. Lindig (2013). “Visibilidad. Contribución al debate. En Martínez de la Escalera y Lindig E. (Eds.) *Alteridad y exclusiones. Vocabulario para el debate social y político*. México: UNAM/Juan Pablos.
- Villegas, A. y Lindig, E. (2015). Tres síntomas de la sensibilidad social contemporánea en México, *Las Torres de Lucca*, No. 7, 49-69.
- Villegas, A. (2016). “El hombre, el bárbaro y el salvaje: las figuras de la filosofía”. En Villegas, A., Talavera, N. y Monroy, R. (coords.). *Figuras del discurso. Exclusión, filosofía y política*. México: UAEM/Bonilla.

### **De consulta:**

- Abdo Ferez, C. (2017). “¿Qué puede un cuerpo? Los límites de Spinoza”. En Villegas, A., Talavera, N., Monroy, R. y de Mora, L. (coords.). *Figuras del discurso II. Temas contemporáneos de política y exclusión*. México: UAEM/Bonilla.
- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda*, Valencia: Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Estado de excepción*, Trad. Flavia Costa e Ivana Costa, 3ra. Edición, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia: Pre-Textos.
- Blanchot, M. (1967). “La razón de Sade”. En García, G. (Comp.) (1995). *Sade. La verdad*, Trad. Enrique Lombera Pallares, Buenos Aires: Editorial Atuel.
- Barthes, R. (1999). “Introducción”. En *Fragmentos de un discurso amoroso*. Trad. Eduardo Molina, México: Siglo XXI.
- Calveiro, P. (2004). *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires: Colihue.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Violencias de Estado*, México: Siglo XXI.
- Derrida, J. (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Trad. Paco Vidarte, Madrid: Trotta.
- Descartes, R. (2008). “Las pasiones del alma”. En *Obras completas*. Trad. Cirilo Flórez Miguel, Madrid: Gredos.

- Freud, S. (2007h). “El porvenir de una ilusión”. En *Obras completas de Sigmund Freud*, Trad. José L. Etcheverry, Tomo XXI, Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (2007i). “Psicología de las masas y análisis del yo”. En *Obras completas de Sigmund Freud*, Trad. José L. Etcheverry, Tomo XVIII, Buenos Aires: Amorrortu.
- Koselleck, R. (2012). *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trad. Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel, Madrid: Trotta.
- Masotta, O. (1990). *El modelo pulsional*. Buenos Aires: Catálogos Editora.
- Primo Levi. (2012). *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona: Océano.
- Rabinovich, D. (2013). *Una clínica de la pulsión: las impulsiones*. Buenos Aires: Manantial.