

01921
54



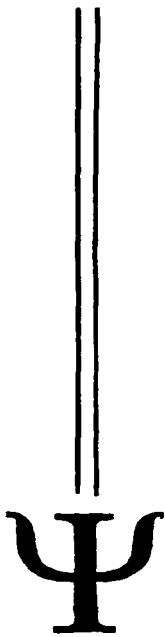
UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE PSICOLOGIA

LA MORAL EN NIETZSCHE Y FREUD

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADA EN PSICOLOGIA
P R E S E N T A :
A I D A C O R T E S P O Z A

DIRECTORA DE TESIS:
DRA. PATRICIA CORRES AYALA



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

MEXICO, D. F.

MAYO 2003.

A



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.

Agradezco a la Dra. Patricia Corres Ayala
por haberme acompañado a lo largo de la realización
de esta tesis con su apoyo y su valiosa asesoría.

También quiero agradecer
a la Lic. Blanca Reguero Reza
por la revisión de este trabajo,
así como a mis maestros
María de la Luz Javiedes Romero,
Asunción Valenzuela Cota
y Francisco Pérez Cota
por sus sugerencias y comentarios.

Además agradezco a PROBETEL
por la beca otorgada durante la elaboración de la tesis.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas
UNAM a difundir en formato electrónico el
contenido de mi trabajo de tesis.
NOMBRE: Aida Cortés Pozo
FECHA: 14/05/03
FIRMA: Aida Cortés Pozo

A mi familia y amigos

*La realidad es demasiado inagotable
para que esté sometida a la justicia,
justicia que no es sino violencia.*

Maria Zambrano

ÍNDICE

Introducción	2
Capítulo 1 Antecedentes de Nietzsche y Freud	7
1.1 La tendencia racionalista: Kant	7
1.2 Críticos de la ética racionalista: Spinoza y Schopenhauer	11
Capítulo 2 Nietzsche	15
2.1 La filosofía de Nietzsche	15
2.2 El origen de los juicios morales	21
2.3 El castigo y la mala conciencia	27
2.4 Fuerzas activas y fuerzas reactivas	33
2.5 Resentimiento, ascetismo, culpa	39
Capítulo 3 Freud	49
3.1 El aparato psíquico	50
- Las pulsiones y el principio de placer	50
- Eros y Tánatos	54
- El principio de constancia	56
- Lo inconsciente	58
- El yo y el principio de realidad	62
- El superyo	64
3.2 Cultura y moral	69
- ¿Qué es la cultura?	69
- La religión	77
- Origen de la moral y la religión: el complejo paterno	79
Capítulo 4. Nietzsche y Freud	86
4.1 La naturaleza humana	86
4.2 El origen de la moral	90
4.3 Superyo y mala conciencia	93
4.4 ¿Cultura vs individuo?	96
4.5 La religión	101
Conclusiones	105
Notas	112
Bibliografía	120

**TESIS CON
FALLA DE
ORIGEN**

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia ha existido siempre una preocupación por entender el comportamiento humano. Este problema, relacionado con la ética^(*), se ha abordado a partir de diferentes enfoques, cada uno de los cuales depende, en primera instancia, de lo que se entiende por *ser humano*.

¿En qué consiste la naturaleza humana? Esta es una pregunta de la cual hay que partir para poder abordar los problemas de la ética y la moral. Hay quienes hablan del hombre como un ser "bondadoso", otros enfatizan su racionalidad, mientras que Nietzsche y Freud plantean que el ser humano es instintivo (o pulsional)^(**) por naturaleza.

Nietzsche y Freud ponen en tela de juicio la idea de la primacía de la razón y la conciencia, afectando así la tradicional concepción del "sujeto" de la ética: un sujeto consciente cuyos actos son libres y voluntarios. Estos autores, uno desde la filosofía y el otro desde el psicoanálisis, plantean que el ser humano no es dueño de sí mismo. Freud desarrolla la teoría psicoanalítica partiendo de la premisa de que el individuo está determinado por *lo inconsciente*, de donde se originan los impulsos y deseos que constituyen el motor de la vida.

Para Nietzsche y Freud, el hombre no es bueno, es más bien egoísta, ya que busca en la realización de sus impulsos una satisfacción personal. "La creencia en la bondad de la naturaleza del hombre es una de aquellas ilusiones

(*) La ética explica la moral; es decir, la moral es el objeto de estudio de la ética. *Moral* procede del latín *mos*, "costumbre", en el sentido de conjunto de normas o reglas adquiridas por hábito. La moral tiene que ver, así, con el comportamiento adquirido. *Ética* proviene del griego *ethos*, que significa "modo de ser" o "carácter" en cuanto a forma de vida también adquirida. Así, pues, originariamente *ethos* y *mos* hacen hincapié en un modo de conducta que no responde a una disposición natural, sino aprendida. Podemos ver entonces que tanto la ética como la moral son convenciones humanas.

(**) Nietzsche habla de instinto y Freud de pulsión.

infortunadas de las que los hombres esperan cierto género de embellecimiento o mejoramiento de su destino..." (1).

Uno de los impulsos básicos del hombre (y del resto de los animales) es la agresividad, sin la cual la supervivencia sería imposible. Dentro de su egoísmo, el individuo necesita ser agresivo para defenderse del mundo que le rodea, y asegurar así su propio bienestar. Sin embargo, la agresividad es algo que va en contra de los intereses de la colectividad. Para que la cultura pudiera nacer, fue necesaria la creación de preceptos morales que regularan el comportamiento, coartando los impulsos del individuo.

Mandeville considera imposible que los seres humanos reales tengan motivaciones morales. Sin embargo, nos tenemos que comportar de acuerdo con ciertas reglas para poder convivir en sociedad. El hombre, como animal gregario, necesita de los demás, pero lo gregario no excluye el impulso egoísta primario, pues el contacto interpersonal es indispensable para la satisfacción y tranquilidad del individuo. "El hombre lo centra todo en sí mismo, y no ama ni odia sino por mor de sí mismo. Cada individuo es un pequeño mundo en sí mismo, y todas las criaturas, hasta donde su entendimiento y sus habilidades se lo permiten, se empeñan en hacer feliz a ese yo: ésta es su permanente labor, y parece constituir el designio entero de la vida" (2).

Ambrose Bierce afirma que el cinismo es un defecto de la visión que nos obliga a ver el mundo tal como es, en lugar de como debiera ser. Autores como Nietzsche y Freud tienen esta visión del mundo, quizá más objetiva que la de otros pensadores que conciben la vida desde una perspectiva moral, o moralista, como si el "bien" y el "mal" existieran en la naturaleza. Desde el punto de vista de Nietzsche y de Freud, la vida no tiene por qué ser juzgada, lo único que hay que hacer con ella es vivirla.

Pero... ¿de qué manera se vive la vida? ¿Qué es lo que espera el hombre de ella?. A través de la historia de la filosofía podemos encontrar la idea de que

el objetivo de la vida es alcanzar la felicidad. Aristóteles dice: "Queremos ser felices; lo queremos todo por ello y porque ello nos basta. La felicidad es el fin supremo de nuestras acciones; aquel al cual todo se subordina y que, por ello mismo, no se subordina a ningún otro; es el soberano bien" (3).

Freud concibe la felicidad en términos de *placer*: el ser humano quiere ser feliz, y para esto evita el dolor y busca experimentar sensaciones placenteras. Sin embargo, según Freud, el plan de la "Creación" no incluye el propósito de que el hombre sea feliz. A las limitaciones naturales del individuo se suman las restricciones impuestas por la cultura y la moral.

La moral sólo puede surgir cuando el hombre deja atrás su naturaleza puramente instintiva y tiene ya una naturaleza social; es decir, cuando pasa a formar parte de una colectividad. Como regulación de la conducta de los individuos entre sí, la moral requiere no sólo que el hombre se halle en relación con los demás, sino también cierta conciencia de esa relación a fin de poder realmente conducirse de acuerdo con los criterios acordados. Así, la moral nace con el fin de asegurar la concordancia de la conducta de cada uno con los intereses colectivos. La necesidad de ajustar la conducta de cada miembro de la colectividad a los intereses de ésta, determina que se considere como "bueno" lo que resulte beneficioso para dicha colectividad, y "malo" lo que le produzca algún daño (4).

La moral tiene esencialmente una cualidad social. Es decir, sólo se da *en* la sociedad, respondiendo a sus necesidades y cumpliendo una determinada función en ella. Un acto moral es siempre un acto sujeto a la calificación de los demás; es decir, susceptible de aprobación o condena, de acuerdo con normas comúnmente aceptadas.

Desde que empezó a ser sedentario, el hombre empezó a vivir en comunidad. La colectividad aparecía entonces como un límite de la moral, y por

lo tanto las normas y principios se aceptaban, sobre todo, por la fuerza de la costumbre y la tradición.

La vida en comunidad significó para el individuo sacrificar las satisfacciones que le brindaba una vida egoísta, regida por la búsqueda del placer inmediato. Entonces, ¿es la cultura enemiga del individuo?

En este trabajo se aborda el tema de la moral desde el punto de vista de Nietzsche y de Freud. Se lleva a cabo una comparación entre la filosofía de Nietzsche y la teoría de Freud en lo que se refiere a la noción que ambos tienen sobre el ser humano y la cultura, el origen de la cultura y la moral, la influencia que tiene la moral sobre los impulsos naturales del individuo, y las consecuencias de dicha influencia. Se plantea la paradoja de que la agresividad humana sea combatida mediante una moral hostil, fundada básicamente en los preceptos del Cristianismo.

El primer capítulo consiste en una revisión general de algunos antecedentes importantes de Nietzsche y Freud: el racionalismo kantiano, así como las ideas de Spinoza y Schopenhauer (críticos del racionalismo).

En el segundo capítulo se aborda el pensamiento de Nietzsche, comenzando por la presentación de un panorama general de su filosofía, para después introducirnos al tema de la moral: cómo surge, cuáles son sus principales manifestaciones (la *mala conciencia*, el resentimiento, la culpa), y cómo se propaga (por medio del castigo, del ideal ascético, etc.).

En el capítulo 3 se revisa la teoría de Freud y, para entender sus ideas acerca de la moral y la cultura, primero se realiza una descripción del aparato psíquico: las pulsiones (de vida, de muerte), lo inconsciente, el principio de placer y el de realidad. Se habla del *superyo* como instancia psíquica y también como parte de la cultura, la moral y la religión.

Finalmente, en el capítulo 4 se realiza una comparación entre las ideas de Nietzsche y de Freud, a partir de una interpretación y análisis de las mismas. Los temas tratados en este último capítulo son: la naturaleza humana, el origen de la moral, la similitud entre el concepto de *superyo* y el de *mala conciencia*, el posible antagonismo entre individuo y cultura, así como el papel de la religión en la cultura y la moral.

CAPÍTULO I

Antecedentes de Nietzsche y Freud

En la ontología occidental racionalista, que corresponde a la línea de Descartes y Kant, el ser humano está definido como un ser que razona, puesto que está dotado de conciencia. Al ser consciente, el individuo es una unidad congruente y consistente, que se controla a sí misma y al mundo que le rodea. En esta noción de ser humano, la naturaleza queda excluida: el individuo *utiliza* la naturaleza, mas no forma parte de ella.

Existe una postura muy diferente: una filosofía cuyo enfoque de la vida y del ser humano es más integral. Desde esta perspectiva, en la que participan Spinoza y Schopenhauer, *todo* forma parte de la naturaleza, y en ella no existen las dualidades que intenta marcar la razón (individuo-naturaleza, alma-cuerpo, etc.). Entender la vida según lo natural implica asumir que no todo está a nuestro alcance ni todo es coherencia; es aceptar que no tenemos un control sobre el mundo ni sobre nosotros mismos.

Tanto la filosofía de Kant, como la de Spinoza y Schopenhauer, influyeron de manera importante en el pensamiento de Nietzsche y de Freud.

1.1 La tendencia racionalista: Kant

Uno de los grandes pilares de la filosofía es Kant (1724–1804): pensador de la Ilustración que trata de realizar la síntesis del pensamiento del siglo XVIII, y de la filosofía desde que ésta se hizo racional con Descartes, o empírica con Bacon. Kant es quien sienta las bases de la filosofía moderna, y puede considerarse el representante máximo del racionalismo. Su reflexión se basa

primero en el problema del conocimiento, para después abordar el problema de la moral.

La Critica a la razón pura, una de sus grandes obras, trata sobre los fundamentos y límites del conocimiento humano. De acuerdo con Kant, antes de poder tratar problemas como la moralidad, la historia o la religión, es necesario cuestionarse con respecto al conocimiento. Kant fue uno de los grandes epistemólogos junto con Descartes y Hume. Pero antes de Kant, el problema del conocimiento se basaba en el origen de las ideas, sosteniendo los racionalistas que las ideas eran innatas, mientras que según los empiristas eran adquiridas. Kant no se preocupa por el origen de las ideas, se ocupa del conocimiento como algo ya dado (como hecho incontrovertible), enfocándose en su valor y sus límites. Sin embargo, desde su punto de vista, sólo en las ciencias el conocimiento es válido y posible.

Como racionalista preocupado por el problema del conocimiento, Kant se pregunta cómo pensamos, y en su Critica a la razón pura plantea que lo hacemos por medio de juicios. Existen juicios *a priori* y *a posteriori*, sintéticos y analíticos. Los que más interesan a Kant son los sintéticos, que son juicios que descubren (contienen una verdad que tiene que ser demostrada), y los *a priori*, que son ciertos, universales y necesarios. Según el autor, los juicios que fundamentan el razonamiento científico son sintéticos *a priori*, puesto que buscan la certidumbre, descubren nuevas verdades, son universales y necesarios. Según Kant, es en la conciencia donde se encuentran los fundamentos *a priori* de los juicios. La conciencia es fundamental para la filosofía kantiana, puesto que es considerada como el núcleo de la razón, y esta última es la base de todo (la razón es el *a priori* supremo).

Dado que esta filosofía se ocupa de los principios *a priori* del conocimiento, se trata de una filosofía trascendental. A diferencia de la psicología, que aborda problemas de la subjetividad, la filosofía trascendental trabaja con el conocimiento válido y universal de la conciencia en general. Sin

embargo, esto no significa que la filosofía kantiana excluya al sujeto, más bien lo que hace es construir un sujeto universal. La razón no puede ser independiente del sujeto; tiene que regresar a él (ejercer un trabajo de autovigilancia) para que el conocimiento no pierda dirección.

Al igual que Platón, Kant divide al mundo en sensible e inteligible, siendo el primero abordado por la estética, y el segundo por la lógica. Es una noción bipolar del mundo, característica del pensamiento occidental. La idea de entidades antagónicas (naturaleza-cultura, libertad-necesidad) es la estructura básica de las filosofías basadas en la razón.

El mundo inteligible es el de las categorías, que, de acuerdo con Kant, son formas *a priori* de nuestro modo de reflexionar, es decir, del entendimiento. Sin embargo, el hecho de que sean formas *a priori* no significa que sean innatas. Desde el punto de vista de su filosofía, existen en la conciencia (toda conciencia) fundamentos universales y necesarios, como lo es la forma de conocer. Conocemos mediante representaciones que nos hacemos de la realidad, pero la realidad como tal (la "cosa en sí") es incognoscible. Según Kant, lo que está a nuestro alcance es el *fenómeno*: la realidad sensible, o representación que la conciencia se hace de la cosa. A través del fenómeno, uno se aproxima a la *cosa en sí*, pero lo más que se puede hacer es bordearla. Entonces el mundo que conocemos es apariencia, y lo que está detrás permanece oculto y seguirá siendo siempre el objetivo a alcanzar por la razón. De acuerdo con esta idea, el límite del conocimiento está en la razón misma, puesto que ésta siempre se interpone entre la realidad y el fenómeno.

En la Lógica trascendental de Kant se sostiene que el "yo pienso" debe acompañar mis representaciones (sin pensamiento no hay representación). El "yo pienso" es universal y necesario, es un *a priori*. Sin embargo, no hay que confundir esto con el *Cogito* cartesiano. En Descartes, el pensar implica la existencia, mientras que para Kant no puede deducirse el existir del pensar. Él modifica la frase cartesiana de la siguiente manera: "Pienso, luego pienso que

existo”, argumentando que es imposible demostrar de manera lógica que pensar implique existir.

En la Critica a la razón práctica, Kant parte de los hechos de la vida moral para ver cuáles son los fundamentos metafísicos de la conducta. Al pasar al terreno práctico, la razón, que antes se había aplicado al conocimiento, se aplica ahora a la acción: a los principios de la conciencia moral. Los juicios morales son imperativos: nos dicen lo que “debemos” hacer (“debes amar al prójimo como a ti mismo”). La moral kantiana se basa en los principios de la voluntad y del deber, por medio de imperativos categóricos. El Imperativo Categórico, influido por las ideas de Rousseau, establece que la acción moral ha de estar basada en la voluntad racional universal: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal” (5). La legislación universal es, para Kant, la voluntad de la razón (como razón universal, que habita todas las conciencias humanas). En la moral kantiana, la persona no es juzgada por sus actos sino por sus intenciones: la única que es buena o mala es la voluntad, y ésta depende de las intenciones. Para Kant, lo “bueno” es una buena intención.

La moral kantiana presupone como condiciones *a priori* tres principios metafísicos necesarios e indemostrables: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. La libertad, aunque no pertenezca al reino de los hechos, es una idea *necesaria*, puesto que no podría existir una voluntad, y por lo tanto tampoco una vida moral, sin ella. El ideal de la moral kantiana es la obediencia al imperativo categórico, difícil de realizar en este mundo pero -según Kant- posible en el “más allá” puesto que el alma es inmortal. En este mundo el hombre vive en conflicto entre lo que *es* y lo que *debe ser*, entonces Kant dice que hay que encontrar la síntesis de la vida humana en un ser que al mismo tiempo sea *deber*, que reúna en su esencia al ser y la voluntad: Dios. A diferencia del hombre, Dios *es* siempre lo que *debe ser* (es un ser perfecto).

Kant separa la fe de la razón: de acuerdo con su filosofía, la razón es el conocimiento referido al mundo de las ciencias, mientras que la fe parte de los imperativos morales y nos conduce a Dios. Sin embargo, a la fe le llama “fe racional pura”.

1.2 Críticos de la ética racionalista: Spinoza y Schopenhauer

En contra del racionalismo, que pretende separar a la especie humana de lo natural, Spinoza (1632–1677, o sea, anterior a Kant) sostiene que no podemos hablar de naturaleza humana sin aludir directamente a la Naturaleza. El autor conjuga cuerpo y mente en su concepción de ser humano, afirmando que ambos participan de la misma naturaleza. Cuerpo y mente no pueden considerarse como entidades independientes puesto que funcionan con una influencia recíproca, siendo el cuerpo la concreción de la mente. Según Spinoza, no tenemos imperio absoluto sobre nuestros afectos, pero aun así podemos reflexionar acerca de ellos. Este autor se refiere a los afectos como: “...las afecciones del cuerpo con las que se aumenta o disminuye, se favorece o se limita la potencia de actuar del cuerpo mismo y a la vez las ideas de estas afecciones” (6). Las afecciones determinan los juicios y no a la inversa: es el afecto el que señala qué es bueno y qué malo, por tanto, los afectos y los juicios varían de un individuo a otro. Para Spinoza, los juicios no pueden ser universales, como pensó después Kant.

Respecto a la importancia de la vida en sociedad, Spinoza distingue un estado natural y otro civil. En el estado natural, no existe el concepto justicia: nada de lo que sucede puede decirse que sea justo o injusto, simplemente sucede. En cambio, en el estado civil, se tiene que establecer un consenso entre individuos para que todos puedan disfrutar de cierto bienestar, lo que conduce a juzgar los actos como justos o injustos. La ley surge de una prescripción que los individuos se hacen a sí mismos y a los demás, persiguiendo un fin que beneficie

a la colectividad. Spinoza insiste en que la tendencia a convivir es inherente a la naturaleza humana, aun cuando las consecuencias de la convivencia no siempre sean positivas para el individuo o para el grupo, debido a actitudes inevitables como la rivalidad o la falta de tolerancia.

En la ética de Spinoza, lo bueno y lo malo son nociones directamente relacionadas con los afectos. Así, lo malo es identificado con afectos como el odio, la ira o la envidia, y lo bueno se refiere a afectos como el amor, la generosidad y la justicia. Spinoza define el bien como todo tipo de alegría o placer, o lo que nos lleva a este estado. El bien es la satisfacción de un deseo. En cambio, el mal es todo lo que se vincula con la tristeza o el dolor: lo que frustra un deseo. Ahora bien, en la medida en que el bien y el mal son juicios que cada individuo hace a partir de sus propias afecciones y el efecto que éstas producen, y si lo malo es lo que le genera aversión, mientras que lo bueno es lo que le gusta, entonces, según Spinoza, cada quién ha de estimar qué es lo bueno y lo malo para sí mismo. Por lo tanto, el bien y el mal son singulares y relativos; no puede existir una moral universal. Además, Spinoza afirma que el bien y el mal, al no ser cosas ni actos, no existen en la naturaleza (la naturaleza está formada por cosas y actos).

La ontología de Schopenhauer (1788-1860) está basada tanto en el *sujeto-razón* de Kant, como en un *sujeto-querer* mediante el cual se manifiesta la voluntad. La idea del sujeto-razón implica un énfasis en el *conocimiento*; el ser humano es un ser pensante que *conoce*, y su objeto de conocimiento es el mundo como *representación* (es decir, como fenómeno). El cuerpo es la concreción del sujeto-querer, es la voluntad que ha entrado al mundo de la representación. Al sintetizarse en el cuerpo la voluntad y la representación, ambos elementos tienen efecto sobre él, siendo la voluntad un querer que culmina en acción, mientras que la representación se da por medio del pensamiento. En el cuerpo se ve el resultado de la confluencia de estas dos fuerzas.

Con respecto al conocimiento, Schopenhauer afirma que éste es tan sólo una expresión fenoménica de la voluntad, y por tanto no puede conocerla (aunque resulte paradójico). La voluntad se encuentra más allá del fenómeno.

La voluntad para Schopenhauer es una voluntad general, es decir, voluntad expresada en el ser humano como especie, y su esencia consiste precisamente en permitir la preservación de la especie (el individuo no es lo relevante). La voluntad se manifiesta en cada uno de los seres humanos como un *querer vivir*, pero imponiendo siempre a la muerte como necesidad (la muerte individual como condición para que la especie perdure). Al respecto se expresa Schopenhauer: "Ahi donde hay voluntad hay también vida. Por consiguiente, a la voluntad de vivir le está siempre asegurada la vida, y mientras ella aliente en nosotros, no debemos preocuparnos por nuestra existencia, ni aun ante el espectáculo de la muerte" (7).

Para Schopenhauer, *voluntad* es toda fuerza de la naturaleza, y por tanto no se sujeta al principio de razón, no tiene causa. El fenómeno, en cambio, sí está sujeto a las leyes de causa-efecto. La voluntad es la parte libre del ser humano, cuya esencia consiste en la lucha, pero sin un límite ni fin; es un querer continuo. La voluntad es movimiento, se da en el devenir. En el ser humano este movimiento adquiere la forma de *deseo*, un deseo infinito, puesto que al satisfacerlo se produce otro nuevo, y así sucesivamente. El deseo se relaciona con la necesidad, y mientras no se satisface, produce dolor. Schopenhauer afirma que la historia de cada individuo es una historia de dolor.

Según este filósofo, para conocer al ser humano se le debe comparar con el animal. "Tanto el humano como el animal sienten y perciben; y aunque al primero le podemos agregar su capacidad de pensar y de saber, finalmente ambos QUIEREN, es decir, ambos comparten esa fuerza de la voluntad que los hace ser expresiones fenoménicas de la misma" (8).

De acuerdo con Schopenhauer, la razón es el recurso que los seres humanos utilizamos para disimular nuestro profundo y verdadero querer. El

intelecto no puede llegar a dilucidar el querer, sólo tiene acceso a los motivos, que son formulaciones posteriores; la voluntad por sí misma le es incomprendible. El querer es el origen, el motivo es posterior. No es posible calificar de "bueno" o "malo" al *querer*, pero sí al motivo. Schopenhauer se asemeja a Spinoza en esta idea del querer y del motivo, al señalar que el individuo sostiene que un acto es bueno porque quiere llevarlo a cabo, mas no a la inversa, pues todo es *a posteriori*, y ello funda la ética en ambos autores.

Schopenhauer concuerda con Spinoza en la crítica a la visión racionalista del ser humano: ambos están en contra de la idea de marcar una separación entre individuo y naturaleza. La ontología racionalista, al definir al hombre como ser pensante, se olvida de las cuestiones que van más allá de la razón y que forman parte de la naturaleza humana: la voluntad, el deseo, los afectos, las pasiones.

Schopenhauer aborda otra cuestión fundamental, que es el problema del egoísmo. Él lo explica como algo esencial a todos los seres de la naturaleza, pues sin tal característica no sobrevivirían. El egoísmo es ese sentimiento de saberse únicos en el universo y de preocuparse exclusivamente del propio bienestar. La consecuencia de dicha tendencia humana es que los individuos no se toleren unos a otros; sin embargo, el aburrimiento los conduce a unirse en grupos, y ese es el origen de la sociabilidad según Schopenhauer: "El aburrimiento no es un mal que se debe tener en poco; deja en el rostro la huella de una verdadera desesperación. Hace que seres como los hombres que tan poco se aman, se busquen unos a otros..." (9).

CAPITULO 2

Nietzsche

2.1 La filosofía de Nietzsche

La crítica que realiza Friedrich Nietzsche (1844–1900) a la filosofía occidental es, en gran medida, una crítica a Kant, a su racionalismo y a su idea de moral. La moral kantiana se basa en el Imperativo Categórico, el cual establece que la acción moral ha de regirse por la voluntad racional universal. De acuerdo con Kant, la razón es el eje sobre el cual gira el mundo, por medio del sujeto que es, ante todo, consciente. En esta filosofía, tanto el sujeto como la razón son considerados entidades universales.

Nietzsche rechaza la idea de que una moral pueda ser autónoma y universal. Los valores no pueden ser universales, puesto que, por un lado, estos no existen sino como medios para cierto fin; y por otro, fines y valores dependen de las condiciones de vida y varían con ellas. Según Nietzsche, no hay sujeto moral abstracto, sino seres humanos particulares y diferentes entre sí. La moral no puede ser universal ni en su objeto, el valor, ni en su sujeto, el hombre. Para Nietzsche, toda moral no egoísta, que se cree absoluta y que se aplica a todos, es absurda.

Nietzsche se sitúa más allá del “bien” y del “mal” impuestos por la moral occidental, es decir, más allá de la concepción de un bien y un mal absolutos y de una moral trascendental no terrenal, proveniente de cielos y trasmundos. Nietzsche intenta recobrar el sentido netamente humano de la moral, recuperar la originaria inocencia de la vida, y alcanzar una reconciliación con la Naturaleza y con la tierra.

Nietzsche hace una diferenciación entre ética y moral: una es la moral como forma de *vida*, de salud, de plenitud humana y de libertad; otra como un artificio contrario a la vida, signo de enfermedad y de esclavitud, y como expresión de todos los vicios que ella pretende condenar y trascender. La ética se gesta desde la autenticidad y el interior, la moral se impone desde fuera. Una es superación, ascenso, expresión de vitalidad; la otra es represión, ruptura interior y enajenación del hombre. La ética representa la posibilidad humana de realizar esa esencial conciliación, análoga a la que realiza la tragedia, entre el fondo y la forma de la vida: Dioniso y Apolo. En El origen de la tragedia se alcanza la síntesis de lo apolíneo y lo dionisiaco, en el seno de la experiencia ética.

Nietzsche concibe a Dioniso, dios de la embriaguez, como símbolo de la afirmación de la vida: una vida terrenal, regida por el principio de placer y el reino de las pasiones; una vida natural e inocente, llena de caos y contradicciones. Lo dionisiaco es el mundo originario que brotó espontáneamente del corazón de la Naturaleza, en el que no había ningún orden ni medida; todo era un eterno conflicto, un dolor, un éxtasis. "Lo que sin duda es el fondo de los mundos: una ingenuidad aterradora, el abandono sin límites, una ebría exuberancia, un violento ¡No importa!" (10).

La vida humana requiere de algo que ponga orden y límites al fondo dionisiaco originario, y esa es la función de Apolo, dios del ensueño y de las apariencias: es decir, de lo estético. La apariencia de plenitud de belleza del mundo del ensueño, es lo que representa Apolo. El hace posible la simbolización en el mundo confuso e incoherente de Dioniso. El hombre no podría soportar lo dionisiaco si no fuera por lo apolíneo, que da forma al mundo, dotándolo de sentido y significación, así como de medida (indispensable para la ética). Dioniso y Apolo son dos instintos que se funden para hacer posible la vida. De cada uno, Nietzsche toma una idea importante para su ética: de Dioniso la afirmación de la vida, y de Apolo la importancia de las apariencias, así como de la medida.

Para Nietzsche, no hay más realidad que la histórica. Es por obra de la historia que las cosas humanas son generadas. Por esto, no existe para él una "génesis" en tanto que origen divino o trascendente (ni del hombre, ni de la cultura, ni de la moral), sino una *genealogía*, un nacimiento puramente "humano, demasiado humano". Nietzsche reconoce y afirma la historia y el devenir, rechazando la realidad trascendente.

En su filosofía no hay tampoco teleología: la vida es vista como movimiento sin finalidad, sin *telos*, sin una dirección o sentido determinado que justifique el proceso. El movimiento es azaroso, sin principio ni fin, y sin intencionalidad, pero sí con la circularidad del *eterno retorno*. En Nietzsche se da la ruptura de la idea de un centro y de un fundamento desde el cual partir para entender todo lo demás. El hombre no es la consecuencia de una intención propia ni de alguien más (alguna instancia divina). Es absurdo desviar su ser hacia un fin cualquiera, por ejemplo, hacer de él un ensayo para obtener un ideal de moralidad. La idea del fin es un invento humano.

Nietzsche defiende el concepto de *azar*, el cual implica caos, juego, inocencia. Nietzsche dice que el caos lleva consigo la necesidad: una necesidad irracional, no una finalidad ni ley de causa-efecto. El caos y el azar no excluyen a la necesidad; es decir, aunque toda situación sea impredecible, una vez ocurrida, se puede decir que ocurrió *necesariamente* (aunque de manera azarosa, no determinada por una causa específica). Por ejemplo, un dado lanzado lleva consigo el azar, pero al caer afirma necesariamente un cierto número, que es el destino que acompaña a la tirada. La necesidad es, entonces, la combinación del azar (no su abolición, como se suele pensar). En cualquier juego, eventualmente el caos tiende a caer en un ciclo: las situaciones, aunque sean azarosas, tienden a repetirse de manera cíclica: esto es a lo que Nietzsche denomina el *eterno retorno*. Al igual que Heráclito, Nietzsche dice que retomar es el ser del devenir; la única ley del devenir es el eterno retorno. El devenir es

inocente y no recibe su ley de otra parte; por lo tanto no puede ser juzgado. Zaratustra es el profeta del eterno retorno y de la inocencia del devenir.

Además, con la muerte de Dios, ya no hay un fundamento supremo de las cosas ni un *para qué* de la vida. Para Nietzsche, la vida no tiene por qué ser juzgada ni justificada; la vida debe ser un fin en sí misma, nunca un medio para alcanzar otra cosa. Como dijo Goethe: "Cuanto más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida" (11). Nietzsche critica a Sócrates y a Platón por pedirnos sentir que la vida, aplastada bajo el peso de lo negativo, es indigna de ser deseada por sí misma, experimentada en sí misma. Estos sabios de la época clásica son considerados por Nietzsche como elementos de la descomposición griega, puesto que van en contra de la filosofía de la tragedia, en la cual la ética era positiva, afirmadora de los instintos y de la vida. Para terminar con la anarquía de los instintos, Sócrates "erigió a la razón en tirano"; quiso oponer a la oscuridad de la tragedia la luz de la razón. "Hay que ser a toda costa prudente, preciso, claro. Cualquier concesión a los instintos y a lo inconsciente, nos rebaja" (12). La primacía de la razón y la negación de la vida van entonces de la mano, según Nietzsche.

Nietzsche sostiene que tanto el pensamiento de Sócrates y Platón, como el de la religión judeocristiana, representan un "no" a la vida: "... en nombre de la moral (en particular, de la moral cristiana, es decir, absoluta) debemos siempre y sin dudas condenar la vida, porque la vida es algo esencialmente inmoral; debemos, en fin, ahogar la vida bajo el peso del desprecio y de la eterna negación, como indigna de ser deseada y falta en sí de valor alguno" (13).

Nietzsche está en contra también de la idea de *responsabilidad* y de *libre albedrío*, considerando a este último como una habilidad teológica para hacer a la humanidad responsable. Por medio de la idea del libre albedrío, a todo acto se le atribuye una intención consciente; los actos son considerados voluntarios y, por lo tanto, libres. Esta doctrina se ha inventado con el fin de hallar culpables. Si el hombre es libre y consciente, entonces puede ser culpable, y por lo tanto se

le puede juzgar y castigar. Como inmoralista que se llama a sí mismo, Nietzsche realiza un esfuerzo para lograr que desaparezca del mundo la idea de culpabilidad y de castigo, recuperar la idea de inocencia del ser y del devenir. Nietzsche señala que los teólogos, por medio de la idea del mundo moral, siguen contaminando la inocencia del ser y del devenir con el pecado. "El Cristianismo es una metafísica de verdugos" (14).

Nietzsche defiende la filosofía de los antiguos griegos, en la que las debilidades de los hombres se traducían en la locura o el crimen, no en el pecado. Los dioses volvían locos a los hombres, el hombre no era culpable. Para Nietzsche, la diferencia entre la religión de la Grecia Trágica y el Cristianismo, es que en la primera un dios toma sobre él la responsabilidad de la locura que inspira a los hombres, mientras que en el Cristianismo los hombres son responsables de la locura de un dios que se pone en la cruz (15).

Para el Cristianismo, el ser es culpable por definición, carga con la culpa original, nace ya en el pecado; en cambio Dioniso defendía y representaba la inocencia del devenir. Heráclito, pensador trágico, postula que la vida es inocente y justa. Entiende la existencia a partir de un instinto de juego; la existencia como fenómeno estético, no moral ni religioso. Como dijo Baudelaire: "la vida sólo tiene un encanto: es el encanto del juego" (16).

En Heráclito se da una visión integral, unitaria y dinámica de la realidad; niega la dualidad de los mundos, la visión bipolar de las cosas. Es una ontología no marcada aún por los prejuicios de la razón "pura" y especulativa, que va a predominar después en Occidente, a partir de Sócrates. La vuelta a Heráclito que realiza Nietzsche es una recuperación de la visión sintética del ser y el cambio, es decir, el ser y el devenir. Nietzsche retoma de este pensador griego la idea de que el ser se afirma en el devenir.

Al carecer la vida de fundamento y de fin, no hay arriba ni abajo, verdad ni error. Estamos "más allá del bien y del mal", más allá de las distinciones metafísicas absolutas. Nos movemos en un mundo de representaciones (como sostenían Kant y Schopenhauer), en un mundo donde todo es apariencia. No hay para Nietzsche un ser "en sí", absoluto, inmóvil, racional, consciente y no contradictorio, que pueda "salvar las apariencias". Nietzsche reivindica no sólo lo trágico como síntesis de lo apolíneo y lo dionisiaco, sino también lo apolíneo como tal: Apolo como símbolo de lo ilusorio, del sueño, de la "bella apariencia". Y esto es lo que cuenta para el Nietzsche posterior a El Origen de la tragedia: no hay más "realidad" que este mundo apolíneo, de imágenes, sueños, ilusiones, donde nada puede ostentarse como la verdad, o el bien (17).

Platón decretaba severamente la abolición de los fantasmas (o sea, las apariencias), abogando por la primacía de lo real. Contra esto, dice María Zambrano: "¿Cómo convencer al amante de la irrealidad del fantasma de la belleza amada? De su muerte no es preciso convencerle, pues que ya la llora; pero que algo muera, no quiere decir que sea por ello, irreal". Agrega que el filósofo (de corte racionalista) desdeña las apariencias porque sabe que son perecederas: en cambio el poeta por eso mismo se aferra a ellas. "De esta melancolía funeraria de las hermosas apariencias, el filósofo se salva, por el camino de la razón" (18). Para la filosofía occidental, la razón es "la esperanza", pero a costa de una gran renuncia: el mundo de lo sensible queda excluido. El poeta no renuncia, por eso sufre, y en su dolor siente la vida. Lo más irrenunciable para la poesía es el sentimiento. Según Bataille, a lo único que renuncia la poesía, es al conocimiento.

Zambrano dice que la poesía nos hace simpatizar con las pasiones "de cuya tiranía nos quiere liberar la razón" (19), y nos hace notar que en el protagonista de la tragedia griega podemos contemplar las pasiones en su libre curso, en su frenesí.

Para Nietzsche, no hay una *realidad en sí* a la cual haya que contraponerle un *sujeto en sí*, ni una conciencia que funde o fundamente el conocimiento, como decía Kant. Todo es evento, encuentro fortuito entre sujeto y objeto por el cual y en el cual ambos se configuran recíprocamente, confundándose. Todo es un juego de fuerzas, juego de meras ilusiones. "Todo es error o más bien es un errar incierto o un vagabundear incierto sin pretensiones de verdad" (20). En suma, todo es mentira, incluso la razón es mentira, dado que es un invento más del ser humano. Según Nietzsche, la razón debería de ser puesta al mismo nivel que el lenguaje, el arte, y el resto de las creaciones humanas. La primacía de la razón que postulaba Kant es algo absurdo para Nietzsche. Los filósofos occidentales se rigen por un ansia de encontrar "la verdad", como si ésta fuera una cosa en sí, una entidad objetiva. En contra de esto, dice Nietzsche: "las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal" (21).

2.2 El origen de los juicios morales

Si la razón es considerada por Nietzsche un invento, una mentira, una ilusión (es decir, una creación humana), la moral también. La conciencia moral no es una facultad original de discernir el bien del mal; es una cuestión cultural, y todo lo cultural implica una *interpretación*. Inicialmente no le está dado al individuo ningún contenido objetivo de lo que ha de calificarse como bueno o como malo; es algo que se genera a través de un proceso, tanto individual como colectivo o social. Nietzsche afirma que no existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de fenómenos.

El origen social de la moral está en una tendencia humana a medir, y la historia indica que dicho origen es de naturaleza clasista: los "buenos" son los hombres de distinción, los poderosos, los que son superiores por su situación (en el sentido de rango social). Los que se han considerado a sí mismos como "buenos", los que han juzgado sus acciones "buenas", es decir, de primer orden, estableciendo esto por oposición a todo lo que es bajo, vulgar y plebeyo. Los poderosos se han arrogado el derecho de crear valores y determinarlos; el que domina cree que posee la verdad. La moralidad sirve, según Nietzsche, para enmascarar la voluntad de poder.

El origen de la antítesis entre bueno y malo está, entonces, en la conciencia de la superioridad y de la distancia, el sentimiento dominante de una raza superior y reinante, en oposición con una raza inferior y oprimida.

De acuerdo con la genealogía de Nietzsche, las valoraciones no son valores, sino maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran. La genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores que postulaba Kant, como a su carácter relativo o utilitario (los utilitaristas hacen derivar los valores de pretendidos hechos objetivos). Según Nietzsche, el origen de los valores está lejos de ser trascendente, así como de ser objetivo. La genealogía significa, más bien, una diferencia o distancia en el origen: una jerarquía. Para Nietzsche, la jerarquía es la relación de una fuerza dominante con una fuerza dominada, de una voluntad obedecida con una voluntad obediente. La jerarquía es el hecho originario, la base de la genealogía de la moral.

Al conducirse al origen etimológico de las palabras que se utilizan para designar juicios morales, Nietzsche descubre que siempre la idea de "distinción", de "nobleza", en el sentido del rango social, es la idea madre de donde nace y se desarrolla el concepto de "bueno". Paralelamente, el concepto de "malo" se hace equivaler, en ciertas lenguas (como el alemán) a las nociones de "vulgar", "plebeyo", "bajo". El latín "malus" designa al individuo de color oscuro y cabellos negros, por oposición a la raza dominante de los

conquistadores arios, de cabellos rubios. En gaélico, la palabra "fin" es el término distintivo de la nobleza: el bueno, noble, puro, que significaría en su origen: la cabeza rubia.

Mientras que toda la moral aristocrática nace de una triunfal afirmación de sí misma, la moral de los esclavos opone desde el principio un "no" a lo que es diferente de ella. El punto de vista del esclavo, en vez de descansar sobre sí mismo, está inspirado en el mundo exterior: es una reacción a lo que sucede afuera, una moral basada en el resentimiento. La moral de los débiles necesita, para nacer, de un mundo contrario a ella; por esto es reacción en vez de acción. En cambio, los "hombres de alta alcurnia" tienen el sentimiento de que ellos son los "felices"; no tienen necesidad de construir artificialmente su felicidad comparándose con sus enemigos. En su calidad de hombres completos y necesariamente activos, no separan la felicidad de la acción. Esto está en contradicción con el concepto de "felicidad" que tienen los débiles, los oprimidos, los impotentes: agobiados bajo el peso de sus sentimientos venenosos y hostiles, ellos encuentran la felicidad bajo la forma de reposo, estupefaciente, relajamiento: bajo forma pasiva. Este hombre del resentimiento concibe al enemigo como "malo", y a este concepto le opone la antítesis del "bueno", que es él mismo. O sea, el débil necesita del otro para poder definirse a sí mismo: si él es bueno, es porque el otro (el fuerte) es malo. En cambio, el fuerte concibe espontáneamente y por anticipado la idea fundamental del "bueno": la obtiene de él mismo, y no por una comparación previa con algo más. La concepción del "malo" la crea después. Entonces, una diferencia importante entre el señor y el esclavo, es que para el primero, lo "malo" es un accesorio, un matiz complementario, mientras que para el segundo, lo "malo" es la idea original, el comienzo, la base de la moral: su moral parte de lo negativo. Para el débil, lo malo es lo mismo que para el fuerte es lo "bueno".

El esclavo es escéptico y desconfiado respecto de todas las cosas buenas que los demás veneran. Los débiles honran la compasión, la mano complaciente

y servicial, la paciencia, la humildad, la amabilidad, pues éstas son las cualidades más útiles, los medios para "quedar bien" con los demás y evitar así conflictos y aligerar la carga de la existencia. La moral de los esclavos es esencialmente una moral utilitaria: los esclavos piensan que actúan objetivamente, de acuerdo con lo que la situación indica que es lo adecuado o conveniente, es decir, lo más adaptativo. Es decir, ellos reaccionan, y su reacción está guiada por la utilidad.

Este origen de la moral que plantea Nietzsche indica que la palabra "malo" no se aplica a las acciones egoístas, como han creído la mayoría de los genealogistas de la moral. En la Europa de tiempos de Nietzsche, existe un prejuicio que toma los conceptos "bueno", "moral", "no-egoista" y "desinteresado" por equivalentes. Esto se puede deber a que antes el acto no-egoista era apreciado por ser considerado útil; era bueno lo que era útil (lo que servía a algún fin concreto), y en tal idea se fundaban los valores morales.

En contra de esta concepción, Nietzsche reivindica el valor del egoísmo, puesto que lo concibe como un atributo de los nobles: "El alma noble acepta la existencia de su egoísmo sin escrúpulos... como algo que responde a la ley fundamental de las cosas" (22).

El concepto político y social de las designaciones de lo "bueno" y lo "malo" se transformó en un concepto psicológico. Por ello, la casta más alta siempre formó al mismo tiempo la casta sacerdotal. De sus funciones especiales proviene el contraste entre "puro" e "impuro" que sirve a la distinción de castas, y de ahí se desarrolla más tarde una diferencia entre bueno y malo, en un sentido que no se limita ya a la casta. En un principio, los adjetivos calificativos no tenían un sentido simbólico, sino literal; el "puro" era un hombre limpio e higiénico. Posteriormente, el concepto se volvió un símbolo de algo más,

designando una "pureza de alma" en un sentido psicológico, o más bien, espiritual.

Al espiritualizar los contrastes de evaluación moral, los aristócratas sacerdotales abrieron grandes abismos entre los hombres y promovieron la "histeria del ideal ascético", hostil a los sentidos, antinatural, inhumano (puesto que restringe los instintos): el "bueno" es el que está más cerca de la divinidad y lejos de todo lo terrenal y carnal; es decir, el sacerdote. El ascetismo es, según Nietzsche, una negación a la vida; un ideal de hombre como un ser desprendido de la carne, desprovisto de pasiones.

Nietzsche dice que la "brutalidad" de la pasión siempre ha sido causa de que se le haga la guerra, de que se conjuren los hombres para aniquilarla. Las pasiones, al ser irracionales e impredecibles, provocan un temor muy grande y, como consecuencia, un afán por eliminarlas a toda costa.

Con respecto al poder de los instintos y pasiones, Nietzsche dice: "Exigir de la fuerza que no se manifieste como tal fuerza, que no sea una voluntad de dominación, una sed de enemigos, de resistencia y de triunfos, es tan insensato como exigir de la debilidad que se manifieste como fuerza. Una determinada cantidad de fuerza responde exactamente a la misma cantidad de instinto, de voluntad, de acción." (23). Debido a la magnitud de la fuerza pulsional del ser humano, la cultura se ve obligada a realizar esfuerzos para poner barreras y límites. Nietzsche afirma que el sentido de toda cultura es domar la fiera humana para hacer de ella, por medio de la educación, un animal doméstico y civilizado. Este hombre domesticado es considerado como "hombre superior", cuando en realidad es un ser débil que se va envejeciendo para reducirse a una cosa cada vez más exigua, más inofensiva, prudente, mediocre, hasta el superlativo de las virtudes cristianas (24). Dostoyevski concuerda con Nietzsche, y pregunta: "¿Están ustedes seguros de que es necesario corregir al hombre? ¿En qué se fundan ustedes para creer que la voluntad del hombre requiere una educación? ¿Por qué creen que esta educación ha de serle útil?" (25).

Para Nietzsche, el hombre domesticado es un ser que ya no tiene nada de temible ni de respetable, y él afirma que un ser completo tiene que ser temible. Según Nietzsche (en Más allá del bien y del mal) la historia nos muestra que la cultura del ser humano y su debilitamiento -la decadencia de la voluntad- siempre han marchado de la mano.

La tarea de educar y de disciplinar a un animal tiene por condición previa otra tarea: la de hacer primeramente al hombre uniforme, semejante a los demás, y por consiguiente, apreciable; lo denominado "moralidad de las costumbres", que viene a ser la camisa de fuerza de la sociedad, según Nietzsche.

Nietzsche afirma que la moral europea de su época es una moral de rebaño en la que se niega la individualidad y la inteligencia, y que se ha desarrollado con ayuda de una religión que satisface "los más sublimes deseos del rebaño". Lo moral para el rebaño es el espíritu tolerante, modesto, sumiso, igualitario, que posee deseos mediocres. Es un ideal ascético en el que la virtud consiste en la privación del placer. La aristocracia sacerdotal, al imponer una moral ascética a la sociedad, lo que hace es invertir los valores originales: promueve la idea de que lo "bueno" es lo débil, pasivo, domesticado. Manteniendo a los creyentes a un nivel de rebaño manipulable, la Iglesia conserva su dominio y poder. Nietzsche afirma que la moral es el medio más eficaz para engañar a la humanidad.

En Los hermanos Karamázov de Dostoyevski, dice el "Gran Inquisidor": "Persuadimos a los hombres de que únicamente serán felices cuando renuncien a su libertad a favor nuestro y se sometan a nosotros"... "entonces le daremos (al rebaño) una felicidad tranquila y mansa, una felicidad de seres débiles, tales como han sido creados"... "les demostraremos que son débiles, que no son más que unos lamentables niños, que la más dulce de las felicidades es la felicidad infantil. Se volverán tímidos, empezarán a mirarnos y a apretarse contra nosotros, medrosamente, como los polluelos contra la clueca. Se sorprenderán, se estremecerán de horror ante nosotros, y se sentirán orgullosos de nuestro

poder y de nuestra inteligencia, de que hayamos sido capaces de someter un rebaño tan turbulento de millones de hombres" (26).

2.3 El castigo y la mala conciencia

Para que pudiera existir una vida en sociedad, fue necesaria la creación del derecho y la justicia, y esto requirió de la implantación de una *conciencia de la falta* en los individuos, así como de la invención del castigo. Siempre se ha tenido la idea de que cualquier perjuicio encuentra en alguna parte su equivalente; es susceptible de ser compensado, aunque sea por el dolor que pueda sufrir el autor del perjuicio. La llamada *justicia* se basa en un supuesto principio de equidad y objetividad, el cual tiene su punto de inicio en la más originaria relación personal que existe: la relación contractual entre compradores y vendedores, acreedores y deudores: fue aquí donde por vez primera se enfrentó una persona a otra, donde por vez primera las personas se *midieron* entre sí. Nietzsche señala que la palabra alemana "hombre" significa "el ser que mide valores, que valora y mide" (27).

Compra y venta son cosas más antiguas que cualquier forma de organización social: los conceptos de intercambio, contrato, deuda, derecho, obligación, compensación, fueron traspasados, desde la forma más rudimentaria del derecho personal, al derecho comunitario. Así, pronto se llegó, mediante una gran generalización, a la idea de que *todo* puede ser pagado, y por lo tanto las faltas se convierten en deudas. Esto constituye, según Nietzsche, "el más antiguo e ingenuo canon moral de la *justicia*" (28).

A partir de las relaciones contractuales mencionadas, se generó y se arraigó profundamente la idea de que el agresor puede pagar con su propio sufrimiento el daño que causó. Entonces, en lugar de un provecho que compense directamente el daño generado (una compensación en dinero, por ejemplo), se

concede al "acreedor" la satisfacción de ejercer su poder sobre el "deudor", el placer de ver cómo una autoridad lo desprecia y maltrata. La compensación consiste, pues, en una asignación y un derecho a la crueldad.

Nietzsche afirma que la propensión natural al sadismo es la causa de que se haya establecido ese estrecho vínculo entre la falta (que produce un daño en alguien) y el sufrimiento: hacer sufrir causa un placer que compensa el perjuicio del daño. La pena se impone, no porque al malhechor se le desee hacer responsable de su acción, sino, más bien, a la manera como un padre severo castiga a sus hijos: por cólera de un perjuicio sufrido, la cual se descarga sobre el causante.

Pero no se trata aquí solamente del daño inmediato causado por el autor del mismo. El culpable es, además, un factor de ruptura, un violador de los tratados, carente de palabra para con la comunidad que le aseguraba las ventajas y comodidades de que participaba. En justicia, debe ser privado no solamente de todas estas ventajas, sino que se le debe recordar también toda la importancia que tenía la posesión de las mismas. La cólera de los deudores lesionados y de la comunidad le pone fuera de la ley, le niega su protección, y toda clase de actos hostiles pueden cometerse contra él. Pierde todo su derecho no sólo a la protección, sino también a la piedad.

Según Nietzsche, el concepto de *venganza* remite al problema del sadismo: hacer sufrir produce satisfacción. Desde tiempos remotos, la crueldad siempre ha constituido parte de la "alegría festiva" de la humanidad (29). Dentro de la naturaleza agresiva del ser humano, existe una imperiosa necesidad de crueldad. "Ver-sufrir produce bienestar; hacer sufrir, más bienestar todavía —esta es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano, demasiado humano... Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la más antigua, la más larga historia del hombre" (30). Recordemos que en la Edad Media las ejecuciones públicas tenían mucho éxito puesto que eran objeto de gran diversión y entretenimiento para los observadores.

Sin embargo, a pesar de que los instintos (en este caso, los agresivos o crueles) son indiferentes a la lógica y a la razón, para ver sufrir o hacer sufrir a alguien, es necesario que exista una buena justificación; si no, la crueldad no es válida y es rechazada por la sociedad. La víctima tiene que ser necesariamente un deudor, es decir, alguien que agravio a otro de alguna forma. Según Nietzsche, la venganza se santifica con el nombre de *justicia*, cuando en realidad brota del espíritu del resentimiento. El concepto de venganza se sustenta y justifica en una idea de "equidad", y de esta manera se acepta la violencia. Dostoyevski coincide con Nietzsche en su idea de *venganza*, señalando que los seres "comunes" o "inferiores" encuentran en ella un principio de justicia, y por tanto se vengan con una supuesta tranquilidad de conciencia. Pero para Dostoyevski, la venganza no tiene nada de justo ni de bueno, los seres como él (más inteligentes que el promedio y por lo tanto menos autoengañados) se vengan por *maldad* (31).

Entonces, el "derecho" en su origen fue una prohibición, una agresión, apareció con violencia, como violencia a la que el hombre se tuvo que someter con vergüenza de sí mismo. Para Nietzsche, el mundo de los conceptos morales "falta", "culpa", "conciencia", "deber", tiene su origen en la crueldad y la violencia (legalizadas), y ante esto, exclama: "¡Cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las cosas buenas!" (32).

Juliana González habla de la imposibilidad ética de que existan fines que puedan justificar la ruindad de los medios, del sinsentido de hacer del hombre un instrumento para el hombre, de sacrificar la vida actual de algunos, en aras de una supuesta armonía futura: "¿Quién se instituye en juez y en constructor de tal porvenir y con qué justificación moral inicia la absurda obra destructora de la vida, en pos de la vida?". El mal nunca puede ser un medio para fines nobles: el odio y la venganza producen una cadena viciosa del mal que engendra mal, de la culpa que da lugar a nuevas culpas, del daño que produce más daño (33).

La crueldad y la violencia se legalizan en forma de castigos. Se pretende que el castigo tenga la propiedad de despertar en el culpable la *conciencia de la falta*, es decir, el remordimiento. Sin embargo, de acuerdo con Nietzsche, el verdadero remordimiento es sumamente raro entre los criminales; las prisiones no son los lugares propicios al nacimiento de este sentimiento. El castigo más bien enfría y endurece; aumenta la fuerza de resistencia. Según Nietzsche, el castigo es lo que ha retrasado más poderosamente el desarrollo del verdadero sentimiento de culpabilidad, por lo menos entre las víctimas de las autoridades represivas. El mismo espectáculo de los procedimientos judiciales y ejecutivos impide al delincuente sentir su propia acción como reprobable, pues él ve que se ejerce con "buena conciencia" el mismo tipo de acto que él realizó. Si se le castiga con violencia por haber cometido un acto violento, es imposible que el criminal aprenda que no es adecuado ser violento. El efecto del castigo está más bien en un aumento de perspicacia, en un desarrollo de la memoria, en la voluntad de actuar en adelante con mayor prudencia y precaución, pero no en la voluntad de no volver a cometer la falta. Lo que produce el castigo es el aumento del temor. Según Nietzsche, el castigo domestica al hombre, pero no lo hace mejor (34).

El castigo se instauró para intentar guiar al hombre hacia el "bien": "como manifestaciones de la acción represora, las virtudes y los valores suelen ser testimonio de crueldad disfrazada, racionalizada e institucionalizada" (35). Para Nietzsche, la verdadera finalidad del castigo es membrar los impulsos agresivos del individuo y tratar de generar sentimientos de culpabilidad que lo debiliten, volviéndolo un ser ascético y propenso a caer en la religiosidad (según el Cristianismo, el "bien" equivale al ideal ascético). La obediencia juega un papel muy importante en una cultura en la que la naturaleza humana debe restringirse y someterse a un orden que le impida al hombre satisfacer sus necesidades individuales.

El castigo tiene como objetivo apaciguar o domar los impulsos del individuo; sin embargo, el hecho de reprimir los instintos no significa que estos vayan a dejar de reclamar sus exigencias. Sólo que de esta manera resulta difícil darles satisfacción, y entonces se produce un proceso inevitable y decadente de "interiorización del hombre": todos los instintos que no tienen desahogo, que se sienten cohibidos por una fuerza (proveniente de la cultura represora), son regresados al interior del individuo. Como consecuencia de esto, el mundo interno se va desarrollando y amplificando, a expensas de una expansión del hombre hacia el exterior. "Estos formidables bastiones que la organización social ha elevado para protegerse contra los antiguos instintos de libertad —y hay que poner el castigo en primer término de estos medios de defensa—, han conseguido hacer volverse todos los instintos del hombre salvaje, libre y vagabundo contra el hombre mismo. El rencor, la crueldad, la necesidad de persecución: todo esto se dirige contra el poseedor de tales instintos; éste es el origen de la *mala conciencia*" (36).

El concepto de *mala conciencia* se refiere, entonces, al resultado de la interiorización de la agresividad: se crea en la mente una propensión al autorreproche, la autocensura y el sentimiento de culpa. La mala conciencia es para Nietzsche una enfermedad, una voluntad de torturarse a sí mismo, autoflagelarse. "El hombre inventó la mala conciencia para hacerse daño, desde que la vía natural de este deseo de hacer el mal le fue coartada" (37). Con la mala conciencia se introdujo la dolencia más grande: el sufrimiento del hombre por sí mismo, resultado de una declaración de guerra contra los viejos instintos en los que hasta ese momento reposaban su placer y su fuerza. Los instintos se redujeron a pensar, a razonar, a calcular: en resumen, se redujeron a la "conciencia", el órgano "más expuesto a equivocarse" (38). El instinto responde a la Naturaleza, por ello es lo más sabio que habita en nosotros; en cambio, la conciencia es tan sólo un invento humano con fines útiles para la sociedad (una sociedad agresiva contra el individuo, que niega su satisfacción y libertad).

Sin la fuerza de la mala conciencia dentro los individuos, no sería posible la subsistencia de una sociedad represora y autoritaria. Nietzsche considera que la mala conciencia es "la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la *paß*" (39).

En Crimen y castigo de Dostoyevski, el juez de instrucción, sabiendo que Raskolnikov es culpable (de un asesinato) y, por lo tanto, presa de la *mala conciencia*, se dirige a él con una lección respecto a la actitud de un *culpable*:

"¿Y qué inquietud puede inspirarme a mí el que ande por las calles suelto? ¡Que se pasee todo lo que quiera; yo, sin necesidad de nada más, ya sé que es mi pequeña víctima y que no ha de escapásemel!... no sólo no se me escapa él por no tener a dónde fugarse: no se me escapa por razones psicológicas. No se me escapa por ley de la naturaleza... ¿Vio usted la mariposa en torno a la luz? Bueno: pues lo mismo se pondrá él a dar vueltas y más vueltas en derredor mío, cual en torno a una bujía: dejará de serle grata la libertad, empezará a cavilar, a hacerse un lío, a enredarse en sus propias redes y a sufrir angustias mortales..." (40).

Aquí se puede ver cómo la mala conciencia y el sentimiento de culpa despojan al individuo de su libertad, le hacen sentir atrapado. Sin embargo, recordemos que el hecho de que el criminal se sienta psicológicamente agobiado y torturado debido a su omnipresente (e inconsciente) culpa, no significa que se vaya a transformar hacia el "bien". A Raskolnikov lo debilita y enferma la culpa, pero no se arrepiente de su crimen (la culpa no implica necesariamente arrepentimiento).

2.4 Fuerzas activas y fuerzas reactivas

En la moral de la genealogía de Nietzsche, basada en la jerarquía, el mundo está constituido por individuos superiores e individuos inferiores; unos fuertes y otros débiles. El concepto de *fuerza* es muy importante en esta filosofía, y de acuerdo con Nietzsche existen dos tipos de fuerza: la activa y la reactiva; la primera asociada con el cuerpo y la segunda con la conciencia.

Nietzsche define la conciencia como la región del yo afectada por el mundo exterior. De acuerdo con esta concepción, la conciencia constituye solamente una pequeña parte de la psique (la más superficial); la conducta humana no está determinada por la conciencia, más bien esta última es *efecto*, consecuencia. Para Nietzsche, la conciencia es tan sólo un síntoma, el síntoma de una actividad más profunda y compleja.

El cuerpo es concebido por Nietzsche como un campo de fuerzas, una relación entre fuerzas dominantes y dominadas. Las fuerzas dominantes son activas, mientras que las dominadas son reactivas. Para Nietzsche, una fuerza activa implica un comportamiento espontáneo, agresivo, transformador, conquistador. La actividad principal de esta fuerza es *inconsciente*; en cambio, la conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan. La conciencia es, entonces, esencialmente reactiva; por eso no sabemos de qué tanto es capaz un cuerpo. "La conciencia es el organismo visto por el lado pequeño, por el lado de sus reacciones" (41). Según Nietzsche, forman parte de la conciencia las funciones negativas, inferiores; las fuerzas reactivas, que se ocupan de las tareas de conservación, de adaptación y de utilidad. La moral, al ser una fuerza reactiva (puesto que proviene de la moral de los esclavos), es una función negativa y de objetivo mediocre: adaptar al individuo al medio, aunque la adaptación implique la uniformización: volver al individuo parte de un rebaño.

Nietzsche afirma que el cuerpo es algo superior a cualquier reacción, en particular a la reacción del *yo* llamada *conciencia* (42). El cuerpo es superior a nuestra conciencia, a nuestro espíritu, a nuestra manera racional de pensar, de sentir y de querer. En oposición a lo que postula la filosofía occidental en general, para Nietzsche el cuerpo tiene primacía sobre la razón: "hay más razón en tu cuerpo que en tu más profunda sabiduría" (43).

Lo activo es, según Nietzsche, tender al poder. Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son rasgos de la fuerza activa (propia del noble). Lo activo siempre es agresivo. Al poder interno de la fuerza, Nietzsche le denomina *voluntad de poder*. La voluntad de poder es el "querer" de la fuerza; es la que provoca que una fuerza se apodere de otra, y que esta otra obedezca. Mientras que lo activo y lo reactivo son las cualidades originales de la fuerza, lo afirmativo y lo negativo son las cualidades de la voluntad de poder. La acción y la reacción son medios o instrumentos de la voluntad de poder, que afirma y que niega.

La genealogía de los valores de Nietzsche indica que a lo alto o noble le corresponde una fuerza activa y una voluntad afirmativa, mientras que a lo bajo o esclavo le corresponde una fuerza reactiva y voluntad negativa. Es una genealogía basada en la diferencia, y Nietzsche dice que los esclavos no quieren aceptar esta diferencia: en ellos la diferencia engendra odio y resentimiento.

Para Nietzsche, la vida es voluntad de poder y esta última es pluralidad de fuerzas, dinamismo, contraposición. Pero la contraposición no implica la negación en sentido hegeliano, sino la diferencia, y cada ente diferente existe por sí mismo, independientemente de su relación con el contrario. Según Deleuze, el "sí" de Nietzsche se opone al "no" dialéctico; la diferencia concreta, a la contradicción (abstracta) dialéctica. Nietzsche presenta la dialéctica como la especulación de la plebe, como el modo de pensar del débil o esclavo: la moral de los esclavos es un "no" a lo que es diferente a ella, mientras que la moral aristocrática nace de una afirmación de sí misma. Para Nietzsche, la relación

entre el amo y el esclavo no es dialéctica. Quien dialectiza la relación es el esclavo con su punto de vista: concibe el poder, no como voluntad de poder, sino como representación del poder y de la superioridad. Aquí el concepto de *representación* implica una atribución de valores: el reconocimiento por *uno* de la superioridad del *otro*; el amo tiene poder en la medida en que es reconocido por el esclavo, y éste último es débil porque el amo lo tiene subyugado. Entonces, en esta dialéctica hegeliana, la naturaleza del amo y la naturaleza del esclavo dependen de su relación mutua. Pero Nietzsche afirma que, mientras que la existencia del esclavo sí depende de la del amo (el hombre débil no sería esclavo sin un amo a quién obedecer y contra el cual estar resentido), éste último funda su ser en sí mismo, sin necesidad del esclavo ni de ningún agente externo: el amo es señor de sí mismo, y de ahí se desprende que pueda gobernar también a los demás.

Con respecto a las tendencias agresivas y crueles del ser humano, la filosofía nietzscheana señala una diferencia importante entre la actitud de los débiles y la de los fuertes: los débiles son crueles por impotencia; la impotencia necesita ver sufrir al prójimo, quiere hacer daño, humillar a los fuertes; eso justifica su existencia, y si condena la crueldad es porque no tiene conciencia de la propia. En cambio, la crueldad del creador es la agresividad inherente a toda obra; es preciso destruir para innovar; es una crueldad sana, inocente, sin odio ni resentimiento.

Las fuerzas reactivas son instrumentos de la voluntad de negar, es decir, del nihilismo. El nihilismo es, para Nietzsche, la negación de la vida: un "no" a la búsqueda del placer, a las pasiones, y a todo lo que implica al cuerpo y a los sentidos; es la agresión volcada contra uno mismo. "La moral misma, ¿no sería una voluntad de negación de la vida, un secreto instinto de aniquilamiento, un principio de un fin y, por consiguiente, el peligro de los peligros?..." (44).

El resultado del triunfo reactivo en la humanidad (la victoria de la voluntad nihilista) es la moral del resentimiento, la *mala conciencia* y el *ideal*

ascético. Según Nietzsche, esto se debe a que la unión de las fuerzas reactivas no compone una fuerza mayor activa. Las fuerzas reactivas, al unirse, más bien descomponen; atraen a la fuerza activa, pero para convertirla en reactiva. Aunque la reacción prevalezca o triunfe, no se convierte en acción, sigue siendo reacción. Por eso, el producto de este triunfo es negativo, conduce a un deterioro de todo lo vital, a un debilitamiento aún mayor del hombre. Cuando el resentimiento de los débiles termina por contaminar a los fuertes, su moral impide que se manifieste el instinto agresivo de los señores, y la agresividad interiorizada se transforma en mala conciencia. La mala conciencia de los fuertes, de los señores convertidos en esclavos de la moral de los esclavos: ahí está el triunfo de los débiles (45). Por esto, Nietzsche sostiene que hay que defender siempre a los fuertes contra los débiles (46). Los impotentes también tienen poder, y es el poder más peligroso: "El auténtico mal surge de la voluntad de poder de los impotentes, voluntad incapaz de expresarse si no es mediante el resentimiento que infecta de culpabilidad los instintos más vitales y se identifica con todo lo que calumnia al mundo" (47).

De manera pesimista, se pregunta Nietzsche: "¿No será que el hombre es esencialmente reactivo? ¿Que el devenir-reactivo es constitutivo del hombre?" (48). Según Nietzsche, no hay nada que no responda a la ley del *eterno retorno*; por tanto, la condición reactiva del hombre es algo que siempre tenderá a repetirse, que siempre volverá.

El eterno retorno es lo que eleva la voluntad de poder a su máxima intensidad, es la garantía de que la voluntad de poder puede querer plenamente lo que quiere; ésta alcanza su máxima altura al querer que todo lo que *es* vuelva eternamente. Como pensamiento ético, la idea del eterno retorno significa: "lo que quieras, quíerelo de tal manera que quieras también su *eterno retorno*" (49). En todo lo que quieras hacer, dice Nietzsche, debes empezar por preguntarte si estás seguro que quieres hacerlo un número infinito de veces. Es decir, hay que comprometerse con el querer, hacer de él algo entero. Lo que caracteriza la

voluntad débil es que no quiera plenamente lo que quiere. El eterno retorno es, por consiguiente, el fundamento metafísico de la voluntad de poder superior, la de los fuertes: Nietzsche postula la doctrina del eterno retorno como instrumento de dominio y selección. En su extremo, el pensamiento del eterno retorno sólo alcanza su plenitud en el *superhombre*.

Sin embargo, Deleuze señala que el eterno retorno de las fuerzas reactivas es natural e inevitable; es el eterno y descorazonador retorno del hombre pequeño y mezquino. Pero, según Deleuze, el nihilismo en el eterno retorno ya no se expresa como la conservación y la victoria de los débiles, sino como su autodestrucción: la voluntad de la nada sobre la nada. La "cura de Zaratustra" y "secreto de Dioniso" consiste en que el nihilismo sea vencido por el mismo mediante el eterno retorno (50).

Apegándose a las leyes naturales y no a las construcciones arbitrarias del hombre, Nietzsche se cuestiona sobre los valores de la vida, preguntándose cómo determinar qué es lo que vale más. La idea del eterno retorno le hace responder que vale más lo que vuelve, lo que quiere volver, lo que soporta volver. Y la prueba del eterno retorno no permite subsistir a las fuerzas reactivas; por lo tanto, lo que vale es lo activo y afirmativo. La ética de Nietzsche es esencialmente afirmativa; rechaza toda moral que condene o niegue la vida.

La *creación* es lo que define la esencia afirmativa de una voluntad de poder auténtica. La voluntad creadora engendra lo nuevo, una escala nueva de valores, el "buen gusto" del señor, que transgrede la razón misma (51). El aristócrata es el hombre libre y creador, es el que puede crear valores morales y asignarlos.

Para Kant, cualquier hombre posee conocimiento moral. Ante esta idea, Nietzsche responde que esa "moral común" es la expresión del resentimiento de los débiles, cuyos valores sólo pueden ser comunes, viles; el auténtico bien no reside en la universalidad, sino en la "separación y conciencia de la distancia"

(52). Para Nietzsche, el hombre superior es único, y sólo desde su individualidad es capaz de crear, afirmando así su voluntad y con ello todo lo bueno. La "nobleza moral" es algo que distingue sólo a algunos, a los privilegiados; no es un atributo que pueda existir o que esté latente en todo ser humano. Desde el punto de vista nietzscheano, "bien" y "mal" no son dos posibilidades ofrecidas a cada cual en cada instante; "bien" y "mal" enfrentan a dos tipos humanos, opuestos por naturaleza: a uno lado los fuertes, los nobles, los sanos, los espíritus libres creadores, al otro, los débiles, los fracasados, los enfermos, los impotentes, los esclavos, el rebaño. Se trata de dos castas, dos razas diferentes con nivel jerárquico distinto. Un signo de nobleza, dice Nietzsche, es no pensar nunca en rebajar nuestros deberes a deberes para todo el mundo. La nobleza debe gozar de privilegios. La idea de un "bienestar general" es absurda para la filosofía de Nietzsche: lo que es justo para uno, puede no ser justo para otro. La pretensión de una moral para todos es un perjuicio impuesto al hombre superior (53).

Se suele entender la voluntad de poder como voluntad de hacerse reconocer, hacerse atribuir los valores en curso en una sociedad dada (dinero, reputación, fama, prestigio). "El hombre común no ha tenido nunca otro valor que el que le atribuían; no estando en absoluto habituado a fijar él mismo los valores, no se ha atribuido más que el que le era reconocido" (54). En contra de esto, Nietzsche sostiene que el hombre debe fijarse por sí mismo su bien y su mal, y suspender sobre sí mismo la ley de su propia voluntad. Debe ser capaz de ser su propio juez y el guardián de su propia ley.

Nietzsche reprocha que toda la concepción de la voluntad de poder de la mayoría de los filósofos presuponga la existencia de valores establecidos que las voluntades intentan únicamente hacerse atribuir. Para Nietzsche, esta es una idea de la voluntad que implica debilidad y conformismo, así como el desconocimiento de la voluntad de poder como creación de nuevos valores. Esta

filosofía de "valores atribuibles", así como de una dialéctica de los valores (la idea de que el valor de algo depende de su comparación con lo contrario), es propia de la moral de los esclavos, según Nietzsche.

En esta filosofía, considerada errónea por Nietzsche, es condición de los valores establecidos ser puestos en juego en una lucha, pero es condición de la lucha referirse siempre a valores establecidos: "lucha por el poder, lucha por el reconocimiento o lucha por la vida, el esquema es siempre el mismo" (55). El combate determina quiénes recibirán el beneficio de los valores en curso.

Nietzsche no considera la lucha como creadora de valores. Dice que la lucha no es el principio de la jerarquía, sino el medio por el que el esclavo invierte la jerarquía. "La lucha nunca es la expresión activa de las fuerzas, ni la manifestación de una voluntad de poder que afirma; como tampoco su resultado expresa el triunfo del señor o del fuerte" (56). Para Nietzsche, la lucha es más bien el medio por el que los débiles prevalecen sobre los fuertes, porque son más. En eso Nietzsche se opone a Darwin: Según Nietzsche, Darwin confundió la lucha con la selección; no vio que la lucha seleccionaba a los débiles y aseguraba su triunfo.

2.5 Resentimiento, ascetismo, culpa

Para Nietzsche, el resentimiento es un padecimiento que se está propagando y que puede llegar a infectar a la humanidad entera. La moral del resentimiento, promovida en gran parte por el Cristianismo, es una moral que debilita a los hombres y que va en contra de la vida, según Nietzsche. El cristiano es un individuo al que el sacerdote ha inculcado este tipo de moral. "...enfermo y miserable, se aborrecía a sí mismo, estaba lleno de odio contra los instintos de la vida. Lleno de desconfianza hacia todo lo que seguía siendo fuerte y feliz. En una palabra: era cristiano" (57).

El sacerdote se ha hecho cómplice de las fuerzas reactivas, pero únicamente cómplice, sin confundirse con ellas; necesita el triunfo de las fuerzas reactivas, pero siguiendo un fin diferente al de los hombres reactivos. El sacerdote no se confunde con el esclavo, solamente lo utiliza para lograr sus propios objetivos. "Son los sacerdotes quienes captan el resentimiento de las masas, lo organizan en un sistema de valores y aseguran su triunfo" (58). Sin estar dominado por los instintos de decadencia, el sacerdote toma libremente partido por ellos, puesto que en ellos ha adivinado un poder que podría ayudarle en su lucha contra el mundo (59). Según Nietzsche, la voluntad del sacerdote es voluntad de poder, y su voluntad de poder es el nihilismo.

El hombre del resentimiento, esencialmente doloroso, busca una causa de su sufrimiento. Por ello acusa; acusa a todo lo que es activo en la vida. La función del sacerdote es presidir la acusación, organizarla. El sacerdote encabeza la moral del resentimiento en la que, gracias a la inversión de los valores, se justifica todo el odio, rechazo y hostilidad hacia el otro (considerado "malo" a raíz de dicha inversión). Para el débil, la bajeza es una injusticia; le echa en cara al fuerte el propio malestar. Nietzsche dice que las lamentaciones proceden siempre de la debilidad.

El hombre del resentimiento siempre necesita buscar un culpable, y si no es posible encontrarlo en el exterior, lo hace en la propia persona. La tendencia a adjudicarse la culpa a sí mismo es característica del cristiano. "El que padece encuentra en todas partes razones para refrescar su odio mezquino; si es cristiano, las encuentra en sí mismo" (60). La fuerza del resentimiento, al desviarse hacia adentro, se convierte en *mala conciencia*, y este paso se da por intervención del sacerdote. La mala conciencia le sugiere al cristiano que debe buscar la causa de su sufrimiento en sí mismo, e interpretarlo como un castigo por una falta cometida. Mientras que el resentimiento dice: "es culpa tuya", la mala conciencia dice: "es culpa mía". A la Iglesia siempre le ha resultado muy útil que el cristiano se sienta culpable, puesto que un hombre culpable es un

hombre débil, y un hombre débil es controlable. El sacerdote aprovecha los peores instintos de los que sufren con la finalidad de lograr la autovigilancia, la autocensura, la autodisciplina, manteniendo así inofensivo al rebaño para evitar cualquier impulso de sublevación. El sacerdote es, así, el señor de los que sufren (61).

Con respecto a los impulsos agresivos, Nietzsche afirma que lo más sano es descargarlos hacia afuera. La agresividad interiorizada siempre resulta dañina para el individuo, su consecuencia es debilitadora. En cambio, la exteriorización de los impulsos produce una expansión vital. Sin embargo, como ya dijimos, cuando el hombre débil exterioriza su hostilidad, lo hace bajo la forma de resentimiento: es una agresividad llena de rencor y venganza, no es una agresividad sana, creativa y expansiva como la del hombre fuerte. El rebaño dirigido por el sacerdote está imposibilitado para expresar su agresión de manera sana; el sacerdote mantiene a estos seres en estado de enfermedad, "cuida" de ellos pero nunca los cura.

Para Nietzsche, la hostilidad del hombre débil e impotente es la más peligrosa, puesto que es puramente destructiva, y es la causa de que la debilidad y la decadencia se propaguen. "El resentimiento no se apacigua hasta que su contagio no se ha extendido lo suficiente... su objetivo es hacer enfermar a los que gozan de buena salud" (62). Además, la violencia del resentimiento, lejos de erradicar las tendencias sádicas del ser humano, las alimenta y las hace crecer. El odio siempre engendra más odio.

Para Nietzsche, la moral del resentimiento y el ideal ascético van de la mano. De acuerdo con este autor, la vida ascética es una autocontradicción, pues es una vida hostil a sí misma, en la cual domina el resentimiento de una voluntad de poder que intenta aniquilar las fuentes de la fuerza. Esta voluntad ascética busca -según Nietzsche- un "bienestar" en el fracaso, la atrofia, el dolor, en la negación de sí, en el autosacrificio. La vida ascética se goza a sí misma en ese

sufrimiento y se vuelve incluso más triunfante a medida que disminuyen sus impulsos vitales.

Pobreza, humildad y castidad son las tres características -provenientes de la espiritualidad- que definen el ideal ascético (según la interpretación nietzscheana del mismo), y que la moral occidental toma por virtudes. Según Nietzsche, la filosofía no hubiera sido en absoluto posible en la Tierra sin una cobertura y una autotergiversación ascéticas, y el sacerdote ascético es el que ha constituido, hasta nuestros tiempos, la "forma larvaria" bajo la cual le fue permitido a la filosofía vivir. Nietzsche dice que esta larva encierra dentro de sí al espíritu ascético y por tanto también al espíritu filosófico, y aún no existe suficiente libertad de la voluntad como para que la filosofía pueda escapar y salir a la luz.

Al ascetismo le agrada el hombre débil e inofensivo y no le gusta el hombre instintivo, agresivo, temible. Nietzsche dice que no hay que desear erradicar el miedo al hombre, pues ese miedo mantiene en pie el tipo "bien constituido" de hombre: un hombre fuerte, dominante, activamente agresivo. Lo que hay que vencer es la náusea frente al hombre, así como la compasión por el hombre; los débiles y enfermizos son el gran peligro para la humanidad, no los malvados. Según Nietzsche, los "mal constituidos" (los débiles) intentan *representar* la justicia, el amor, la sabiduría, la superioridad (por medio del ideal ascético), cuando en realidad son seres vengativos, llenos de odio en contra de los fuertes. Existe mucha hipocresía en estos seres que se dicen "virtuosos" y "bondadosos".

El triunfo de la moral de resentimiento y del ideal ascético tendrá lugar cuando los débiles logren introducir en la conciencia de los afortunados su propia miseria, de tal manera que estos empiecen a avergonzarse de su felicidad. El objetivo de esta moral es lograr que los "bien constituidos" lleguen a dudar de su derecho a ser felices, que se contagien del padecimiento de los enfermos.

Según Nietzsche, la tarea de los sanos no puede consistir, de ninguna manera, en cuidar enfermos; los sanos no deben de estar expuestos al contagio de los enfermos; la existencia de los primeros tiene prioridad sobre la de los segundos. Entonces, lo que hace falta es que haya médicos y enfermeros que estén, ellos mismos, enfermos: este es el sentido del sacerdote ascético. Este puede ser considerado como el predestinado pastor y defensor del rebaño enfermo; tal es su misión histórica. "El dominio sobre los que sufren es su reino". Él mismo tiene que estar enfermo para entender al rebaño, pero al mismo tiempo tiene que ser fuerte, ser más dueño de sí que los demás, mantener intacta su voluntad de poder para ser depositario de la confianza y del temor de los enfermos, "para poder ser para ellos sostén, resistencia, apoyo, exigencia, azote, tirano, dios" (63). El sacerdote tiene que defender a su rebaño contra la fuerza de los sanos, y también contra la envidia respecto a los sanos; tiene que ser el despreciador de toda salud, de toda fuerza activa, de todo instinto. "Mas para ser médico tiene necesidad de herir antes; mientras calma el dolor producido por la herida, envenena al mismo tiempo ésta —pues de esto, sobre todo, entiende este encantador y domador de animales rapaces, a cuyo alrededor todo lo sano se vuelve necesariamente enfermo, y todo lo enfermo se vuelve necesariamente manso" (64). La palabra "Iglesia", según Nietzsche, designa una especie de aglomeración y organización de los enfermos.

Por obra del sacerdote, el enfermo se convierte en "el pecador"; el sacerdote le da forma de pecado al sentimiento de culpa. El hombre enfermo, sufriendo de sí mismo sin saber con claridad por qué, anhela encontrar razones, pues las razones alivian. Como ya dijimos, es el sacerdote ascético quien le informa acerca de la "causa" de su sufrimiento: debe buscarla dentro de sí, en alguna culpa del pasado, debe entender su propio sufrimiento como un estado de penitencia por un pecado cometido (así se convierte el resentimiento en *mala conciencia*). Esta interpretación religiosa hace del ser que sufre un pecador, y al

sentirse pecador su sufrimiento perdura y crece (se trata de un círculo vicioso *dolor-pecado*).

Con respecto a la "medicación" sacerdotal, Nietzsche cuestiona la idea de que ésta pueda tener alguna utilidad para el rebaño enfermo, señalando que el supuesto mejoramiento del hombre en realidad significa convertirlo en un ser domesticado, debilitado, castrado; es decir, enfermarlo aún más. El hecho de mantener al rebaño en estado de enfermedad implica un triunfo de la doctrina ascética del pecado: lo importante es que el individuo nunca deje de sentirse pecador, que nunca logre liberarse de las cadenas de la culpa.

De acuerdo con Nietzsche, el concepto de *culpa* nace de la herencia del peso de *deudas* no pagadas todavía y del deseo de reintegrarlas (en alemán la palabra *schuld* significa indistintamente "culpa" y "deuda"). Desde los tiempos en que las comunidades estaban basadas en el parentesco de sangre, existe una conciencia de tener deudas con la divinidad. Nietzsche afirma que dicha conciencia o sentimiento crece en la misma proporción que la creencia en Dios y su veneración; por ello, el advenimiento del dios cristiano, que podría considerarse el dios máximo a que hasta ahora se ha llegado, ha hecho manifestarse también en la Tierra "el *maximum* del sentimiento de culpa" (65). Siguiendo esa lógica, según Nietzsche, la victoria del ateísmo podría liberar a la humanidad de todo ese sentimiento de hallarse en deuda con su comienzo, con su causa primera. Nietzsche asocia el ateísmo con una *segunda inocencia* (inocencia = *unschuld*, es decir, no tener deudas).

La culpa tiene, entonces, un origen religioso, pero ésta tiende siempre a moralizarse, replegándose a la conciencia, alimentando así la mala conciencia. La mala conciencia es, para Nietzsche, una enfermedad de la humanidad que impide que la culpa se vaya perdiendo. El crecimiento de la culpa produce en el ser humano un sentimiento de que la deuda es impagable, de que la pena es eterna. Entonces, el Cristianismo propone como consuelo la paradoja de un dios que se sacrifica por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo,

Dios como el que puede redimir al hombre, el acreedor sacrificándose por su deudor, por "amor" (se trata de un dios "bueno"). Sin embargo, lo que podría ser un consuelo para el hombre, se convierte más bien en una deuda mayor con el dios que se tuvo que sacrificar por él. Según Nietzsche, dicho sentimiento de deuda actúa como un instrumento de tortura.

El individuo interpreta sus instintos animales como deuda con Dios (como rebelión contra "Dios-Padre"), y toda prohibición que se impone a sí mismo, a su propia naturaleza, a la realidad de su ser, la proyecta fuera de sí como una entidad existente, corpórea, real; como Dios que es juez y verdugo, como más allá, "como tormento sin fin, como infierno, como inconmensurabilidad de pena y culpa" (66). Según Nietzsche, todo este tormento implica que la voluntad sucumba a la crueldad anímica, produciéndose así la voluntad del hombre de encontrarse tan culpable a sí mismo que resulte imposible la expiación; su voluntad de imaginarse castigado sin que la pena pueda ser jamás equivalente al tamaño de la culpa; su voluntad de establecer un ideal —el del dios perfecto— para adquirir, en presencia del mismo, una tangible certeza de su indignidad.

Partiendo de la idea de que el hombre es un ser enfermizo, Nietzsche señala la existencia de un importante y determinante conflicto: el hombre sufre, pero su problema no es el sufrimiento mismo, sino que falte la respuesta a la pregunta: "¿para qué sufrir?" (no solamente: "¿por qué sufrir?"). El ser humano no niega ni rechaza el sufrimiento: lo quiere, lo busca, presuponiendo que al experimentarlo emergerá el sentido del mismo. El encargado de ofrecer a la humanidad dicho sentido es el ideal ascético, en él el sufrimiento aparece interpretado; el vacío que produce la falta de respuesta a la condición humana parece colmado con este ideal, que responde: *sufrimos para pagar nuestra gran deuda con Dios, y de esta forma poder ingresar al reino de los cielos después de la muerte*. Es decir, sufrimos para ser "salvados".

Lo que todo esto oculta, según Nietzsche, es un tremendo odio a la vida (la vida presente, terrenal) y a lo verdaderamente humano: lo animal, lo instintivo, el deseo, el placer, la felicidad; así como un rechazo a todo lo que no es absoluto ni divino: la apariencia, el cambio, el devenir, la finitud.

Nietzsche concluye entonces que el ideal ascético significa un nihilismo o voluntad de la nada, una aversión contra la vida. Por lo tanto, el intento por parte de este ideal de dotar a la vida de sentido resulta paradójico: dicho sentido conduce al ser humano al vacío del cual pretendía huir.*

Nietzsche sostiene que, a diferencia de la filosofía cristiana, su filosofía — en la que la idea del eterno retorno juega un papel importante — es positiva: pone la felicidad en el punto de partida, no como lejana recompensa de la virtud, sino como fuente de toda virtud: “Sed felices y hacer por tanto lo que os gusta hacer” (67).

El hombre débil pretende dignificar su condición creyendo lo que la moral cristiana le hace creer: que la humanidad tiene finalidad trascendente, “santidad”, y que después de la muerte se le recompensará por sus sufrimientos actuales. Inculcarle al débil la conciencia de su “valor infinito” y prometerle una futura felicidad extraterrenal, no es sino el medio para reprimir sus otros instintos, los que se rebelarían contra la esclavitud.

El ideal ascético representa, en palabras de Nietzsche, “el odio al mundo, el castigo de las pasiones, el miedo a la belleza y a la voluptuosidad, un más allá futuro inventado para humillar mejor el presente, un deseo de aniquilación, de muerte, de reposo...” (68).

(*) A Nietzsche se le tacha de nihilista por tener una filosofía anti-teleológica que aparentemente implica no creer en nada. Sin embargo, él se postula precisamente en contra del nihilismo, pues para él los valores nihilistas son los de la moral y la religión. La filosofía tradicional considera que el rechazo nietzscheano a este tipo de valores conduce a la nada, cuando en realidad, según Nietzsche, sucede lo contrario: el situarnos más allá de la moral nos aleja del vacío y nos acerca a la vida.

Para el Cristianismo, la compasión y la piedad son los valores humanos más "elevados"; el egoísmo es totalmente reprobado, buscar la felicidad personal es pecado: los deseos del otro valen más que los propios, hay que ser "desinteresado" y altruista para complacer a Dios. Como dice Foucault, "hemos heredado la tradición de moralidad cristiana que convierte la renuncia de sí en principio de salvación" (69). Nietzsche se postula rotundamente en contra de la moral de compasión y de piedad, por lo que para él la idea de amar al prójimo como a uno mismo es absurda. Afirma que el sentimiento de compasión implica debilidad, y que, por ello, es el síntoma más inquietante de la cultura europea. La moral de rebaño indica que "bueno" es el que no ejerce violencia sobre nadie, el que no ofende ni ataca ni se defiende y deja a Dios el cuidado de la venganza. Se le hace creer al débil que su debilidad es un mérito... "y la impotencia que no usa represalias se convierte, por una mentira, en 'bondad': la bajeza medrosa, en 'humildad': la sumisión a los que se odia, en 'obediencia' (es decir, en la obediencia a uno del que dicen que ordena esta sumisión, y le llaman Dios)" (70). El cristiano pretende que Dios le ha elegido y distinguido por su misma miseria.

Los sacerdotes, "esos seres subterráneos, henchidos de venganza y de odio" (o sea, de resentimiento), son los responsables de esta fabricación de mentiras a raíz de la cual todo lo negativo se convirtió en "bueno". Por lo tanto, el ideal ascético se creó a partir de la mentira, según Nietzsche.

En oposición a la moral de rebaño, para Nietzsche, el ideal de hombre es un individuo soberano, un "espíritu libre" que no es semejante más que a sí mismo, que es autónomo y *supermoral* (pues, desde su punto de vista, autónomo y moral se excluyen), con una voluntad propia, independiente, fuerte y persistente. Este individuo es a lo que Nietzsche denomina *superhombre*.

El superhombre es el proyecto de ser humano que propone Nietzsche, es el tipo de hombre al que la humanidad debería de aspirar: un ser que vaya más

allá del bien y el mal: frente a los hombres "buenos", mutilados por la moral ascética, un hombre realizado. Alguien que tenga la fuerza y la inteligencia necesarias para sobrepasar sus propios instintos decadentes, y alcanzar así al ser íntegro, creándose a sí mismo. Un individuo que esté plenamente reconciliado con el mundo y consigo mismo, para quien ya nada esté prohibido, salvo la debilidad.

"Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo que tuvo que nacer de él, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la Tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada – *alguna vez tiene que llegar*" (71).

CAPÍTULO 3

Freud

Otra figura, parte aguas en el pensamiento occidental, es Sigmund Freud (1856-1939), quien mediante la Teoría Psicoanalítica pone en tela de juicio la concepción del hombre como ser consciente. Para Freud, la conciencia es tan sólo una pequeña parte de lo que conforma nuestra psique, y por ello, la mayoría de nuestras motivaciones son difíciles de comprender.

La teoría freudiana parte de una concepción biológica del ser humano en la que los impulsos primarios y la búsqueda de placer explican las bases de su conducta; lo que el individuo busca es satisfacer sus necesidades y estar libre de tensiones (en esto coincide con el resto de los animales).

Las necesidades y las *pulsiones* no provienen de la conciencia, por tanto son independientes de la racionalidad; el ser humano no decide qué desear, el deseo es algo que escapa totalmente a nuestra voluntad. Es desde las profundidades de *lo inconsciente* -donde todo se vuelve oscuro, desconocido, confuso, inefable- que nuestra vida se determina y se va trazando.

Sin embargo, el proceso de desarrollo del individuo no depende enteramente de disposiciones biológicas; también es un proceso de aprendizaje, en el cual la sociedad juega un papel muy importante. La evolución del niño depende en primer lugar de su dotación innata y luego de su interacción con el medio circundante: desde que el individuo nace, todas las vivencias que experimenta van formando parte de la estructura de su personalidad. La mayor parte de las experiencias serán alojadas en lo inconsciente, y desde ahí desempeñarán su función por diversos caminos posibles, de los cuales hablaremos más adelante.

3.1 El aparato psíquico

Las pulsiones y el principio de placer

El individuo está inevitablemente susceptible a las influencias -tanto del interior de su propio organismo, como del exterior- que alteran su equilibrio. Del exterior provienen los estímulos, que son fuerzas que operan "de un solo golpe"; y a lo que surge del interior se le denomina *pulsión*, la cual actúa como fuerza constante. De los estímulos externos, el organismo puede sustraerse mediante una acción muscular (huida); de las pulsiones no, porque son internas y constantes.

La pulsión es un concepto fronterizo entre lo físico y lo anímico; es el representante psíquico de los estímulos internos. Tiene cuatro componentes: 1) el esfuerzo, que es el factor motor, la medida de la exigencia de trabajo que la pulsión representa; 2) la meta, que consiste en la satisfacción, la cual se alcanza cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión; 3) el objeto, aquello en lo cual la pulsión puede alcanzar su meta; 4) la fuente: proceso somático, interior a una parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado en la vida anímica por la pulsión.

El objeto es lo más variable en la pulsión; no está enlazado originariamente con ella, sino que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción. La meta, en cambio, es invariable para toda pulsión.

La pulsión tiene un aspecto cualitativo, que es la representación, y uno cuantitativo, que es la carga afectiva. Las representaciones son investiduras de huellas mnémicas; los afectos son procesos de descarga cuyas exteriorizaciones se perciben como sensaciones. Una pulsión en sí misma nunca puede pasar a ser objeto de la conciencia; sólo puede serlo la representación que es su

representante. Si la pulsión no se adhiriera a una representación ni saliera a la luz como un estado afectivo, no podríamos saber nada de ella.

En un principio, Freud dividió las pulsiones primordiales en: pulsiones yoicas o de autoconservación, y sexuales o de conservación de la especie. Las primeras consisten en el hambre, la sed y la necesidad de relajar los esfínteres. Las pulsiones sexuales brotan de múltiples fuentes orgánicas, al comienzo actúan con independencia unas de otras y sólo después se reúnen en una síntesis. La meta a que aspira cada una de ellas es el logro del placer de órgano; sólo tras haber alcanzado la síntesis entran al servicio de la función de reproducción. Los objetos de las pulsiones sexuales pueden cambiar con facilidad.

Freud denominó *ello* a la parte innata de la personalidad; todo lo que tiene su origen en el cuerpo halla su expresión mental en el *ello*. El *ello* recibe necesidades pulsionales de los procesos somáticos y les da expresión psíquica (el *ello* es el lazo de unión entre lo somático y lo psíquico). Manifiesta el fin principal de la vida del organismo, o sea, la satisfacción de sus necesidades innatas; la satisfacción que busca es inmediata e incondicional, lo cual puede conducir a conflictos con el mundo externo. Toda la energía psíquica se almacena en el *ello*, y opera según el principio de placer. Se puede decir que la teoría de Freud es fundamentalmente hedonista, aunque más adelante en su obra plantee la existencia de algo "más allá del principio de placer", del cual hablaremos después.

Siguiendo las ideas de Fechner, Freud relacionaba el displacer con el desequilibrio y el placer con el restablecimiento del equilibrio. El principio de placer señala la necesidad de obtener satisfacción por una inmediata descarga de energía. "Las energías sin límites depositadas en el *ello* son los recursos irracionales y libres de control de la vitalidad individual. El *ello* lleva al individuo a cometer las acciones más irresponsables, parecidas a las de un niño recién nacido" (72).

De acuerdo con lo que Freud plantea con respecto a las tendencias del ello, y partiendo de la premisa de que el hombre debe saber convivir en sociedad, nos podemos plantear la siguiente pregunta: ¿qué relación existe entre las pulsiones y la moral? Freud sostiene que, en sí, las pulsiones no son ni buenas ni malas; se les clasifica, a ellas y a sus exteriorizaciones, de acuerdo con la relación que mantengan con las necesidades y las exigencias de la comunidad humana. Todas las mociones que la sociedad califica como malas —por ejemplo, el egoísmo y la crueldad— se cuentan entre las pulsiones “primitivas”. Estas mociones primitivas tienen que pasar por un largo camino de desarrollo antes de que se les permita ponerse en práctica en el adulto. Las pulsiones tienen que ser inhibidas, guiadas hacia otras metas u objetos, o volverse sobre la persona propia, para que el individuo no entre en conflicto con la sociedad. Estos mecanismos trabajan en favor de la cultura pero en contra del bienestar personal. Las pulsiones son, por definición, egoístas, y si no podemos calificar a las pulsiones como “buenas” o “malas”, por lo tanto tampoco al egoísmo. Lo que si se puede juzgar, según Freud, es el hecho de que algo sea benéfico o perjudicial para la salud mental del individuo (entendiendo por salud mental la ausencia de neurosis), así como las repercusiones que cierta acción de un individuo puede tener sobre la comunidad. Por ejemplo, la vuelta de una pulsión sobre la persona propia, como sucede con la depresión, puede ser totalmente inocua para la sociedad, mientras que al individuo le produce un estado de enfermedad. En el ámbito de la sexualidad, la inhibición o sofocación pulsional, producida por una represión externa por parte de las instituciones, es la causa de diversos modos de contracción de neurosis.

Al proceso de guiar las pulsiones hacia otras metas (la creación de nuevos canales de descarga a partir de la energía acumulada), se le conoce como *desplazamiento*. El desplazamiento es posible gracias a la capacidad que tienen las fuerzas de variar sus direcciones y objetos, esto es, de sustituir sus satisfactores primarios y originales cuando estos no son asequibles, por otros que

sí lo son. Aunque se sustituyan los objetos, la fuente y la finalidad de las pulsiones siguen siendo las mismas. El desplazamiento recanaliza la energía original de los impulsos frustrados en nuevas pulsiones, direcciones y objetos para descargarla a través de vías indirectas. La elección de los objetos sustitutivos y las actividades subsecuentes se encuentra determinada por ciertos factores que contribuyen a encausar la energía hacia metas más "útiles" o aceptadas por la sociedad. La influencia del aprendizaje, el grado de semejanza entre el objeto original y sus sustituto, y la asequibilidad de éste último, son los principales determinantes de las direcciones de los desplazamientos. Gracias a este mecanismo adaptativo, es posible comprender cómo el individuo crea nuevas necesidades a partir de las pulsiones primarias, y diversifica su conducta hacia caminos que favorecen la preservación de la civilización. Es importante hacer notar que todo impulso, aunque sea producto de una cadena larga de desplazamientos, remite a alguna de las pulsiones primordiales.

Cuando la energía se canaliza hacia un objeto, se dice que éste se catectiza o energetiza. Entonces, el desarrollo de la diversificación y complejidad del comportamiento humano se explica a partir de la catectización de nuevos objetos y actividades en los que confluyen impulsos derivados de las pulsiones básicas coartadas en su fin. Un tipo de desplazamiento esencial para entender el fenómeno de la cultura es la *sublimación*, en la cual los diferentes canales de descarga (las vías, actividades y objetos secundarios) son considerados por la sociedad como formas elevadas de realización individual. Por medio de la sublimación, el individuo renuncia a los objetos primarios e invierte su energía en la realización de los valores culturales: el trabajo, las actividades intelectuales, el arte.

A pesar de todo esto, la pulsión reprimida nunca deja de aspirar a su satisfacción plena, que consistiría en la repetición de una vivencia primaria de satisfacción. Todas las formaciones sustitutivas y reactivas, así como todas las sublimaciones, son insuficientes para cancelar su tensión.

Eros y Tánatos

Inicialmente, Freud sólo hablaba de una pulsión de vida o *Eros*, dividida en pulsiones sexuales y de autoconservación. Más adelante pensó también en la existencia de una fuerza tendiente a la destrucción, a la cual denominó *Tánatos*. Entonces surgió una nueva concepción, en la que Freud planteó que la energía del ello estaba a disposición de dos fuerzas básicas: Eros y Tánatos.

Eros intenta aproximar y mantener unidas las porciones de sustancia viva. La pulsión sexual de objeto y la pulsión de autoconservación o del yo, son ambas funciones de Eros. La pulsión de muerte, denominada Tánatos, intenta la vuelta al estado inorgánico y el aniquilamiento de la vida; su objetivo es volver a la naturaleza inanimada. Esta pulsión se exterioriza como un impulso de destrucción, siendo su representante el sadismo. Eros y Tánatos están entrelazados: construcción y destrucción son inseparables. El proceso de la vida no puede quedar libre del instinto de muerte (73). "El impulso sexual produce tensión para un alivio placentero, la muerte procura a todos los procesos vitales un pacífico final" (74).

Se puede dar una mezcla o "des-mezcla" de las dos clases de pulsiones: la presencia de componentes sádicos en la pulsión sexual nos habla de una mezcla pulsional al servicio de un fin; y el sadismo autónomo, como perversión, es el modelo de una des-mezcla. Lo sano es la mezcla pulsional; la des-mezcla suele indicar patología.

La neurosis obsesiva es un ejemplo de des-mezcla de pulsiones donde resalta la pulsión de muerte. Toda regresión libidinal y toda neurosis indican des-mezcla o una mezcla no consumada; el progreso hacia la fase genital tiene por condición un suplemento de componentes eróticos.

La vida animica en general está gobernada por tres polaridades: las oposiciones entre sujeto y objeto, placer y displacer, activo y pasivo. Las tres polaridades entran en enlaces recíprocos.

En la etapa más temprana de la vida, el yo-sujeto coincide con lo placentero, y el mundo exterior con lo indiferente (y eventualmente, en cuanto fuente de estímulos, con lo displacentero). Esta es la etapa narcisista. En la siguiente etapa, que es la del objeto, placer y displacer significan relaciones del yo con el objeto. Amar es la relación del yo con sus fuentes de placer; el yo recoge en su interior los objetos ofrecidos en la medida en que son fuente de placer y los introyecta, y expelle de sí lo que es fuente de displacer (mecanismo de la proyección). El odio surge de la asociación del mundo exterior con el displacer.

El amor y el odio tienen orígenes distintos: el amor se deposita en objetos sexuales, no en los objetos que sirven para la conservación del yo (a estos se les necesita, no se les ama). Es decir, el amor está en relación con la pulsión sexual. En cambio, los modelos de la relación de odio no provienen de la vida sexual, sino de la lucha por la autoconservación. El odio brota de la repulsa que el yo narcisista opone en el comienzo al mundo exterior, al cual considera peligroso. Por lo tanto, el odio es más antiguo que el amor, y son sentimientos opuestos con respecto a la relación placer/displacer. Se podría pensar que la oposición vida/muerte es equivalente a la de amor/odio, pero no es así, puesto que las pulsiones eróticas y las de muerte corren en sentidos contrapuestos: en cambio, en el amor y el odio se da una ambivalencia en la que la energía se desplaza de un sentimiento a otro con facilidad.

El principio de constancia

La libido desplazable trabaja al servicio del principio de placer a fin de facilitar descargas; los caminos de la acción de descarga no importan con tal que haya descarga. El principio de placer se deriva del principio de constancia, el cual consiste, según Fechner, en una tendencia del organismo hacia la estabilidad. "Si la vida está gobernada por el principio de constancia, si está entonces destinada a ser un deslizarse hacia la muerte, son las exigencias del Eros, de las pulsiones sexuales, las que, como necesidades pulsionales, detienen la caída del nivel e introducen tensiones" (75).

Es importante tener en cuenta que lo inorgánico precede a lo vivo; en algún momento se suscitaron en la materia inanimada las propiedades de la vida. Lo inanimado o inerte se encuentra en un estado estable, no perturbado; la vida implica una tensión que el organismo tiende a buscar eliminar. En Más allá del principio de placer, Freud plantea la hipótesis de que todas las pulsiones orgánicas son conservadoras, es decir, quieren reproducir un estado anterior, se dirigen a la regresión. "Una pulsión sería un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica" (76). De este modo se entrama lo pulsional con lo que Freud denomina *compulsión de repetición*, que consiste en exteriorizaciones forzosas y subsecuentes de materiales reprimidos. Esta compulsión hace revivenciar situaciones sufridas en el pasado, lo cual tiene un carácter de necesario, a pesar de que el resultado no sea la obtención de placer. La compulsión de repetición -el "eterno retorno de lo igual"- se instaura *más allá del principio de placer*.

Freud llegó a estas nociones a raíz de ciertas observaciones clínicas; por ejemplo, se dio cuenta de que los juegos de los niños a veces no reflejan una búsqueda directa de placer. El objetivo inconsciente del niño al realizar ciertos

juegos es ponerse en un papel activo en una situación que vivió pasivamente en el pasado. Al repetir el evento displacentero en forma de juego, el niño adquiere un control sobre la situación, lo cual desemboca en una ganancia final de placer. Otro caso en el que Freud pudo observar una compulsión de repetición es el sueño de enfermos de neurosis traumática. Estos enfermos sufrieron cierto trauma en un pasado, y la evidencia de que no han resuelto su conflicto se encuentra en el hecho de que la situación traumática se repite continuamente en sus sueños. Este tipo de sueños no está al servicio del cumplimiento de deseo; más bien contribuye a otra tarea que debe resolverse antes de que el principio de placer pueda iniciar su imperio. Estos sueños buscan recuperar el dominio sobre el estímulo por medio de un desarrollo de angustia cuya omisión causó la neurosis traumática. Al igual que ciertos juegos de los niños, los sueños en la neurosis traumática obedecen al deseo de convocar lo olvidado y reprimido.

Entonces, la compulsión de repetición -que implica una tendencia a volver a un estado anterior- obedece a las pulsiones de muerte, de las cuales ya hablamos. Pero sabemos que no todas las pulsiones son de esta naturaleza; también existen las pulsiones de vida, que mediante la fusión de las células germinales, laboran en contra del fenecimiento de la sustancia viva y pretenden conquistarle su "inmortalidad potencial", puesto que dichas células son capaces de desarrollarse en un nuevo individuo. Como podemos ver, las pulsiones de vida se contraponen a las de muerte, interrumpen su vía y alargan el camino del organismo hacia el fin, intentando además generar nuevos individuos que inicien el mismo ciclo y que también tiendan a buscar la constancia, el alivio de las tensiones que la muerte proporciona. De acuerdo con Schopenhauer, la muerte es el "genuino resultado" y, en esa medida, el fin de la vida, mientras que la pulsión sexual es la encarnación de la voluntad de vivir. Sin embargo, aunque se pueda considerar a la muerte como el objetivo de la vida, la muerte no es propiedad de la sustancia viva (mientras que la reproducción sí lo es), es más bien -según Freud- un mecanismo de conveniencia para la Naturaleza, un

fenómeno de la adaptación a las condiciones vitales externas. La mortalidad de la sustancia viva es indispensable para mantener la vida en el planeta.

Podemos ver que, a pesar de los cambios que se fueron dando en las ideas de Freud, su teoría siempre fue dualista. Modificó su concepción de las pulsiones, pasando de una división entre pulsiones físicas y sexuales, a una nueva dicotomía: la oposición entre pulsión de vida y pulsión de muerte. Otros autores pensaban diferente; por ejemplo, Jung tenía una teoría monista, en la que la libido era la única fuerza pulsional.

Volviendo al tema del principio de constancia y la compulsión de repetición, surge la siguiente pregunta importante: ¿Los procesos pulsionales de repetición están vinculados con el principio de placer, o son dos cosas incompatibles? El principio de placer es una tendencia que está al servicio de una función: hacer que el aparato animico quede libre de excitación. Esta función participa de la aspiración de todo lo vivo a volver atrás, hasta el reposo del mundo inorgánico. Esto llevó a Freud a afirmar que el principio de placer parece estar directamente al servicio de las pulsiones de muerte (77).

Lo inconsciente

La diferenciación de lo psíquico en consciente e inconsciente es la premisa básica del psicoanálisis. La conciencia es la superficie del aparato animico, espacialmente es lo primero contando desde el mundo exterior. Son conscientes todas las percepciones de afuera (sensoriales) y de adentro (sensaciones y sentimientos).

Al empezar la vida del individuo, todo es inconsciente. El *ello* permanece totalmente inconsciente para siempre, pero bajo la presión del mundo exterior, una parte del material del ello se transforma en material preconscious, y emerge el *yo*. El *ello* no tiene relación directa con el mundo externo.

Todo lo reprimido es inconsciente; sin embargo, lo inconsciente y lo reprimido no son lo mismo. En términos descriptivos, lo inconsciente se divide en dos: lo latente, aunque susceptible de conciencia; y lo reprimido, no susceptible de conciencia. En el sentido dinámico sólo existe lo inconsciente reprimido; lo latente es preconscious.

La diferencia entre un pensamiento inconsciente y uno preconscious es que el primero consiste en un material que permanece no conocido, mientras que en el segundo existe una conexión con representaciones-palabra. Las representaciones-palabra son restos mnémicos, que una vez fueron percepciones, y que pueden devenir de nuevo conscientes.

El concepto de lo inconsciente es necesario para entender al ser humano, ya que los datos de la conciencia son escasos, incompletos y poco claros. Sin la idea de lo inconsciente no podríamos explicarnos ciertos actos psíquicos: actos fallidos, sueños, síntomas, etc. Sin embargo, la conciencia es necesaria para dar cuenta de lo inconsciente; conocemos el material inconsciente después de que ha experimentado una traducción a lo consciente.

Es notoria la influencia de Kant en la idea de que, como lo físico, tampoco lo psíquico es necesariamente en la realidad según se nos aparece. Únicamente tenemos acceso directo a la parte consciente de la psique, que constituye tan sólo "la punta del iceberg"; todo lo demás es inconsciente.

El núcleo de lo inconsciente consiste en agencias representantes de pulsión que quieren descargar su investidura, o sea, en mociones de deseo. En lo inconsciente hay movilidad de las intensidades de investidura; una representación puede entregar a otra todo el monto de su investidura (desplazamiento), o puede tomar sobre sí la investidura de muchas otras por medio de la condensación. Ambos mecanismos ocurren en los sueños.

Los procesos del sistema inconsciente son atemporales. No están ordenados con arreglo al tiempo, no se modifican por el transcurso de éste, ni tienen relación alguna con él. El sistema consciente es el que permite dar una

secuencia lógica y temporal a los sucesos de lo inconsciente, a través de la asociación libre del psicoanálisis. Lo inconsciente sustituye la realidad exterior por la psíquica, y se gobierna por el principio de placer, no por el de realidad. Lo inconsciente no sólo es atemporal e ilógico, también es amoral: ahí "todos somos igualmente culpables e inocentes" (78).

Para entender el concepto de *inconsciente* hay que explicar el fenómeno de la *represión*, cuya esencia consiste en rechazar algo de la conciencia y mantenerlo alejado de ella. La represión sólo perturba el vínculo con lo consciente, pero no impide a la agencia representante de pulsión seguir existiendo en lo inconsciente. La satisfacción de la pulsión sometida a la represión sería placentera, pero inconciliable con exigencias del yo, por lo tanto, produciría placer en un lugar y displacer en otro. La condición para la represión es que el motivo de displacer sea más fuerte que el placer de la posible satisfacción; sin embargo, cuando la tensión provocada por la insatisfacción de un impulso se hace insoportablemente grande -como en el caso del hambre- la represión no opera.

Existen dos clases de represión: la primera fase es la represión primordial, y consiste en que a la agencia representante psíquica de la pulsión se le deniega la admisión en lo consciente. A partir de ese momento la agencia representante en cuestión persiste inmutable y la pulsión sigue ligada a ella. La segunda fase es la represión propiamente dicha, que recae sobre retoños psíquicos de la agencia representante reprimida. A causa del vínculo con la agencia representante, tales representaciones (los retoños) experimentan el mismo destino que lo reprimido primordial. Lo reprimido primordial ejerce atracción sobre todo aquello con lo cual puede ponerse en conexión, es decir, el material no aceptado por la conciencia y por tanto repelido por ella. Estas dos fuerzas (atracción y repulsión) tienen que cooperar para que se dé la represión.

Los retoños psíquicos son representaciones desfiguradas, y a consecuencia de este distanciamiento con respecto al material original, pueden salvar la censura de lo consciente durante un análisis. Por eso se le pide al paciente que diga toda ocurrencia sin autocritica; a partir de las ocurrencias se restablece una traducción consciente de la agencia representante reprimida (todo lo que se dice tiene un vínculo, aunque sea lejano, con lo reprimido).

Lo reprimido también tiene acceso a la conciencia mediante síntomas, es decir, estos también son retoños de lo reprimido. Los síntomas son representaciones que sufrieron un distanciamiento y desfiguración, como les sucede a otros retoños.

El mantenimiento de una represión implica un dispendio continuo de fuerza, puesto que lo reprimido ejerce presión en dirección a lo consciente; pero ante esta presión se impone una contrapresión en sentido opuesto, debido a la tendencia al equilibrio. Por lo tanto, la cancelación de la represión implicaría un ahorro de energía.

Como ya se mencionó, la pulsión está compuesta de representación y afecto. Por otra parte, es importante subrayar que el propósito de la represión es evitar el displacer, por lo que el destino del monto de afecto de una agencia representante importa mucho más que el destino de la representación. Entonces, si una represión no consigue impedir que nazcan sensaciones de displacer o de angustia, ha fracasado, aunque halla alcanzado su meta en la representación. La base de las neurosis está en el mecanismo de la represión: el displacer es la sensación que predomina, sin importar lo que haya sucedido con las representaciones. Es común que la energía psíquica de las pulsiones se traspongan en angustia. La genuina tarea de la represión es la finiquitación del monto de afecto, pero las represiones exitosas no ocurren fácil ni comúnmente.

El yo y el principio de realidad

La conciencia depende del *yo*; éste gobierna los accesos a la motilidad, es decir, a la descarga de las excitaciones en el mundo exterior. El *yo* es aquella instancia anímica que ejerce un control sobre todos los procesos parciales, y de la que parte la represión, a raíz de la cual —como ya mencionamos— ciertas aspiraciones anímicas deben excluirse de la conciencia. El *yo* también se encarga de la resistencia (fuerza que mantiene a la represión), por lo tanto parte de éste es inconsciente. Es la parte del *ello* alterada por la influencia directa del mundo exterior; pero es una esencia-cuerpo, no sólo una esencia-superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie. Mientras que el *ello* se basa en la pulsión, el *yo* se basa en la percepción (interna y externa).

La percepción interna proporciona sensaciones de procesos que vienen de los estratos más profundos del aparato anímico (del *ello*), todos ellos de la serie de placer-displacer. Las sensaciones placenteras no implican esfuerzo alguno, a diferencia de las sensaciones de displacer, que esfuerzan a la alteración, a la descarga. El displacer implica una elevación de la investidura energética, y el placer una disminución de la misma. El *yo* se afana por reemplazar el principio de placer del *ello* por el principio de realidad, que viene del mundo externo y se encarga de imponer un retardo a la satisfacción pulsional, una demora en la descarga relajadora de tensión. El *ello* es el representante de las pasiones, mientras que el *yo* representa la razón y la prudencia. En un inicio, las motivaciones del individuo se rigen exclusivamente por el principio de placer; más adelante, el principio de realidad le indica que no todo está a su alcance o que a veces es conveniente esperar un rato antes de buscar una satisfacción. El niño debe aprender a vivir en la realidad exterior, que no siempre es agradable ni proveedora de recompensas, es un mundo más bien hostil. El principio de realidad impone al individuo la frustración, situación indispensable para lograr una verdadera adaptación al medio. Si antes todo era fácil, ahora deben vencerse

ciertos obstáculos para alcanzar la satisfacción deseada. Mediante la demora, el organismo se percató de que la satisfacción no es consecuencia necesaria del deseo y aprende a tolerar la tensión acumulada. El hecho de que el individuo se vuelva capaz de retardar su satisfacción pulsional es el factor desencadenante de ciertas transformaciones en el mundo intrapsíquico que hacen posible la conciencia de la realidad, la moralidad, el trabajo, y por lo tanto la cultura o civilización (que para Freud son sinónimos).

El yo, sede del principio de realidad, permite al individuo distinguir el mundo interno del externo, antes confundidos. El niño aprende a reconocer los objetos apropiados y a rechazar los inapropiados, a distinguir lo útil de lo inútil, lo que existe de lo que no existe. Su aparato motor se perfecciona, y lo que antes eran movimientos incoherentes pasan a ser acciones planeadas y propositivas. Se desarrolla la atención y el juicio, la capacidad de abstracción y la memoria, de tal forma que le sea posible predecir las relaciones de los elementos del mundo exterior para manipularlos según sus intereses. Una vez afinados los medios de manipulación, el individuo contrasta la naturaleza de sus necesidades con la estructura de la realidad para poder efectuar en ella las transformaciones adecuadas con el fin de obtener el placer postergado.

El ser humano siempre va a buscar el placer, ya sea directa o indirectamente, pero llega un momento en que, rodeado de un mundo amenazante, va a ser más importante buscar la seguridad. La satisfacción inmediata es desviada de sus fines y sustituida por una satisfacción retardada, pero segura. Aunque el individuo logre, al fin de cuentas, satisfacer su pulsión, una dosis de dolor y frustración le estará siempre reservada puesto que la realidad externa nunca estará adecuada totalmente a sus necesidades. Este hecho forma parte de la fundamentación del antagonismo eterno entre el hombre y la civilización (79).

El superyo

El carácter del *yo* contiene la historia de las elecciones de objeto: la elección temprana de un objeto produce una identificación con él, y una alteración del *yo* como consecuencia. Los efectos de las primeras identificaciones —que ocurren con la madre y el padre— son universales y duraderos, y participan en la génesis del *ideal del yo* y del *superyo*. La identidad masculina del niño y femenina de la niña se crean junto con el *ideal del yo*, mediante la resolución del Complejo de Edipo: en el caso del varón, la elección de la madre como objeto sexual y el deseo de eliminar al padre considerado un rival, constituyen el Complejo de Edipo, cuya disolución implica la renuncia a la madre y un refuerzo en la identificación con el padre. El hecho de que el padre le prohíba poseer a la madre, produce en el niño un temor a la castración, y esto es lo que lo conduce al cambio de postura. La masculinidad del niño experimenta una reafirmación por obra del sepultamiento del Complejo de Edipo. El caso de la niña al principio es igual que el del niño: su objeto de amor es la madre. Pero, en un segundo momento, se vuelve el padre su objeto y la madre su rival. El Edipo femenino se resuelve por medio de la renuncia al padre y la identificación con la madre.

El *ideal del yo* no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del ello, sino que también contiene una formación reactiva frente a ellas. Entonces *el ideal del yo* le indica al niño que tiene que ser como su padre, pero también le impone límites de la misma manera que el padre lo hacía: “no hagas esto, no es correcto.” Esta doble cara del *ideal del yo* deriva del hecho de que se formó como resultado de la represión del Complejo de Edipo. Siendo el padre el obstáculo para la realización de los deseos del Edipo, el *yo* infantil se fortaleció para esa operación represiva internalizando ese mismo obstáculo. Por lo tanto, el *superyo* (masculino) conservará el carácter del padre, y cuanto más intenso fue el Complejo de Edipo y más duramente se produjo su represión (por

el influjo de la autoridad), tanto más riguroso se volverá después el imperio del *superyo* como conciencia moral y como sentimiento inconsciente de culpa, sobre el *yo*.

El *superyo* es entonces resultado de dos factores biológicos de suma importancia: el desvalimiento y la dependencia del ser humano durante su prolongada infancia, y el hecho de su Complejo de Edipo. El *superyo* es la agencia representante de nuestro vínculo parental; el niño pequeño admira y teme a sus padres y más tarde los acoge en su interior. Aunque su formación sea desencadenada por causas biológicas, el *superyo* es también una creación cultural puesto que es resultado de la existencia de instituciones de autoridad.

El *ideal del yo* es lo más elevado de la psique en el sentido de nuestra escala de valoración. Los sentimientos sociales se basan en identificaciones con otros sobre el fundamento de un *ideal del yo* similar. La moral, la religión y el sentir social –que son los contenidos principales de lo “elevado” en el ser humano– han sido en el origen uno solo: el *ideal del yo*. Son cuestiones que se adquirieron filogenéticamente en el complejo paterno.

Como ya se mencionó, el *yo* es el representante del mundo exterior, de la realidad; el *superyo* se le enfrenta al *yo* como policía del mundo interno (el *superyo* es inconsciente). Por lo tanto los conflictos entre el *yo* y el *ideal* reflejarán la oposición entre lo real y lo psíquico; al comparar la realidad con lo que exige el *ideal del yo*, siempre habrá una sensación de déficit, puesto que el *ideal* es inalcanzable. Al respecto dice Freud: “Como formación sustitutiva de la añoranza del padre, (el *ideal del yo*) contiene el germen a partir del cual se formaron todas las religiones. El juicio acerca de la propia insuficiencia en la comparación del *yo* con su *ideal* da por resultado el sentir religioso de la humillación, que el creyente invoca en su añoranza” (80).

En el desarrollo del individuo, distintas autoridades (maestro, sacerdote, policía) van retomando el papel del padre: sus mandatos y prohibiciones permanecen vigentes en el *ideal del yo* y ejercen, como *conciencia moral*, la

censura moral. Se le llama *sentimiento de culpa* a la tensión entre las exigencias de la conciencia moral y las operaciones del *yo*, y se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo. A la angustia del *yo* frente al *superyo* se le denomina "angustia de la conciencia moral", y tiene su origen en la angustia de castración.

Uno se siente culpable cuando ha cometido algo considerado "malo". Sin embargo, no existe una capacidad original ni natural de discernir el bien del mal. Existe mas bien una influencia ajena destinada a establecer lo que debe considerarse como bueno y como malo. El motivo que tiene el hombre para subordinarse a esta influencia extraña puede hallarse -como se dijo antes- en su desamparo y en su prolongada dependencia, en el ámbito biológico primero, y sobre todo en el plano emocional, respecto a las figuras parentales. Dado que depende totalmente del adulto, el niño tiene que obedecerlo por un miedo a la pérdida de su amor. Cuando el individuo pierde el amor del prójimo, de quien depende, pierde con ello su protección frente a muchos peligros, y ante todo se expone al riesgo de que este prójimo, más poderoso que él, le demuestre su superioridad en forma de castigo. Así, pues, lo *malo* es originalmente aquello por lo cual uno es amenazado con la pérdida del amor, y se debe evitar cometerlo por temor a esta pérdida. A semejante estado Freud le llama "mala conciencia" o "angustia social".

En el adulto, el lugar del padre es ocupado por otras instancias de autoridad. Al respecto, Freud señala la existencia de un problema muy común: muchas personas adultas se pueden permitir hacer algún mal que les ofrezca ventajas, siempre que estén seguras de que la autoridad no las descubrirá, de modo que su temor se suele referir a la posibilidad de ser descubiertas.

Sólo se produce un cambio fundamental cuando la autoridad es internalizada al establecerse un *superyo*. Con ello, los fenómenos de la conciencia moral son elevados a un nuevo nivel, y sólo entonces se puede hablar de conciencia moral y de sentimiento de culpabilidad. En esta fase también deja de actuar el temor de ser descubierto y desaparece la diferencia entre hacer y

querer el mal, pues nada puede ocultarse ante el *superyo*, ni siquiera los pensamientos. El *superyo* conserva a lo largo de la vida su carácter de origen, proveniente del complejo paterno: la facultad de contraponerse al *yo* y dominarlo.

“Es el monumento recordatorio de la endebles y dependencia en el que el *yo* se encontró en el pasado, y mantiene su imperio aun sobre el *yo* maduro. Así como el niño estaba compelido a obedecer a sus progenitores, de la misma manera el *yo* se somete al imperativo categórico de su *superyo*” (81).

Vemos que el *superyo* se ha engendrado por una identificación con el arquetipo paterno: cualquier identificación de esta índole tiene el carácter de una desexualización o sublimación. A raíz de esta transposición se produce una desmezcla de pulsiones: tras la sublimación, el componente erótico ya no tiene la fuerza para ligar toda la destrucción aliada con él, y ésta entonces se libera como inclinación de agresión y destrucción. Sería de esta desmezcla de donde el ideal extrae toda la dureza y crueldad del deber-ser.

Se suele pensar que los sentimientos de culpa pertenecen al terreno de lo consciente; sin embargo, gran parte de estos sentimientos tienen que ser inconscientes, puesto que la génesis de la conciencia moral se enlaza de manera íntima con el Complejo de Edipo, que pertenece a lo inconsciente. Del hecho de que podemos tener sentimientos de culpa de los cuales no nos percatamos, parte la siguiente paradoja planteada por Freud: “el hombre normal no sólo es mucho más inmoral de lo que cree, sino mucho más moral de lo que se sabe” (82).

Freud halló con sorpresa que un incremento del sentimiento inconsciente de culpa puede convertir al ser humano en delincuente. Dicho sentimiento a veces no es la consecuencia, sino el motivo de un crimen; es como si el sujeto sintiera un alivio al poder enlazar ese sentimiento de culpa con algo real.

En estas cuestiones, el *superyo* da pruebas de su independencia del *yo* consciente y de sus estrechos vínculos con el *ello* inconsciente. La energía de investidura de los contenidos del *superyo* le es aportada por las fuentes del *ello*,

no por la percepción externa. El *superyo* se apodera del sadismo disponible en el *ello* y lo vuelca hacia el *yo*; es decir, en el *superyo* lo que gobierna es la pulsión de muerte, la cual intenta destruir al *yo*.

En el caso de la melancolía, por ejemplo, existe un *superyo* muy fuerte que puede lograr la aniquilación del *yo* (en un suicidio). En la neurosis obsesiva el *superyo* es también sumamente severo, pero la diferencia es que el obsesivo nunca llega a darse muerte. En este tipo de neurosis, una regresión a la organización pregenital provoca que los impulsos de amor se conviertan en impulsos de agresión hacia el objeto. La pulsión de destrucción se manifiesta como deseos de aniquilar al objeto, no al propio *yo*.

Las pulsiones de muerte se vuelcan hacia dentro del propio individuo cuando, por algún motivo, no pueden, o no se les permite, emerger en forma de agresión. El ser humano, mientras más limita su agresión hacia fuera, tanto más severo —y por ende más agresivo— se torna en su *ideal del yo*.

Otro hecho del terreno de la ética es que la frustración exterior intensifica enormemente el poderío de la conciencia en el *superyo*; cuando la desgracia golpea al hombre, éste hace examen de conciencia, reconoce sus fallas, eleva las exigencias de su conciencia moral y se castiga a sí mismo de alguna forma. Esta actitud se explica fácilmente remontándose a la fase infantil primitiva de conciencia que no se abandona del todo una vez introyectada la autoridad en el *superyo*, sino que subsiste junto a ésta. El destino es considerado como un sustituto de la instancia parental; si nos suceden cosas desagradables, significa que ya no somos amados por esta autoridad máxima, y amenazados por semejante pérdida de amor, volvemos a someternos al representante de los padres en el *superyo*. En la religión, es un dios el que juega el papel de padre, autoridad o *superyo*.

El psicoanálisis excluye de las anteriores consideraciones el caso que representa el sentimiento de culpabilidad emanado del remordimiento (el

remordimiento es un sentimiento de culpabilidad normal que surge después de haber cometido alguna falta, y precisamente a causa de ésta). Para que pueda haber remordimiento, tiene que existir una conciencia moral en el individuo, es decir, una disposición a sentirse culpable.

Sabemos que el *superyo* tiene un origen cultural (además de biológico), pero es importante hacer notar, también, que sin la existencia de esta instancia psíquica no podría subsistir la cultura, puesto que se necesita de un móvil interno que le indique a cada individuo lo que debe o no debe hacer, para que puedan funcionar las instituciones reguladoras de la conducta de la comunidad. Es decir, el *superyo* nutre constantemente a la cultura: no podría existir cultura sin *superyo*, pero éste no hubiera nacido de no ser por la cultura.

3.2 Cultura y moral

¿Qué es la cultura?

Para Freud, el término *cultura* designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones interpersonales. La cultura comprende todo el saber y el poder conquistados por el ser humano para llegar a dominar las fuerzas de la Naturaleza y extraer los bienes naturales con qué satisfacer las necesidades humanas, lo cual requiere de una adecuada distribución del trabajo y de los bienes entre los miembros de la comunidad (para evitar conflictos interpersonales).

Mediante la instauración del principio de realidad, el individuo aprende a tolerar una demora en la satisfacción pulsional. El carácter necesario de la

demora se explica en función de la escasez de objetos satisfactorios; el individuo debe invertir su energía en la producción y conservación de los objetos requeridos, porque éstos no se dan gratuitamente. La producción de objetos satisfactorios requiere una división organizada del trabajo y una eficacia imposible de lograr por un individuo aislado. Esto señala una característica importante del ser humano, que es su dependencia con respecto a los demás miembros de su especie. Esta dependencia obliga al hombre a organizarse en grupos y luego en sociedades, las cuales deben de brindar seguridad, protección y satisfacción a todos sus miembros.

Sin embargo, la vida en sociedad impone al individuo un importante sacrificio: la renuncia a sus pulsiones. Y aunque al ser humano le sea imposible existir en aislamiento, tampoco es fácil que acepte renunciar a su satisfacción individual, que implica, entre otras cosas, poder expresar su agresividad. La cultura tiene que ser defendida contra el egoísmo y la hostilidad de los individuos, y a esta defensa responden sus normas, organizaciones e instituciones. Freud afirma que la agresividad humana es el mayor obstáculo con que se tropieza la cultura. "Cada individuo es virtualmente un enemigo de la civilización" (83).

¿A qué recursos apela la cultura para coartar la agresión que le es antagónica? La vida humana en común sólo se hace posible cuando la comunidad adquiere más fuerza que el individuo. El poderío de la comunidad se enfrenta como "derecho" contra el poderío del individuo, que se tacha de "fuerza bruta". Esta sustitución de la fuerza individual por la de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura, según Freud. Su carácter esencial reside en que los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción, mientras que el individuo aislado no reconocería semejantes restricciones. Así, pues, el primer requisito cultural es el de la justicia, o sea, la seguridad de que el orden jurídico, una vez establecido, ya no será violado en favor de un individuo.

El resultado final es el establecimiento de un derecho al que todos hayan contribuido con el sacrificio de sus pulsiones.

Hay quienes afirman que nuestra llamada cultura es una de las causas más importantes de nuestro sufrimiento, y que podríamos ser mucho más felices si la abandonáramos para retornar a condiciones de vida más primitivas. De acuerdo con Freud, el ser humano cae en la neurosis porque no logra soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura. A partir de esto, Freud se pregunta si sería posible reconquistar la posibilidad de ser feliz atenuando las exigencias culturales.

Desde esta tesis de Freud, la evolución individual se nos presenta como el producto de la interferencia entre dos tendencias: la aspiración egoísta a la felicidad y el anhelo de fundirse con los demás en una comunidad. Desde un inicio, la evolución cultural se ha encargado de instituir restricciones a las tendencias humanas naturales, es decir, las pulsiones. El objetivo de establecer una unidad formada por individuos humanos está más presente que el de la satisfacción individual; de hecho, la cultura se crea a expensas de la felicidad del individuo. Por consiguiente, según Freud, el proceso evolutivo del individuo puede tener rasgos particulares que no se encuentren en el proceso cultural de la humanidad; el primero sólo coincide con el segundo en la medida en que tenga por meta la adaptación a la comunidad. "El individuo participa en el proceso evolutivo de la humanidad, recorriendo al mismo tiempo el camino de su propia vida" (84).

Así como deben combatirse en cada individuo las dos tendencias antagónicas –la de felicidad individual y la de unión humana–, también deben de enfrentarse ambos procesos evolutivos: el del individuo y el de la cultura.

Sin embargo, Freud afirma que cualquiera que sea el sentido que se dé al concepto de cultura, es innegable que todos los recursos con los cuales intentamos defendernos contra las amenazas físicas proceden precisamente de la cultura. Entonces podemos decir que la cultura nos provee de seguridad pero

coarta nuestra satisfacción pulsional. "Ya no buscamos la exaltación ni la embriaguez, sino la seguridad y la comodidad. Deseamos vivir como si la muerte ya no existiera, estamos apartados de la poesía" (85). Para Georges Bataille, la poesía, la oscuridad y la muerte son cosas semejantes en tanto que son "lo desconocido e incognoscible" por estar totalmente desligadas de la racionalidad.

De acuerdo con Freud, a pesar de que la sociedad occidental promueve la racionalidad, las pulsiones son más poderosas que los intereses racionales. Debido precisamente a la magnitud de dicha fuerza pulsional del ser humano, la cultura se ve obligada a realizar esfuerzos para poner barreras y límites. "En el animal, el placer está vinculado al gasto excesivo de energía —o de violencia—; en el hombre, a la transgresión de la ley que se opone a la violencia y le impone ciertas barreras" (86).

Así como un *superyo* individual, existe también un *superyo* cultural. Este último impone normas reguladoras de las relaciones entre los seres humanos, lo cual recibe el nombre de *ética*. El problema de la ética consiste en eliminar el mayor obstáculo con que tropieza la cultura: la tendencia constitucional de los hombres de agredirse mutuamente; de ahí lo interesante del precepto de: "amarás al prójimo como a ti mismo". Freud señala que el *superyo* cultural no se preocupa lo suficiente por la constitución psíquica del hombre, pues instituye un precepto y no se pregunta si al ser humano le será posible cumplirlo. Asume, más bien, que el *yo* goza de ilimitada autoridad sobre su *ello*, lo cual es incorrecto. El mandamiento "amarás al prójimo como a ti mismo" es el rechazo más intenso de la agresividad humana y constituye un excelente ejemplo de la actitud antipsicológica que adopta el *superyo* cultural. Es un mandamiento irrealizable y antinatural, que corresponde a lo que dicta la moral ascética. La cultura se despreocupa de todo esto, limitándose a decretar que, cuanto más difícil sea obedecer el precepto, más mérito tendrá su acatamiento. Pero quien en el actual estado de la cultura se ajuste a semejante regla, se colocará en situación

desventajosa frente a todos aquellos que la violen. De nada nos sirve aquí esta ética, fuera de que nos ofrece la satisfacción narcisista de poder considerarnos "mejores" que los demás (87).

Según Freud, para que la cultura pudiera nacer, fue necesaria una transmutación de pulsiones egoístas en pulsiones sociales. Esta reforma es obra de dos factores, uno interno y el otro externo, que operan en el mismo sentido:

El factor interno es la acción del erotismo, que convierte las pulsiones egoístas en sociales. El erotismo produce en el individuo un deseo de acercarse al otro, para lo cual tiene que salirse un poco de sí mismo; por medio de la relación de pareja, el individuo sacrifica sus intereses puramente personales y entra en socialización. Freud le llama "aptitud para la cultura" a la capacidad de un ser humano para reformar las pulsiones egoístas bajo la influencia del erotismo.

El factor externo es la influencia ejercida por la educación, portadora de las exigencias del medio cultural. Para integrarse a la cultura, el individuo tiene que renunciar a gran parte de su egoísmo.

A lo largo de la vida individual, se produce una transposición continua de compulsión externa a compulsión interna. Entonces, podemos decir que todas las compulsiones internas que adquirieron vigencia en el desarrollo del hombre fueron, en el origen, compulsiones externas.

Sin embargo, en nuestra cultura la educación siempre ha trabajado con recompensas y castigos; entonces, su efecto sobre el individuo puede ser superficial: aprende a conducirse hacia el "bien" únicamente por temor al castigo y no por un cambio en su interior. Es decir, las inclinaciones pulsionales del individuo pueden no haberse tomado "buenas", aunque su conducta lo aparente. En otras palabras, la cultura suele tener un efecto represor sobre las pulsiones, pero el hecho de que algo quede reprimido no significa que desaparezca. "La sociedad de cultura, que promueve la acción buena y no hace caso de su

fundamento pulsional, ha conseguido así obediencia para la cultura en un gran número de hombres que en eso no obedecen a su naturaleza. Alentada por ese éxito, se vio llevada a imprimir la máxima tensión posible a los requerimientos éticos, y forzó en sus miembros un distanciamiento todavía mayor respecto de su disposición pulsional" (88).

Freud afirma que quien no vive de acuerdo con sus inclinaciones pulsionales es un hipócrita, aunque no sea consciente de ese déficit consigo mismo. Según Freud, nuestra cultura está edificada sobre esa hipocresía y tendría que admitir profundas modificaciones en caso de que los individuos se propusieran vivir de acuerdo con la verdad psicológica. "Existen muchísimos más hipócritas de la cultura que hombres realmente cultos" (89). Pero este es un problema de difícil solución puesto que sería imposible vivir totalmente al arbitrio de nuestras pulsiones sin ir en contra de los intereses de la comunidad.

La dinámica de la civilización se explica, según Freud, a través de los procesos de represión, desplazamiento y sublimación, los cuales ya mencionamos antes.

La sublimación es un concepto fundamental para explicar la relación individuo-sociedad. La civilización marca la pauta de cuáles vías son adecuadas para descargar las pulsiones; promueve actividades socialmente útiles y las instituye como programas de acción, vigilando su realización a través de sistemas complejos de control que operan a diferentes niveles (intrapíquico, familiar, laboral, moral, jurídico, religioso). El mecanismo de sublimación dirigido a actividades productivas es el trabajo, indispensable para que la sociedad se sostenga. Freud sostiene que en cualquier forma de trabajo hay manifestaciones sublimadas de las dos pulsiones básicas (Eros y Tánatos), cada una conectada con la actividad concreta a través de una cadena de fuerzas derivadas.

La sublimación es una de las principales fuentes de obtención indirecta de placer, fenómeno alternativo a la frustración total por la demora impuesta. Sin

embargo, la satisfacción lograda a través de la sublimación nunca es completa; las fuerzas y deseos primitivos siguen habitando el inconsciente, lo cual es una amenaza constante contra la civilización. La sociedad, entonces, debe mantener una estrecha vigilancia sobre cada individuo con el fin de protegerse de aquellos impulsos primitivos. Se han creado una serie de instituciones y mecanismos de control con el propósito de mantener la represión de los impulsos básicos y canalizar su energía a través de la sublimación. Dichas instituciones son figuras de autoridad que imponen normas para regular la conducta de los individuos, velando por los intereses del principio de realidad, tan importantes para el funcionamiento de la sociedad. Para poder adaptarse a la comunidad y gozar de los beneficios que ésta provee, el individuo se somete a las instituciones que él mismo creó.

La familia es la primera instancia de autoridad con la que se enfrenta el individuo. A través de distintos medios educativos (generalmente basados en el premio y el castigo), los padres inician al hijo en el aprendizaje de las normas morales de la sociedad. Eventualmente el niño introyecta las reglas y normas, volviéndose capaz de controlar su propia conducta. Las instituciones tienen sobre el adulto la misma función que tuvieron los progenitores sobre el niño, puesto que la presencia del *superyo* no es suficiente para que el individuo se comporte siempre de manera adecuada dentro de la sociedad. Según Freud, el ser humano no ha logrado superar su estructura infantil; siempre dependerá de alguna figura de autoridad. Y si el individuo aislado tiende a ser irresponsable y dependiente, la masa lo es aún más.

Freud afirma que el dominio de la masa por una minoría es imprescindible, pues "las masas son perezosas e ignorantes", y no reprimen sus pulsiones. Únicamente la influencia de individuos ejemplares a los que reconocen como autoridad puede mover a las masas a aceptar los esfuerzos y privaciones necesarios para que perdure la cultura. Pero para que esto funcione,

es necesario que halla cierta coerción, debido a dos razones: la falta de amor al trabajo y la ineficacia de los argumentos contra las pasiones.

El trabajo casi nunca es gratificante por sí mismo, debido a que no es una fuente directa de placer; más bien es un medio (a menudo difícil o molesto) para poder obtener los objetos indispensables para sobrevivir. Como ya mencionamos, las sublimaciones nunca serán suficientes para que el individuo sea feliz. Y por otro lado, las pasiones, al no tener relación alguna con la conciencia ni con la razón, son imposibles de modificar por la vía de los argumentos.

Sin embargo, la necesidad de la coerción se debe también en gran parte a que las instituciones culturales son defectuosas: no influyen sobre el individuo desde la infancia en un sentido positivo, más bien lo vuelven defensivo y reactivo, debido a los métodos autoritarios, agresivos, y a menudo injustos. "La civilización es algo que fue impuesto a una mayoría contraria a ella por una minoría que supo apoderarse de los medios de poder y coerción" (90). Freud afirma que estos problemas no son inherentes a la esencia misma de la cultura, sino que responden a las imperfecciones de las formas de cultura desarrolladas hasta ahora. Entonces plantea la necesidad de una transformación cultural para que la que las instituciones, sin perder su autoridad, no limiten tanto la felicidad individual.

Además, según Freud, la sociedad occidental está construida sobre una base de injusticia, puesto que la satisfacción de unos tiene como premisa la opresión de otros. Generalmente es una minoría la que se apodera de los medios de poder, a costa de la mayoría. Entonces: "... es comprensible que los oprimidos desarrollen una intensa hostilidad contra la civilización que ellos mismos sostienen con su trabajo, pero de cuyos bienes no participan sino muy poco". No puede esperarse por parte de los oprimidos una asimilación de las prohibiciones culturales, ni debe sorprendernos que sean agresivos contra una sociedad que los agrede, y esto es parte fundamental del conflicto entre el individuo y la

civilización. A esto Freud agrega: "No hace falta decir que una cultura que deja insatisfecho a un núcleo tan considerable de sus partícipes y los incita a la rebelión no puede durar mucho tiempo, ni tampoco lo merece" (91).

La religión

Al igual que todas las demás conquistas de la cultura, las representaciones religiosas nacen de la necesidad humana de defenderse contra la prepotencia de la Naturaleza, además del impulso a corregir las imperfecciones de la civilización. A los preceptos culturales se les atribuyó un origen divino, situándolos por encima de la sociedad humana. Dios vela por el cumplimiento de dichos preceptos, tan mal seguidos por los seres humanos, y así, de culturales se convierten en divinos.

El origen psicológico de los preceptos divinos es la indefensión humana, la cual proviene de la infancia, cuando el individuo necesita de una protección paternal. La indefensión se hace tolerable con la creencia en un Dios-Padre: Dios es una autoridad que impone normas y restricciones, que dicta lo que se debe hacer y lo que no. Esta inteligencia superior lo conduce todo hacia el bien; es una instancia justiciera que guarda las leyes morales que rigen a la civilización. Todo lo bueno encuentra su recompensa, y todo lo malo, su castigo, en el "más allá". La vida de ultratumba trae consigo toda la perfección que aquí nunca hubo. "La institución de un orden moral universal asegura la victoria final de la Justicia, tan vulnerada dentro de la civilización humana, y la prolongación de la existencia terrenal por una vida futura amplía infinitamente los límites temporales y espaciales en los que han de cumplirse los deseos" (92).

Freud afirma que la creencia en Dios es una ilusión (*ilusión* es una creencia engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad). Este deseo que el individuo quiere satisfacer es

un deseo infantil; y según Freud, no existe ninguna necesidad infantil tan poderosa como la del amparo paterno. La necesidad religiosa deriva de la nostalgia por el padre, que el desamparo infantil suscita. Este sentimiento nacido en la infancia es reanimado constantemente por la angustia ante la omnipotencia del destino. Al igual que hacia el padre, existe una ambivalencia de sentimientos hacia Dios: ambos inspiran miedo, pero al mismo tiempo cariño y admiración. Se les teme pero se confía en su protección.

Como ya comentamos, la gran masa "inculta y explotada" tiene toda clase de motivos para ser hostil a la civilización. Entonces, se les intenta mantener apaciguados por medio de su creencia en un dios temible. El individuo evitará cometer actos agresivos por miedo a ser desaprobado o castigado por la divinidad omnipotente, de la misma manera en que temía la reprobación del padre durante la infancia.

Sin embargo, según Freud, en realidad no son necesarios los preceptos religiosos para evitar ciertas conductas humanas; la existencia de normas culturales es suficiente: "La inseguridad que amenazaba por igual la vida de todos los hombres acabó por unirlos en una sociedad que prohibió al individuo atentar contra sus semejantes" (93). Freud dice que es innecesaria la creencia en un ser supremo que dicte lo que se debe de hacer y lo que no. "Hemos atribuido a Dios nuestras propias voluntades", y ante eso Freud dice que "sería muy conveniente dejar a Dios en sus divinos cielos y reconocer honradamente el origen puramente humano de los preceptos e instituciones de la civilización" (94).

Freud sostiene que el hombre no puede evolucionar hasta la cultura sin pasar por la neurosis, puesto que la cultura implica represión, y la represión es el mecanismo que subyace a la neurosis. Añade que a la colectividad le pasó como al niño: en sus tiempos de ignorancia y debilidad tuvo que llevar a cabo la renuncia a las pulsiones, indispensable para la vida social (proceso análogo al de la represión individual). Entonces, haciendo la analogía entre los procesos

individuales y los colectivos. Freud dice que la religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana (puesto que la religión impone restricciones de tipo obsesivo), y lo mismo que la del niño, provendría del Complejo de Edipo, de la relación con el padre. Por lo tanto, según Freud, el abandono de la religión sólo podrá darse hasta que la colectividad "madure".

Origen de la moral y la religión: el complejo paterno

De acuerdo con Freud, si nos vamos muy atrás en la historia de la humanidad, el origen de los sistemas penales y de las religiones se remonta al *tabú*. El concepto del tabú se refiere al carácter sagrado de personas o cosas, a la restricción que resulta de dicho carácter, y a la impureza producto de violar la prohibición. La meta del tabú es proteger a los miembros de la comunidad de diferentes situaciones y peligros (provenientes de las demás personas, la Naturaleza, fuerzas mágicas, etc.). Las restricciones de tabú no son lo mismo que las prohibiciones religiosas, puesto que no tienen que ver con el mandato de un dios, sino que prohíben desde ellas mismas. El tabú es más antiguo que los dioses y se remonta a las épocas anteriores a cualquier religión; es el código legal no escrito más antiguo de la humanidad, según Wundt.

El tabú constituye, entonces, la serie de limitaciones a que los pueblos primitivos se sometían, convencidos de que una violación a la prohibición se castigaría sola con la máxima severidad. Según Freud, las prohibiciones a que nosotros obedecemos en la actualidad, estatuidas por la moral y las costumbres, posiblemente tengan un parentesco esencial con ese tabú primitivo. En el origen de nuestro "imperativo categórico" tal vez podemos encontrar al tabú. Al implicar una amenaza de castigo, el tabú está ligado con el temor, sensación que produce una ambivalencia de sentimientos frente al objeto-tabú: inspira veneración (o amor) y aborrecimiento al mismo tiempo.

Freud sostiene que sólo es necesario prohibir aquello que se desea hacer; por lo tanto, en el fundamento del tabú existe un fuerte anhelo inconsciente. Este deseo detrás del tabú produce en el individuo una tentación de violar la prohibición (el tabú incita a la transgresión). Entonces, además de inspirar amor y odio al mismo tiempo, el tabú despierta el conflicto de ambivalencia entre temer y desear. Inconscientemente, el individuo quisiera violar las prohibiciones-tabú, pero al mismo tiempo teme hacerlo; tiene miedo precisamente porque le gustaría, es decir, les teme a sus propias inclinaciones inconscientes.

En estos pueblos primitivos de los que habla Freud (principalmente australianos), la violación del tabú se expiaba mediante una renuncia (penitencias, ciertas abstenciones, etc.), lo cual demuestra, según Freud, que en la base de la obediencia al tabú hay una renuncia. La prohibición del tabú tuvo que haber sido impuesta en un inicio desde fuera, pero posteriormente el tabú fue asimilado completamente por los individuos, de tal manera que el origen quedó lejano y desconocido para todos. Lo que continuó imperando fue la fuerza de la prohibición, y el miedo al castigo en caso de violarla.

En épocas posteriores, las prohibiciones impuestas por la civilización continuaron teniendo un carácter muy similar al del tabú; los mecanismos de control por parte de las autoridades siempre han conllevado una agresión en contra del individuo. Para instaurar restricciones a los impulsos humanos naturales, se ha utilizado la vía de la coerción y la represión, lo cual ha generado un *superyo* individual también muy severo. Por esto, la situación del *temor al castigo* ha sido una constante muy fuerte a lo largo de la historia de la humanidad, con un posible origen en la época primitiva del tabú.

Del psicoanálisis individual, Freud infiere sobre ciertos aspectos de la psicología de los pueblos, llegando así a la hipótesis de que la génesis del tabú pudo haber sido muy similar a lo que ahora se sabe sobre el origen de la neurosis en los individuos. La neurosis también se basa en tendencias ambivalentes, en

las que el deseo es inconsciente (debido a que se reprime) y la prohibición es consciente.

Según Freud, en el tabú podemos encontrar la naturaleza y génesis de la conciencia moral. La conciencia moral implica una desestimación de ciertas mociónes de deseo existentes en nosotros. Dicha desestimación no necesita invocar ninguna otra cosa, pues está cierta de sí misma, al igual que el tabú. La conciencia de culpa es la percepción del juicio adverso interior sobre aquellos actos mediante los cuales hemos consumado determinadas mociónes de deseo, y la conciencia moral hace que el individuo registre dentro de sí la justificación de ese juicio adverso y la reprobación de la acción consumada. La conducta de los salvajes hacia el tabú es un mandamiento de la conciencia moral, y "su violación origina un horrorizado sentimiento de culpa, tan evidente en sí mismo como es desconocido su origen" (95).

En lugar de instituciones religiosas y sociales, los australianos primitivos tenían el sistema del *totemismo*. Las tribus australianas se dividían en clanes, cada uno de los cuales llevaba el nombre de su tótem. El tótem era un animal que mantenía un vínculo particular con la estirpe entera: era en primer lugar el antepasado de la estirpe, pero además era su espíritu guardián que le enviaba oráculos. Los miembros del clan totémico tenían la obligación sagrada de no matar a su tótem y de abstenerse de su carne. Las restricciones con respecto al tótem tenían el carácter de tabú, y por ello, cualquier violación se castigaba por sí sola. La pertenencia al tótem era la base de todas las obligaciones sociales del australiano: por una parte, prevalecía sobre la condición de ser integrante de una misma tribu y, por la otra, relegaba a un segundo plano el parentesco de sangre (96).

Las prohibiciones-tabú más antiguas e importantes son las dos leyes fundamentales del totemismo: no matar al animal totémico y evitar el comercio sexual con los miembros de sexo contrario del clan totémico. Por lo tanto, según Freud, esas debieron ser las apetencias más antiguas e intensas de los seres

humanos, consideradas agresiones en contra de la comunidad existente. Dichas apetencias constituyen, desde el punto de vista del psicoanálisis, el punto nodal del deseo infantil y núcleo de las neurosis.

De acuerdo con la teoría freudiana, todo ser humano, por naturaleza, tiene tendencias al incesto. Pero estos deseos incestuosos caen bajo la represión y se vuelven inconscientes. El Complejo de Edipo, origen de la conciencia moral, es un fenómeno universal y de mucha utilidad para entender la psicología de los pueblos, y por tanto, el surgimiento de la cultura y de la socialización. Los grupos primitivos de los que habla Freud mostraban "un grado insólitamente alto de horror al incesto", lo cual indica que tenían un gran temor a sus propios impulsos incestuosos.

El psicoanálisis le reveló a Freud que el animal totémico era el sustituto del padre: por eso estaba prohibido matarlo, y si se le mataba, se le tenía que llorar. En esto se mostraba la actitud ambivalente de sentimientos que caracteriza al complejo paterno hoy en el niño; de acuerdo con el Psicoanálisis, el niño varón quiere y odia a su padre al mismo tiempo, lo respeta y le teme.

Para esclarecer el fenómeno de la relación con el padre en la psicología de los pueblos, Freud se remonta a una idea de Darwin sobre la "horda primordial" (antes que el totemismo). Dicha horda vivía bajo la autoridad de un padre agresivo, violento, celoso, que se reservaba todas las mujeres para sí y expulsaba a los hijos varones cuando crecían.

Por otro lado, con respecto al totemismo, Freud habla de un hecho muy importante; cierta ceremonia que se llevaba a cabo a manera de fiesta o celebración: el "banquete totémico", que consistía en comerse al animal totémico entre todos los miembros del clan. Consumada la muerte, el animal era lamentado y llorado, por miedo a represalias (se le lloraba para sacarse de encima la responsabilidad por su muerte). Posterior al duelo seguía un júbilo festivo por la libertad lograda; la muerte del tótem significaba para el grupo

poner un fin a las restricciones, poder exteriorizar las pulsiones y dar paso a la satisfacción anhelada.

Entonces, uniendo la hipótesis darwiniana con la del banquete totémico, Freud llega a la siguiente conjetura: un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, poniendo así fin a la horda paterna. En el acto de la devoración, consumaban la identificación con él; cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza, pues pretendían llegar a ocupar su lugar. Lo odiaban por ser un obstáculo para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban. Después de matarlo surge el arrepentimiento y la conciencia de culpa: muerto se vuelve más fuerte y hostil de lo que fuera en vida. Lo que antes él había impedido con su existencia, ahora los miembros del clan se lo prohíben a ellos mismos (por el sentimiento de culpa). Para compensar la falta cometida, declaran prohibida la muerte del sustituto paterno, el tótem, y renuncian a lo que habían logrado denegándose las mujeres liberadas.

Así, a partir de la conciencia de culpa del hijo varón, se crean los dos tabúes fundamentales del totemismo, con los cuales -según Freud- comenzó la eticidad de los seres humanos: la prohibición del parricidio y del incesto.

Prohibir el incesto era algo práctico, pues el deseo sexual produce rivalidad entre los hombres por las mujeres, y en una lucha de todos contra todos se hubiera ido a pique la nueva organización. Ya no había quien pudiera asumir el papel de autoridad y control que tenía el padre; por eso a los hermanos, para poder vivir juntos, no les quedó otra alternativa que erigir ellos mismos esta prohibición.

La prohibición del parricidio nos muestra la dinámica de la relación que estos primitivos tenían con la figura del padre. El sistema totemista era como un contrato con el padre, en el cual este último prometía todo lo que la fantasía infantil puede esperar de él: amparo, providencia e indulgencia, a cambio de lo cual uno se obligaba a honrar su vida, a no repetir en él la hazaña en virtud de la cual había muerto el padre verdadero. Esto es, de acuerdo con Freud, un primer

ensayo de religión. El mandamiento religioso de "no matarás" tiene su origen en la prohibición del parricidio, según Freud.

La ambivalencia adherida al complejo paterno se continúa en el totemismo y en las religiones en general. La parte de amor hacia el padre se traduce en un arrepentimiento por haberlo eliminado, y como consecuencia, surge un deseo de reconciliarse con él. "La religión totemista había surgido de la conciencia de culpa de los hijos varones como un intento de calmar ese sentimiento y apaciguar al padre ultrajado mediante la obediencia de efecto retardado" (97).

La exploración psicoanalítica del hombre individual conduce a Freud a afirmar que, en cada quién, Dios tiene por modelo al padre. "Dios en el fondo no es más que un padre enaltecido" (98). La situación creada por el parricidio en el curso del tiempo produjo un aumento en la añoranza del padre; cede el enojo contra él y crece el sentimiento contrario. Entonces nace un ideal: la plenitud de poder del padre primordial (el que fue combatido). El antiguo ideal del padre se reanima en la creación de dioses. Freud sostiene que el hecho de convertir al padre en Dios es un intento de expiación de la culpa, mucho más serio que antes el contrato con el tótem. Como sustitutos paternos primero figuró el tótem, luego Dios. Al quedar atrás el totemismo, Dios supera la parte animal de su ser, y se eleva tan alto sobre los hombres que ahora su autoridad es máxima y sólo se puede tratar con él por mediación del sacerdote.

En el Cristianismo, para calmar la conciencia de culpa, Cristo sacrificó su propia vida, redimiendo así a la banda de hermanos del pecado original. Según Freud, de acuerdo con la lógica que hemos seguido, el pecado original tuvo que haber sido un asesinato. Y si ese sacrificio de la propia vida produjo la reconciliación con Dios-Padre, el crimen así expiado no pudo haber sido otro que el parricidio. En la muerte sacrificial de un hijo, el Cristianismo halló la más generosa expiación de la culpa (99). Es notoria la coexistencia de los dos factores pulsionantes (la conciencia de culpa y el desafío a la autoridad) en el

hecho de que, por medio del sacrificio propio, el hijo devenga un dios en el lugar del padre, cumpliendo así el afán que siempre tuvo: suplantar al padre.

A partir de todo lo anterior, Freud llega a la conclusión de que, al igual que en el individuo, los problemas de la vida anímica de los pueblos parten de un punto concreto: la relación con el padre. En la raíz de las distintas formaciones culturales se puede encontrar la ambivalencia de sentimientos característica del complejo paterno. Actualmente, los sentimientos sociales fraternos sobre los cuales descansa la subversión tienen su origen en las mismas tendencias que dieron lugar al parricidio: los conflictos con la autoridad. La autoridad, al ser hostil y agresiva contra los individuos, genera una aversión (agresiva también) hacia ella, y este es un círculo vicioso de difícil solución.

Freud supone que la conciencia de culpa por un acto agresivo (el parricidio) persistió a lo largo de muchos siglos. Si no fuera por la existencia de una psique de masas, de una continuidad en la vida de sentimientos de los seres humanos a través de las generaciones, la psicología de los pueblos no podría existir, ni tampoco ningún progreso ni desarrollo, según Freud. A pesar de que existe el fenómeno de la represión, ninguna generación es capaz de ocultar a la que le sigue sus procesos anímicos de mayor sustantividad (se expresan aunque sea de manera desfigurada).

La pulsión de muerte, constitutiva del ser humano, ha estado presente—de manera inconsciente— a lo largo de todos los tiempos. Dicha pulsión es fuente de agresividad, tanto en los individuos, como por parte de las instituciones de autoridad (en todos los niveles, empezando por el padre). Y el hecho de que se aloje en lo inconsciente, no vuelve menor ni menos presente la fuerza de Tánatos.

CAPÍTULO 4

Nietzsche y Freud

4.1 La naturaleza humana

Nietzsche y Freud, ambos irracionistas, conciben al hombre como un ser pulsional, regido en gran parte por la búsqueda de placer. Las emociones, las pasiones, los impulsos, las sensaciones, gobiernan nuestra vida más que la razón. Esta última es tan sólo una construcción posterior; lo más originario, según Nietzsche, es el mundo natural dionisiaco, un mundo en el que lo humano y lo animal coinciden.

Ambos autores cuestionan la definición de ser humano como ser consciente; sostienen que la conciencia constituye solamente la parte más superficial de nuestro aparato psíquico (es la región del yo afectada por el mundo exterior). La conciencia, que es tardía, superflua, débil, y meramente accidental frente a los imperativos de la vida (100), está determinada por algo más profundo y complejo: *lo inconsciente*. Desde lo inconsciente se determina lo que somos; lo inconsciente es causa y la conciencia es efecto o síntoma, por ello la conciencia nos puede engañar muy fácilmente. Si existiera una verdad, ésta se encontraría en lo inconsciente.

Freud basa su idea de *inconsciente* en el mecanismo de la represión, que consiste en rechazar algo de la conciencia y mantenerlo alejado de ella. El material reprimido se vuelve inaccesible, pero no por ello deja de ejercer presión para salir, ni de producir efectos importantes sobre el comportamiento del individuo.

Lo inconsciente es lo más poderoso, lo más fuerte, lo más espontáneo, y por eso, aunque se encuentre lejos de la superficie, siempre emerge de alguna u

otra manera. Es imposible eliminar las fuerzas inconscientes, y esta es la causa de que el individuo no pueda tener un verdadero control sobre sus acciones. Dado que su comportamiento no es libre ni consciente, el ser humano no puede ser considerado culpable, como postula la moral judeocristiana. Nietzsche defiende la idea de la inocencia del ser.

La conciencia es el lado pequeño de la psique, puesto que es tan sólo un efecto, una reacción a algo más; es tan débil como lo son sus productos, sus instituciones y sus valores (101). Nietzsche afirma que la conciencia está llena de funciones reactivas, siendo la moral una de ellas. Para Nietzsche, la moral no es espontánea, no nace en forma de acción sino de respuesta generada por el resentimiento. Freud y Nietzsche concuerdan en la idea de que en el mundo natural no existe la moral, ésta es tan sólo una interpretación arbitraria de la realidad. Sin embargo, mientras que para Nietzsche la moral es consciente, para Freud es en gran parte inconsciente, ya que proviene del *superyo*. Según Freud, la moral nace de la cultura y posteriormente se aloja en el interior de la psique de cada individuo.

Para Nietzsche, la moral es un "no" a la vida, puesto que es un rechazo a todo lo activo, afirmativo, creativo, pulsional. Así como la razón, la moral no es originaria, sino derivada. Lo primero es el "sí", la afirmación, la fuerza expansiva de la vida y la incorporación de los contrarios, como sostenía Heráclito. Lo originario es la acción, el libre crecimiento e imposición de la fuerza vital, de la voluntad de poder, que avanza arrasando con todo lo débil, de la misma manera en que avanza y avasalla cualquier fenómeno de fuerza natural. En esta situación originaria natural no hay "maldad" ni nada que sea en sí condenable ni culpable. La naturaleza es inocente, al igual que el ser y el devenir.

La significación pulsional de la moral es muy similar en Nietzsche y Freud: ambos consideran que la ley moral trabaja en contra de la pulsión. En Freud, el *superyo* es un "no" moral que censura y castiga; es un mal que condena

al mal. En Nietzsche, el "no" moral (el del resentimiento) inaugura y justifica el mal mientras lo niega. Para ambos autores, la moral toma su fuerza de lo mismo que rechaza; es decir, se encarga de coartar las pulsiones, tomando su fuerza de las pulsiones mismas (la energía del *superyo* proviene del *ello*). La crueldad de la moral proviene de la pulsión de muerte, pero la moral en sí no es una pulsión, es un invento de la razón.

Nietzsche quiere recuperar el inocente "sí" del niño: volver a la afirmación originaria, a la reconciliación con la vida y sus instintos, a un mundo "más allá del bien y del mal". En Freud, en cambio, no hay solución radical. No cabe la reconciliación cabal con la vida pulsional, porque si ésta se deja en total libertad se puede autoaniquilar (102). Para Nietzsche, cualquier posible salida de la patología moral coarta la vida, pues tiene que fundarse en la renuncia, en la negación del deseo y del placer.

Podemos encontrar una diferencia importante entre Nietzsche y Freud con respecto a su idea sobre la tendencia de la vida. Para Nietzsche, la vida es fuerza, expansión, crecimiento, ímpetu, voluntad de poder, y con ello, voluntad de futuro. Para Freud, por el contrario, la naturaleza es inercia, repetición, regresión, predominio del pasado, pulsión de muerte: tendencia al reposo, reabsorción en lo inorgánico. Concibe la vida como perturbación de la naturaleza inorgánica. De acuerdo con Freud, el ingreso del hombre a la sociedad, a la cultura, a la moralidad, tiene como condición necesaria romper el vínculo con la madre, sepultar el complejo de Edipo. Y el deseo primordial en todo individuo siempre será retomar a la fusión con la madre; es decir, es un anhelo por el pasado.

La pulsión de muerte provoca una *compulsión de repetición*, la cual consiste en revivenciar una y otra vez cierta situación pasada; es decir, es una tendencia a volver a un estado anterior. Esta compulsión ocurre de manera inevitable, al igual que el *eterno retorno* del que habla Nietzsche: "retornar es el ser del devenir", todo lo significativo está destinado a regresar. El eterno retorno

es lo que eleva la voluntad de poder a su máxima intensidad, ya que provoca que la voluntad *quiera* de manera total, ilimitada, infinita. La diferencia entre la compulsión de repetición y el eterno retorno es que la primera se refiere al hecho de que un pasado doloroso se repita de manera compulsiva, con la finalidad de sanar una herida; en cambio, el eterno retorno es algo propio de las fuerzas activas y las voluntades fuertes, y ocurre con situaciones presentes: lo que tiene fuerza en el presente se tiende a repetir.

Según Freud y Nietzsche, el ser humano es agresivo por naturaleza. Sin embargo, Freud explica la agresividad en términos de pulsión de muerte (tendencia a destruir el objeto), mientras que para Nietzsche la agresividad es un atributo de las fuerzas activas y de la voluntad de poder afirmativa. Desde el punto de vista de Nietzsche, lo activo es lo agresivo, tender al poder, apoderarse, subyugar, dominar. La voluntad de poder es la que provoca que una fuerza domine sobre otra. Según Nietzsche, no todos los seres humanos expresan la agresividad de la misma manera: la agresividad del fuerte es creativa y afirmativa (destruye, pero para innovar), en tanto que la del débil es puramente destructiva. La crueldad del débil es la más peligrosa, puesto que nace de la impotencia y por tanto está cargada de odio y rencor.

Para Freud, la agresividad, la crueldad, el dominio del hombre por el hombre, son expresiones pulsionales de la fuerza contraria a la vida: la pulsión de muerte. La agresividad expresa la fuerza de Tánatos, que la cultura, ayudándose de las pulsiones de Eros, tiene que superar para poder subsistir. Freud describe y analiza la agresividad como algo general, inherente a todos los seres humanos. De acuerdo con su concepción, todos somos ontológicamente iguales, pues todos somos seres pulsionales: nadie nace con conciencia, represiones, moral, culpa, ni resentimiento; todo esto surge a partir de la interacción con la sociedad. Al principio el *ello* lo es todo. Las diferencias

jerárquicas entre grupos humanos no son una cuestión de origen, sino más bien un problema de causa social.

En cambio, Nietzsche sí plantea una diferencia básica entre los hombres: unos son de naturaleza más fuerte que otros; unos son superiores, mientras que los demás son débiles e inferiores. Desde este punto de vista, aunque el ser inferior adquiera fuerza, ésta no dejará de ser reactiva. El débil jamás podrá aspirar a ser fuerte.

4.2 El origen de la moral

Como ya se mencionó, Nietzsche y Freud concuerdan en la idea de que los juicios morales no forman parte de la Naturaleza, ni tampoco provienen de una entidad trascendente extraterrenal, sino que constituyen tan sólo una interpretación humana de la realidad. Las mentes humanas varían de acuerdo con la cultura de la que forman parte; por lo tanto, la moral no puede ser universal ni absoluta: cada cultura crea sus propios códigos de conducta, no existe ninguna instancia superior (ni racional ni divina) que dicte qué es el bien y el mal sobre la Tierra.

El pensamiento de estos autores conduce a una reconciliación del ser humano con la naturaleza y con lo terrenal, así como a un rechazo a toda teleología que indique un *para qué* de la vida. Nietzsche sostiene que la vida debe ser un fin en sí misma, nunca un medio para alcanzar otra cosa. La vida tiene un valor *per se*, y por tanto es absurdo juzgarla o justificarla, como lo hace la moral. Al regirse por la moral, el ser humano pierde su espontaneidad; en vez de vivir, se preocupa por cómo *debe* vivir.

Freud sostiene que el ser humano no nace con una idea del *deber*, ni con una facultad para discernir el bien del mal; existe más bien una influencia ajena

destinada a establecer lo que debe considerarse como bueno y como malo. Dicha influencia proviene de la cultura, representada por los valores familiares. Al depender completamente de sus padres, el niño tiene que obedecerles y acatar todas sus reglas para no arriesgarse a perder su cariño y protección. De esta manera, lo "bueno" es originalmente lo que produce la aprobación parental, y lo "malo" la desaprobación. Es decir, según Freud, la filosofía del premio y el castigo está en la base de la génesis de la moral.

Las normas sociales -que son arbitrarias y muy lejanas a los verdaderos deseos del individuo- son interiorizadas en forma de *superyo*, y de esta manera el individuo adquiere una conciencia moral. O sea, la conciencia moral no es inherente al ser humano, es adquirida a través de la interacción con la sociedad; entonces, si esta última no fuera tan represiva, el *superyo* individual no sería tan severo y cruel. El *superyo* como instancia psíquica es el resultado de la existencia de un *superyo* cultural, pero lo individual alimenta siempre a lo cultural: la cultura persiste gracias a que cada quién participe con una auto-represión. (Podemos ver que la moral actúa en forma circular).

También para Nietzsche el origen de la moral es cultural. La tendencia humana a medir es la que explica la creación de los juicios de valor, pero esto no se dio de manera objetiva, sino que fueron los poderosos los que se adjudicaron esta facultad de medir y valorar, estableciendo lo que era "bueno" y lo que era "malo", de acuerdo con su propia conveniencia. La genealogía de la moral se basa en la idea de la jerarquía, que consiste en la relación de una fuerza dominante con una fuerza dominada, de una voluntad obedecida con una voluntad obediente. Entonces, originalmente, lo "bueno" equivalía a lo superior, lo fuerte, lo dominante.

Sin embargo, de acuerdo con Nietzsche, los esclavos, llenos de odio y rencor contra los amos, invierten los valores establecidos para que lo "bueno" se convierta en lo débil, mediocre, inferior (todo lo que caracteriza al esclavo, según Nietzsche), y lo "malo" sea lo que proviene del poder. En esto se basa la

moral del resentimiento: es una moral que no surge por sí sola, sino que nace como reacción a algo; su existencia requiere de la comparación con el otro, y esta comparación siempre será causa de odio, pues el débil considera que es el fuerte el que le impide superarse. Para Nietzsche, el amo y el esclavo no tienen una relación dialéctica; quien dialectiza la relación es el esclavo. El amo no necesita del esclavo para ser amo; en cambio, el esclavo sí requiere del amo para estar resentido, necesita de alguien en quién depositar su enojo y frustración por el estado en que se encuentra.

Según Nietzsche, el problema de la moral occidental es que está basada en la moral del resentimiento, y esto se debe a que los grupos de poder, en los que figuran los sacerdotes, se dieron cuenta de que podían propagar la debilidad de los esclavos, y que de esta manera su propio poder aumentaría. La manera más fácil de llevar a cabo esta propagación fue estableciendo la moral del resentimiento como única moral, como ley, como doctrina religiosa, convenciendo a la humanidad (convertida en rebaño) de que hay que comportarse de cierta manera: ser dócil, humilde, compasivo, blando; es decir, no dejar de ser débil, puesto que la debilidad es la mayor virtud. El débil aprende que su obediencia lo conducirá a una adaptación a la sociedad (ya que si no obedece, sufrirá las consecuencias en forma de rechazo o castigo). Nietzsche sostiene que este es un tipo utilitario de moral.

Podemos ver que, tanto en Freud como en Nietzsche, el castigo forma parte importante del nacimiento de la moral. La cultura occidental educa al individuo con medios agresivos y represivos, generándole un resentimiento que se traduce en lo que constituye *la moral*.

Para Nietzsche, el ideal de hombre es un individuo activo, espontáneo, agresivo, que posee una mente propia, y que no conoce la debilidad ni le interesan los juicios morales. Es un ser que no teme ser egoísta, puesto que valora su propia salud y bienestar, y no está dispuesto a sacrificar esto a cambio de la aprobación de otros. Se rige por lo que le dictan sus instintos y no por lo

que la moral le intenta imponer; es decir, es autónomo, independiente, además de creativo: él mismo crea sus propios valores.

4.3 Superyo y mala conciencia

El concepto de *mala conciencia* de Nietzsche es semejante al del *superyo* freudiano, tanto en el origen como en la función; ambos se refieren al producto de una internalización de la agresividad. Dicho producto se convierte -en términos freudianos- en una instancia psíquica que se encargará de vigilar constantemente al *yo*, censurarlo y castigarlo. Es una instancia que impone reglas morales al individuo: le indica lo que debe y lo que no debe hacer. Al no poder descargar hacia fuera sus impulsos agresivos, puesto que fueron reprimidos, el individuo los vuelca dentro de sí en forma de "policía" interno.

La internalización de la agresividad a la que se refiere Freud está planteada en términos psicoanalíticos: Para Freud, el origen del *superyo* está íntimamente relacionado con la fase del Complejo de Edipo, en la que el padre reprime los deseos del niño por la madre. La resolución de este complejo implica que el niño renuncie a su madre como objeto sexual y que, al identificarse con el padre, interiorice sus prohibiciones. Se crea el *superyo* cuando la autoridad externa se convierte en interna, y los mismos mandatos que el niño recibía de su padre, ahora se los dicta a sí mismo. A partir de ahí, se puede hablar de una conciencia moral en el individuo, y lo que antes era el sentimiento de culpa hacia los padres por un miedo a defraudarlos y a perder su cariño, ahora es una culpa interior; un sentimiento de no estar a la altura de las exigencias del *ideal del yo*. La conciencia moral es la que genera en el individuo la disposición a sentirse culpable.

El arquetipo paterno está en la base de la génesis del *superyo*; el padre como representante de la autoridad: una figura severa, dura, moralista, sin la cual al niño no le hubiera sido posible adquirir una noción del deber-ser para poderse adaptar a la sociedad. Al someterse el *yo* al *superyo*, las tendencias hedonistas del *ello* son sofocadas: la energía del *ello* se utiliza en favor del *superyo*, y entonces en vez de buscar el placer, el individuo busca "comportarse correctamente", de acuerdo con lo que dictan las normas culturales.

El padre severo y autoritario es supuestamente bueno, justo y recto: por eso se convierte en un ideal a seguir para el niño: el *ideal del yo*. La moral y la religión se originaron a partir de este ideal adquirido filogenéticamente en el complejo paterno. Los preceptos morales y religiosos fueron creados de tal manera que al individuo le resulte imposible comportarse a la altura de sus exigencias. Son preceptos basados en prohibiciones, las cuales constituyen una reacción a los impulsos y deseos del individuo. Freud señala que sólo es necesario prohibir aquello que se desea hacer, y como la cultura le teme a la naturaleza humana, prohíbe su libre expresión.

Freud encuentra en la psicología de los pueblos el origen histórico de la conciencia moral. Desde tiempos remotos, la relación con el padre fue uno de los conflictos humanos más importantes, derivado del Complejo de Edipo. El deseo de eliminar al padre autoritario y represivo para poder poseer a la madre (y a las mujeres del clan en general), hizo que las principales prohibiciones-tabú se basaran en esto. Dice la leyenda que un día la horda primitiva de hermanos asesinó al padre y luego lo devoró, apropiándose así cada uno de su fuerza, para poder tomar su lugar. Inevitablemente surgió el sentimiento de culpa por haberlo matado, y su imagen se volvió más amenazante y poderosa que antes. Debido al temor y a la culpa, los hermanos se impusieron a ellos mismos las prohibiciones que antes provenían del padre. Así quedaron instaurados e interiorizados los tabúes del incesto y del parricidio, y posteriormente éstos se generalizaron a todo

tipo de prohibiciones y restricciones, conformándose así la conciencia moral, que forma parte del *superyo*.

A pesar de la existencia del *superyo*, el individuo siempre necesitará de ciertas prohibiciones externas (las instituciones no pueden confiar en el autocontrol del individuo); por ello, fue necesaria la invención del castigo. Por medios hostiles, el castigo intenta educar al hombre, mantenerlo "domesticado", reprimido, controlado.

Para que el individuo pueda estar realmente integrado a la cultura, debe renunciar a lo que le dictan sus pulsiones, y como esto resulta muy difícil -pues las pulsiones son muy fuertes y se intentan imponer independientemente de la voluntad- el individuo adquiere una sensación de estar en déficit con el *ideal del yo*, y como ya dijimos, esto le genera un sentimiento de culpa. Las instituciones morales y religiosas se alimentan de dicho sentimiento: mientras más se sienta en deuda el individuo con la cultura, más reprimirá sus propios impulsos y por tanto se convertirá en un ser cada vez más débil e inofensivo. Nietzsche subraya esta idea de la culpa como debilitadora del ser humano.

Según Nietzsche, el hombre del resentimiento, que es un ser enfermo, necesita culpar a alguien de su sufrimiento, y el papel del sacerdote es indicarle que el culpable es él mismo. De esta manera, la fuerza del resentimiento se desvía hacia dentro y se convierte en *mala conciencia*, la cual provoca que el individuo interprete su sufrimiento como un castigo por una falta cometida. El cristiano cree que él es el culpable de su propio dolor, y que éste tiene una finalidad: pagar una deuda.

La mala conciencia puede ser considerada como el representante interno de los mandatos de la moral cristiana, que es una moral punitiva, agresiva contra el individuo. Mediante métodos hostiles (prohibiciones, manipulaciones, castigos), la cultura lucha en contra de las pulsiones del individuo, y al reprimirse, éstas se convierten en autoagresión: el sadismo, la crueldad, la

necesidad de persecución, se vuelcan hacia el propio *yo*, en forma de mala conciencia.

La destructividad de la mala conciencia es equivalente a la del *superyo*, que está gobernado por Tánatos. Recordemos que Freud concibe la agresividad en términos de pulsión de muerte; entonces, tanto la hostilidad de la cultura hacia el individuo, como la hostilidad del individuo contra sí mismo, provienen de esta misma pulsión. Desde la infancia temprana, el individuo es educado por medios agresivos en los que figura el castigo. Si el individuo aprende con agresividad, más adelante sus métodos –para corregir al otro o a sí mismo– serán igualmente agresivos (se trata de un círculo vicioso). Vivimos en una cultura en la que la pulsión de muerte rige en gran parte nuestra conducta, lo cual representa un problema muy importante para el individuo: constantemente recibe agresiones de sí mismo (del *superyo* o la *mala conciencia*) y del mundo externo (por parte de las autoridades). Desde el punto de vista psicoanalítico, esto se gesta desde las etapas más tempranas de la vida, por lo que la familia es la primera institución responsable.

4.4 ¿Cultura vs individuo?

Según ambos autores, la principal finalidad de la cultura es coartar las tendencias agresivas y egoístas del ser humano, en favor de los intereses de la colectividad. El hombre primitivo era un ser libre, que actuaba de acuerdo con su propia naturaleza, buscando satisfacer sus necesidades sin tener que preocuparse por normas ni códigos de ningún tipo. Con el surgimiento de la cultura, todo lo que en el ser humano se acercaba a lo animal tuvo que ser eliminado: el individuo tuvo que sacrificar sus pulsiones, especialmente las agresivas, para poder adaptarse al orden social.

Freud afirma que la vida humana en común implica la sustitución de la fuerza individual por la de la comunidad. Por medio del "derecho", se pretende que cada individuo obre de acuerdo con las necesidades de la comunidad, y que nadie sea favorecido sobre los demás. De esta manera se procura que exista una cierta armonía entre los miembros de la comunidad y que todos puedan gozar de la misma seguridad. Las relaciones interpersonales son reguladas por un "superyo cultural", el cual impone normas morales de comportamiento para evitar la agresión entre los individuos.

Para Nietzsche, la cultura tiene como finalidad educar "la fiera humana" para convertirla en un ser "civilizado", y esto se consigue uniformizando al hombre, volviendo a todos iguales para que nadie se comporte de manera inesperada, que nadie se salga de la "moralidad de las costumbres". Entonces, lo que la cultura produce es un rebaño en el cual las individualidades se pierden. Freud afirma que las masas son perezosas e ignorantes, las mentes individuales se funden en una sola mente que resultará poco creativa, poco inteligente, sumisa, necesitada de un líder (de una cabeza pensante). Las autoridades de la cultura (el Estado, la Iglesia) se aprovechan de la debilidad y dependencia del rebaño, para de esta manera manipularlo a su antojo.

El castigo juega un papel importante en el nacimiento de la vida en sociedad. Según Freud, debido a la educación basada en premios y castigos, que comienza en la familia y continúa en las diferentes instituciones culturales, la moralidad de los individuos suele ser superficial: se conducen "correctamente" únicamente por temor al castigo y no por un cambio en su interior (el infantilismo psíquico del ser humano lo hace depender siempre de alguna figura de autoridad, a pesar de la existencia del *superyo*). La cultura reprime las pulsiones pero no las elimina; entonces, los verdaderos deseos del individuo pueden ser muy diferentes de lo que su conducta muestra. Vivimos en una cultura basada en la obediencia y no en las inclinaciones auténticas de los individuos.

Para Nietzsche, el origen del castigo está en un concepto de "justicia" basado en la relación contractual entre acreedor y deudor: el autor de un perjuicio adquiere una deuda con la víctima, y para pagarla deberá sufrir, pues esto supuestamente servirá de compensación a la víctima. La tendencia natural al sadismo es la causa de que el sufrimiento funcione como pago de la deuda; el castigo funciona entonces como una venganza, enmascarada con el nombre de "justicia" para así poder justificar y legalizar la violencia. Tanto para Nietzsche como para Freud, el castigo reprime las pulsiones del individuo, pero, al ser un medio sumamente agresivo, lo que genera es un miedo en el individuo, pero no un verdadero respeto hacia las instituciones culturales.

Desde el punto de vista psicoanalítico, el principio de placer debe sustituirse por el principio de realidad para que la cultura sea posible. El individuo debe aprender a postergar la satisfacción y a esforzarse por obtenerla. De este principio surge el trabajo, en el que, por una vía indirecta, se logran satisfacer las necesidades básicas y por lo tanto se obtiene placer. El problema es que el trabajo en sí mismo no es gratificante, representa más bien un sacrificio, un medio difícil para conseguir los objetos satisfactorios. Como dice Bataille, "hay en el trabajo una subordinación del hombre al resultado que busca" (103). El trabajo, indispensable para la organización de la sociedad, siempre será fuente de conflicto para el individuo, pues es una actividad ajena a su naturaleza: el ser humano no ha integrado en él el trabajo. Según Bataille, el trabajo implica que el presente se sacrifique por el futuro, lo cual constituye el fundamento freudiano del principio de realidad.

Nietzsche, en cambio, no menciona un principio de realidad; para él la realidad es "pura apariencia", y lo que un ser humano sano debe buscar siempre es el placer, la autosuperación en términos de espontaneidad y libertad individual. ¿Pero podría el hombre vivir si no existiera la cultura? Freud afirma que, a pesar de que la cultura es la responsable de gran parte de la infelicidad individual, no podemos negar que todos los recursos que nos ayudan a

defendernos de las amenazas -tanto de la Naturaleza como de nuestros semejantes- proceden precisamente de la cultura. La cultura nos provee de seguridad, pero a un precio muy alto, pues impide nuestra plena satisfacción pulsional. Lo que sucede es que en nuestra cultura, esencialmente represora, el principio de realidad se aleja mucho del principio de placer: la realidad es demasiado hostil hacia el individuo, le impone una dosis muy alta de sufrimiento para que pueda alcanzar lo que busca, y muchas veces ni siquiera así lo alcanza. Es una realidad que implica prohibiciones, privaciones y castigos; es una realidad castrante. El individuo nunca va a dejar de buscar el placer, pues en eso se basa su naturaleza; entonces, la frustración que tiene que experimentar constantemente (al enfrentarse con la realidad) es muy grande, más de lo que resultaría "sano" desde el punto de vista freudiano.

Sin embargo, un individuo que se rigiera únicamente por el principio de placer sería rechazado por la sociedad, y por tanto no podrá gozar de los beneficios que ésta proporciona (seguridad, contacto interpersonal, etc.). Además de la obtención de placeres directos, el ser humano necesita integrarse de alguna manera a la comunidad para ser feliz (la vida en aislamiento sería imposible), y sabe que para lograr esta integración debe seguir los preceptos morales que dicta la cultura. Entonces, para alcanzar una buena salud mental, la solución de guiarse únicamente por las necesidades básicas individuales, de no tener ninguna restricción de tipo social, no sería la adecuada. El problema es que las reglas sociales suelen ir en contra de las necesidades vitales del individuo; si esto no fuera así, el individuo se adaptaría a la cultura con mayor agrado y sin sentir que debe renunciar a todo por ella. Si la cultura se preocupara más por la felicidad individual, no sería necesario aplicar métodos autoritarios y represivos para inculcar la moralidad a los individuos.

Nietzsche y Freud concuerdan en la idea de que la cultura se ha construido sobre la base de la represión, es decir, sobre una base no saludable para el individuo: en términos freudianos, la cultura produce neurosis, y en

palabras de Nietzsche, provoca un debilitamiento del hombre; lo convierte en un ser mediocre, sumiso, temeroso, enfermo. Para Nietzsche, la cultura (basada en la moral judeocristiana) va en contra de la vida, puesto que rechaza todo lo terrenal, carnal, pulsional; desprecia el instante presente a cambio de la creencia en un más allá intangible; fomenta el interés por el prójimo más que por uno mismo.

Tanto para Nietzsche como para Freud, el precepto de "amarás al prójimo como a ti mismo" es antinatural y absurdo, puesto que el ser humano es egoísta por naturaleza, y cualquiera que pretenda ser totalmente desinteresado o altruista es más bien un hipócrita. El hombre necesita ser egoísta para sobrevivir en este mundo hostil y amenazante; cuando el individuo nace, ya está inmerso en un orden natural imposible de controlar, y en una cultura a la cual se tendrá que adaptar obligatoriamente. Es decir, tanto la Naturaleza como la cultura anteceden a cada individuo: uno no elige el mundo por el cual estará rodeado. Cada individuo participa en la construcción o mantenimiento de la cultura, pero se trata de una participación en cierta forma predeterminada por lo que ya imperaba antes de que el individuo naciera. Por lo tanto, el ser humano no puede ser totalmente libre, nace ya sujeto a muchas cosas que lo rebasan, y entonces, si no se concentra en sus propios deseos, intereses y preocupaciones, la vida le resultará displacentera. Sin embargo, la moral imperante en nuestra cultura rechaza totalmente el egoísmo, puesto que éste resulta perjudicial para los valores establecidos. Lo que la moral judeocristiana fomenta es un individuo débil, obediente, compasivo; o sea, un ser controlable, que no sea una amenaza para las estructuras de poder. Las pulsiones egoístas (incluidas las agresivas) representan un gran conflicto para la cultura.

Según Freud, el erotismo es un factor muy importante para que la cultura sea posible, debido a que provoca una trasmudación de las pulsiones egoístas en pulsiones sociales: la necesidad del contacto sexual es una causa importante de que el individuo se salga de sí mismo, busque a un otro y se interese por él.



fomentando así la socialización. El egoísmo es natural en el ser humano (puesto que es una pulsión) -y por tanto es sano cuando se refiere al amor y cuidado de uno mismo- pero va en contra de las necesidades de la cultura. Freud afirma que tanto Eros como la represión explican la tendencia al "perfeccionamiento" del ser humano, entendiéndose éste como el progreso intelectual, cultural y espiritual (todo lo considerado "elevado" en nuestra sociedad). No existe en el ser humano una pulsión que lo conduzca a "lo elevado" o lo sublime; la evolución del hombre es como la del resto de los animales. Entonces, el "perfeccionamiento" no es signo de evolución, es más bien resultado de la represión de las pulsiones.

Para Nietzsche, un ser humano evolucionado sería el que fuera capaz de regirse por sus impulsos; el que no tuviera ninguna atadura cultural ni represión alguna. Lo que para la cultura significa avanzar, para Nietzsche es descender: desde su punto de vista, una moral que favorece al "espíritu", a la razón, o a cualquier otra cosa, sobre las pasiones, es una moral decadente.

4.5 La religión

De acuerdo con Freud, la creencia en un dios proviene de la nostalgia por el padre: el individuo adulto sigue necesitando una protección parental que le brinde seguridad y que le indique lo que debe y lo que no debe hacer. Es decir, la divinidad funciona como un sustituto de la figura del padre: una figura autoritaria, "buena", "justa", protectora, que vigilará constantemente al individuo. Al igual que el padre, Dios es objeto de sentimientos ambivalentes: infunde miedo, y por otro lado amor y admiración. Se le admira por ser considerado perfecto, y entonces se establece como ideal: un ideal imposible de alcanzar y que, por tanto, provocará en el individuo un sentimiento de inferioridad y de culpa.

Esta relación de la divinidad con el complejo paterno se remonta a los tiempos primitivos del totemismo, antes del surgimiento de las religiones. El Tótem no era un dios, pero tenía un carácter sagrado, casi divino: se le veneraba y respetaba como a un padre o a un dios. De la idea del Tótem surgen las prohibiciones-tabú (basadas en el incesto y el parricidio), las cuales constituyen el origen de la moral y de la religión.

De acuerdo con la hipótesis del parricidio, Dios se crea de la siguiente manera: la parte de amor hacia el padre se traduce en un arrepentimiento por haberlo eliminado y en un deseo de reconciliarse con él. Este sentimiento de culpa produce tal enaltecimiento del padre, que lo convierte en un dios al que hay que honrar y obedecer a toda costa.

Dios puede ser considerado como el *superyo* supremo, puesto que él dicta a la humanidad las leyes morales, y cuida que éstas sean acatadas. La promesa de que las "buenas acciones" traerán su recompensa en un "más allá" después de la muerte fomenta que los individuos sean obedientes, puesto que para la religión judeocristiana la obediencia es sinónimo de "bondad". Debido a su infantilismo psíquico o ingenuidad, el cristiano basa su vida en la esperanza de que se cumpla esta promesa, descuidando así el presente. Por ello, Nietzsche sostiene que el Cristianismo representa una condena y desprecio a la vida: mediante la idea de una "vida de ultratumba" se les induce a los débiles a renunciar a esta vida. "¡Dios, la fórmula para toda detracción de 'este mundo', para toda mentira del 'más allá'! ¡En Dios, divinizada la nada, santificada la voluntad de alcanzar la nada!" (104).

En este rechazo a la vida consiste el ideal ascético, según Nietzsche. Este ideal proviene del resentimiento, y por tanto se basa en una tergiversación de los valores, a partir de la cual la virtud equivale a la debilidad, abnegación, compasión, castidad, mientras que todo lo que implica fuerza e instinto es considerado pecado. Por medio del ideal ascético, la Iglesia promueve una actitud dócil en los individuos del rebaño, y ellos sienten que al adoptar esta

actitud están siguiendo los preceptos de Dios y por tanto serán recibidos en el reino de los cielos. Nietzsche dice que la virtud no tiene por qué llevar en sí misma su recompensa, y critica que se haya introducido la filosofía de *premio y castigo* en la religión, así como en la educación de padres a hijos.

De acuerdo con Nietzsche, el rebaño está enfermo y por lo tanto sufre; el sacerdote se encarga de convencer al cristiano de que el sentido de su sufrimiento está en pagar una deuda por una falta cometida (un pecado), expiar una culpa y así "salvarse". De esta manera, el ser que sufre se convierte en un ser culpable, en un pecador, y esto le impide salir de su estado de dolor y enfermedad. El invento del pecado ha funcionado como un mecanismo de poder y control para la Iglesia.

Según Nietzsche y Freud, podemos encontrar el origen del concepto de *culpa* en la idea de la *deuda*: el Cristianismo postula que estamos en deuda con un dios que se sacrificó por nosotros, seres pecadores. Al sacrificarse a sí mismo, Dios nos salvó, pero entonces somos culpables de su muerte, y esta culpa nos acompañará siempre. El cristiano siente que es muy importante quedar bien con Dios, puesto que éste es su creador, su padre, su redentor, su protector: a él le debe la vida y tiene que pagarle con sufrimiento. En el Cristianismo, la felicidad no está contemplada para la vida terrenal: no es posible ser feliz ni disfrutar la vida sin sentirse culpable y avergonzado por ello. Según Nietzsche, los seres resentidos y reactivos propagan su debilidad, tratando de impedir que los "bien constituidos" gocen de su dicha. El Cristianismo es la religión del sufrimiento.

Freud afirma que los preceptos considerados divinos son en realidad preceptos culturales, de origen puramente humano. Según él, es innecesaria la creencia en un ser supremo que dicte las normas morales, ya que la civilización se puede encargar de esto por sí sola. Como ya mencionamos, la vida humana en común requirió de esfuerzos humanos por establecer códigos reguladores de las

relaciones interpersonales, para asegurar un cierto orden. Entonces, si la colectividad fuera madura, no necesitaría de un padre omnipotente que vigilara este orden que ella misma construyó; la organización humana bastaría. Sin embargo, el ser humano es un ser dependiente, y esto le impide vivir sin una figura paterna que lo acompañe y lo guíe.

Los que detentan el poder se aprovechan de esta debilidad humana, y utilizan la "palabra de Dios" para acercarse a la gente, adoctrinarla y manejarla, haciéndola sentirse protegida. En vez de fomentar la salud mental y la independencia en los individuos, los representantes de la Iglesia hacen lo contrario, y de esta manera logran sus propios objetivos: lo que está detrás su filosofía, según Dostoyevski, "es un simple afán de poder, de sucios bienes terrenales, de esclavización... ese es todo su ideal. Quizá ni en Dios creen" (105).

Un problema en nuestra cultura es que la moral y la religión son dos cosas que van de la mano: la moral adopta los principios ascéticos de la religión, entonces tenemos una moral represiva y castrante, y por lo tanto hostil hacia el individuo y sus necesidades. En nombre del "bien", se coarta la felicidad del individuo, se le impide vivir. Entonces, para que el ser humano sanara y madurara, necesitaría liberarse de las cadenas de la moral religiosa. A los cristianos, "aquel que llaman su redentor los ha atado con cadenas ¡con cadenas de valores falsos y ficciones! ¡Ojalá viniera alguien a redimirlos de su redentor!" (106).

CONCLUSIONES

Después de haber realizado este recorrido a través del pensamiento de Nietzsche y de Freud con respecto a la moral, se pueden destacar ciertas observaciones importantes, obtenidas por medio de una interpretación y análisis de las ideas de cada uno, así como de la comparación entre ellas:

Ambos autores ponen en tela de juicio la concepción de ser humano imperante en la filosofía occidental: un ser racional y consciente, cuyos actos son libres y voluntarios. A partir de una ontología basada en el concepto de lo inconsciente y lo pulsional, Nietzsche y Freud explican el comportamiento humano de una manera en que no dejan cabida para la ética racionalista.

Lo verdaderamente originario del hombre y de la vida es el espíritu dionisiaco, es decir, lo pasional, lo espontáneo, así como la ausencia de dualidades artificiales en las que la mente se desprenda del cuerpo para funcionar como *la razón*. A diferencia de las filosofías y psicologías tradicionales, Nietzsche y Freud intentan entender al ser humano desde su raíz, desde lo que en verdad es inherente a él, y para esto se conducen a lo que está detrás o más allá de la moral.

Debajo del imponente bloque del bien y el mal, Nietzsche y Freud descubren al hombre, un ser desnudo, un animal inocente que se comporta de acuerdo con lo que le dictan sus instintos. Dado que forman parte de la naturaleza, los instintos no pueden ser juzgados, y por tanto la vida tampoco debería de someterse a ningún tipo de calificación moral.

Nietzsche y Freud conciben la moral como una creación cultural, una interpretación de los fenómenos de la realidad. Sabemos que una interpretación es un punto de vista de alguien; por ende, en los juicios morales no puede haber

objetividad, como pensaban Kant y los filósofos moralistas en general. Las ideas de Nietzsche y Freud van en contra de la concepción absolutista y trascendente de la moral; para estos autores no existe ninguna instancia suprema que pueda dictar qué es lo bueno y qué es lo malo, cómo debe comportarse el ser humano, ni cuál es la finalidad de su vida.

La vida siempre debe ser un fin en sí misma y nunca un medio para llegar a otra cosa; entonces la idea de un "más allá" extraterrenal resulta absurda y nociva para la vida, puesto que implica un sacrificio del presente. En este desprecio a la vida se basa el ascetismo, según Nietzsche. Él habla del ideal ascético como el responsable de la decadencia de la cultura occidental. El hombre occidental, presa de la moral, es un ser que se va debilitando y enfermado cada vez más, y el problema es que se conforma con su estado, pues se le hace creer que el sufrimiento es sinónimo de bondad, y que por tanto le servirá para ser aprobado por la divinidad, que es el gran juez de la humanidad. El cristiano sabe que es muy difícil comportarse a la altura de las exigencias del ideal divino, y por tanto siempre se sentirá culpable, es decir, en deuda. Para Nietzsche y Freud, la culpa es uno de los mayores enemigos de la psique, pues es un automartirio que impide la felicidad. Podemos ver, entonces, que la moral ascética es una moral hostil, punitiva, que en nombre de cosas "nobles", "puras" y espirituales impide al hombre gozar la vida.

Nietzsche y Freud critican que la cultura intente educar al hombre por medio de premios y castigos, fomentando que se comporte "adecuadamente" por causas externas: para evitar la desaprobación de la figura paterna, que según Freud está representada por la autoridad en general, incluido Dios. Según estos autores, una cultura sustentada en el temor a la autoridad no es una cultura sana, y por tanto no puede fomentar la salud mental individual. En términos freudianos, la cultura produce neurosis.

Para Freud, el padre juega un papel relevante en las formaciones culturales (la moral, la religión, etc.) desde tiempos remotos en los que el tabú

funcionaba como ley. La prohibición paterna, cuyo objetivo es coartar los impulsos y deseos del individuo, es fundamental para el surgimiento del *superyo*, concepto clave para entender la eticidad del ser humano. Gracias a la eticidad, la cultura persiste a pesar del enorme obstáculo que las pulsiones representan. Puede decirse que el *superyo* -un policía intrapsíquico que vigila al individuo y le impone prohibiciones- es el representante interno e individual de toda formación cultural, y que, debido a su existencia, las autoridades externas no tienen que realizar un esfuerzo tan grande para mantener un control sobre la sociedad. Sin la instauración de la prohibición ("el nombre del padre", como le llama Lacan), la vida humana en común no hubiera sido posible; un individuo que no conociera los límites no podría adaptarse a la civilización. En palabras de Nietzsche, la moral requiere de la medida y el orden apolíneos.

La vida en comunidad implica una renuncia a las necesidades egoístas, es decir, a todo lo pulsional. Esta renuncia representa un enorme conflicto para el individuo, pues le impone la frustración como condición necesaria para poder pertenecer a la sociedad y gozar de los beneficios (indirectos) que ella provee. La coartación del principio de placer es algo que va en contra de la naturaleza humana; sin embargo, sin un principio de realidad la cultura no sería posible. En esto se basa el antagonismo entre naturaleza y cultura (o individuo y sociedad), el cual, de acuerdo con Nietzsche y Freud, no debería de existir. Si lo cultural fuera más natural y menos moral -es decir, más espontáneo y favorecedor de la vida; menos racional, artificial, restrictivo- podríamos eliminar la idea de bipolaridad en el concepto de ser humano.

Según Nietzsche y Freud, el mayor enemigo de la cultura es la agresividad, pues representa una amenaza directa a la estructura social, detrás de la cual hay grupos de poder. Freud afirma que las masas humanas carecen de inteligencia y madurez, y por ello necesitan una figura de autoridad que las controle. Pero agrega que el problema es que los medios que utiliza la autoridad

para ejercer el control son siempre coercitivos, represivos y a menudo injustos. Los poderosos se aprovechan de la debilidad de los miembros del rebaño, y mientras pretenden "educarlos" y "guiarlos por el camino correcto", lo que en verdad hacen es extirparles la poca fuerza que tienen para volverlos inofensivos y cada vez más controlables.

Sin embargo, según Freud, la injusticia siempre será causa de violencia: los individuos oprimidos se vuelcan contra las leyes, pues no encuentran en ellas nada que les ofrezca alguna ventaja (no por un simple afán reactivo-destructivo, como sostiene Nietzsche cuando habla del "hombre del resentimiento"). En vez de "bondad", se genera en el hombre hostilidad, un enojo creciente hacia la cultura, y de esta forma se establece un círculo vicioso en el que la agresividad alimenta la agresividad.

Aunque resulte paradójico, podemos ver que la cultura y la moral están sustentadas en gran parte por la pulsión de muerte: la autoridad se vale de la crueldad y la violencia para intentar aniquilar la agresividad humana, y supuestamente lograr la armonía, la paz y la bondad entre los hombres. Es decir, se desea aniquilar la pulsión de muerte por medio de la misma pulsión, y entonces, lo único que se consigue es que la destructividad crezca, y con ella la cantidad de hombres resentidos.

Según Nietzsche, el resentimiento constituye la base de la moral; por tanto, podemos decir que la moral es agresividad, pero una agresividad reactiva, proveniente de la debilidad. El hecho de que algunos individuos detenten el poder, mientras que el resto son dominados y subyugados, genera el problema del resentimiento. Nietzsche sostiene que la hostilidad del hombre reactivo es la más destructiva, pues se basa en lo negativo, en un rechazo a todo lo que implica fuerza y superioridad, o sea, un "no" a todo lo activo, vital, espontáneo. Pero Nietzsche no plantea esta cuestión como un conflicto social objetivo basado en una injusta repartición de los bienes materiales, sino como un problema un tanto abstracto de resentimiento generado por una debilidad casi

intrínseca a algunos seres: los "esclavos", quienes se rehúsan a aceptar la condición de "superioridad" (también intrínseca) de los señores.

De acuerdo con Nietzsche, el esclavo no sólo extrae su agresividad, sino también su identidad, de la relación con el otro (el fuerte, el señor). Entonces, si él se considera a sí mismo "bueno", es porque el otro es "malo". Para Nietzsche, el sacerdote juega un papel muy importante aquí, pues es quien se encarga de esta alteración de los valores morales, así como de su imposición y propagación en el rebaño. Este engaño, el engaño moral, se traduce en el ideal ascético.

Para Nietzsche y Freud, uno de los principales problemas del ser humano es la debilidad, ya que ésta lo vuelve susceptible a influencias externas nocivas, como lo es la moral. Sin embargo, ya vimos que la concepción de Nietzsche de *debilidad* no es igual que la de Freud: para este último la debilidad es un problema que nace en lo individual como un infantilismo psíquico (y en lo social como resultado de una injusticia). Dicho problema, cuyo origen -según el psicoanálisis- es emocional, es reforzado e intensificado por la acción represora de la moral y la religión.

El concepto de *mala conciencia* de Nietzsche nos permite entender el por qué del sufrimiento del hombre débil, así como la causa de que el estado de enfermedad perdure e incluso se extienda. Freud sostiene que la debilidad hace al hombre depender siempre de *algo*, y por ello se vuelve necesaria la creencia en un Dios-Padre que funcione como el representante de la moral. Si el ser humano fuera más fuerte y autónomo, no sería tan receptivo a las imposiciones morales, y por tanto, no las integraría a su personalidad. De acuerdo con ambos autores, podríamos decir que la debilidad es el germen del cual nace todo lo que le hace daño al ser humano: el hombre débil adquiere una estructura psíquica que funciona en contra suya. Ya sea en forma de *superyo* o *mala conciencia*, la moral, con la crueldad que la caracteriza, corroe al individuo por dentro, lo va destruyendo y volviendo cada vez más "bueno", es decir, más débil e infeliz.

El proyecto nietzscheano del *superhombre* implica superar este estado en el que se encuentra sumergido el hombre a causa de la moral. Para Nietzsche, el hombre ideal es un ser espontáneo, activo, dominante, sin ninguna atadura externa. Es un espíritu libre, que no depende de nadie ni de nada puesto que es amo de sí mismo; no se define por lo que sucede afuera, lo único que lo determina es su propio interior. En vez de preocuparse por el bien y el mal, el espíritu libre se ocupa de vivir, y una vida auténtica implica la capacidad de expresar lo que la naturaleza humana es: impulso, deseo, agresividad.

La pulsión agresiva es fundamental para el hombre, puesto que es autoafirmativa: ayuda al individuo a separarse de los otros y por tanto reconocerse a sí mismo como un ser único, autónomo, sin necesidad de una moral que le diga quién es, para qué existe, y qué debe hacer. Un ser fuerte no tiene que satisfacer ni obedecer a nadie que no sea a sí mismo; sólo el débil requiere de una figura de autoridad que se encuentre por encima de él, y si la autoridad real se pierde, construye otras ficticias a las cuales someterse.

Finalmente, podemos decir que la cultura en sí no tendría por qué ser perjudicial para el individuo, lo que es nocivo es el tipo de cultura que se ha establecido, basada en una moral ascética, represiva, cruel, que debilita al ser humano y le coarta las posibilidades de satisfacción. Si uno de los principales objetivos de la cultura es reprimir la agresividad, pero los medios que utiliza son precisamente agresivos, no puede sorprendernos que el objetivo no se logre y que, más bien, el resentimiento y la destructividad sobre la Tierra aumenten, mientras que la agresividad sana, autoafirmativa, se sofoca.

Partiendo de la idea de que es imposible retornar a estados primitivos de existencia en los que los instintos dominaban la vida, considerando que ya estamos inmersos en la civilización, y que ésta se ha vuelto condición necesaria para la existencia y subsistencia del género humano, surge la siguiente pregunta:

¿Sería posible crear algún tipo de cultura capaz de sostenerse sin la necesidad de ir en contra de los deseos y la libertad del individuo?

NOTAS

1. Freud en Trejo, W. Antología de ética, p. 83
2. Mandeville en Platts, M. Realidades morales, p. 210
3. Romano, J. El secreto del bien y del mal, p.288
4. Sánchez Vázquez, A. Ética, p. 35
5. Kant en Xirau, R. Introducción a la historia de la filosofía, p. 279
6. Spinoza en Corres, P. La memoria del olvido, p.24
7. Schopenhauer en Ibid., p. 53
8. Corres, P. Ibid., p. 69
9. Schopenhauer en Ibid., p. 72
10. Nietzsche, F. El origen de la tragedia, p. 1153
11. Goethe en Romano, J. Opus cit., p. 297
12. Nietzsche, F. El crepúsculo de los idolos, p. 1298

13. Nietzsche, F. El origen de la tragedia, p. 1167
14. Nietzsche, F. El crepúsculo de los ídolos, p. 1319
15. Deleuze, G. Nietzsche y la filosofía, p. 36
16. Boudelaire en Bataille, G. La oscuridad no miente, p. 63
17. González, J. El héroe en el alma, p. 50
18. Zambrano, M. Filosofía y poesía, p. 38
19. Loc. Cit.
20. González, J. Opus cit., p. 56
21. Nietzsche, F. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, p. 25
22. Nietzsche, F. Más allá del bien y del mal, p. 188
23. Nietzsche, F. Genealogía de la moral, Porrúa, p. 159
24. Loc. Cit.
25. Dostoyevski, F. Memorias del subsuelo, p. 50
26. Dostoyevski, F. Los hermanos Karamázov, p. 213 - 214.
27. Nietzsche, F. La genealogía de la moral, Alianza, p. 91

28. Ibid., p. 92
29. Ibid., p. 86
30. Ibid., p. 87
31. Dostoyevski, F. Memorias del subsuelo, p. 31
32. Nietzsche, F. La genealogía de la moral. Alianza, p. 81
33. González, J. Ética y libertad, p. 249
34. Nietzsche, F. La genealogía de la moral. Alianza, p. 107
35. González, J. El malestar en la moral, p. 89
36. Nietzsche, F. La genealogía de la moral. Alianza, p. 109
37. Loc Cit.
38. Ibid., p. 108
39. Loc Cit.
40. Dostoyevski, F. Crimen y castigo, p. 253
41. Deleuze, G. Opus cit., p. 62
42. Ibid., p. 63

43. Nietzsche, F. Así hablaba Zaratustra, p. 508
44. Nietzsche, F. El origen de la tragedia, p. 1167
45. Reboul, O. Nietzsche crítico de Kant, p. 92
46. Deleuze, G. Opus cit., p. 85
47. Reboul, O. Nietzsche crítico de Kant, p. 96
48. Deleuze, G. Opus cit., p. 94
49. Ibid., p. 99
50. Ibid., p. 102
51. Reboul, O. Opus cit., p.98
52. Ibid., p. 99
53. Nietzsche, F. Más allá del bien y del mal, p. 137
54. Deleuze, G. Opus cit., p. 116
55. Ibid., p. 117
56. Loc Cit
57. Nietzsche, F. El crepúsculo de los ídolos, p. 1321

58. Reboul, O. Opus cit., p. 68
59. Deleuze, G. Opus cit., p. 178
60. Nietzsche, F. El crepúsculo de los ídolos, p. 1348
61. Deleuze, G. Opus cit., p. 186
62. Loc. Cit.
63. Nietzsche, F. La genealogía de la moral, Alianza, p. 162
64. Ibid., p. 163
65. Ibid., p. 116
66. Ibid., p. 119
67. Reboul, O. Opus cit., p. 120
68. Nietzsche, F. El origen de la tragedia, p. 1167
69. Foucault, M. Tecnologías del yo, p. 54
70. Nietzsche, F. Genealogía de la moral, Porrúa, p. 160
71. Nietzsche, F. La genealogía de la moral, Alianza, p. 123
72. Wolman, B. Introducción al conocimiento de Freud, p. 56

73. Ibid., p. 48
74. Ibid., p. 49
75. Freud, S. El yo y el ello, p. 47
76. Freud, S. Más allá del principio de placer, p. 36
77. Ibid., p. 61
78. González, J. El malestar en la moral, p.98
79. Koltenuk, M. Reflexiones sobre el antagonismo individuo-civilización en *El malestar en la cultura de Freud*.
80. Freud, S. El yo y el ello, p. 38
81. Ibid., p.49
82. Ibid., p.53
83. Freud, S. El porvenir de una ilusión, p. 143
84. Freud, S. El malestar en la cultura, p. 69
85. Bataille, G. Opus cit., p.85
86. Ibid., p. 20

87. Freud, S. El malestar en la cultura, p. 85
88. Freud, S. De guerra y muerte, p. 285
89. Ibid., p. 286
90. Freud, S. El porvenir de una ilusión, p. 143
91. Ibid., p. 149
92. Ibid., p. 168
93. Ibid., p. 178
94. Ibid., p. 179
95. Freud, S. Tótem y tabú, p. 73
96. Ibid., p. 12
97. Ibid., p. 147
98. Ibid., p. 149
99. Ibid., p. 155
100. González, J. El malestar en la moral, p. 88
101. Loc. Cit.

102. **González, J. El héroe en el alma, p. 91**
103. **Bataille, J. Opus cit., p. 141**
104. **Nietzsche, F. El anticristo, p. 38**
105. **Dostoyevski, F. Los hermanos Karamázov, p. 215**
106. **Nietzsche, F. Así hablaba Zaratustra, p. 553**

BIBLIOGRAFÍA

- Bataille, G. La oscuridad no miente. México, Taurus, 2001.
- Bataille, G. Lo imposible. México, Ediciones Coyoacán, 1996.
- Corres, P. Alteridad y tiempo en el sujeto y la historia. México, Fontamara, 2000.
- Corres, P. La memoria del olvido. México, Fontamara, 2001.
- Deleuze, G. Nietzsche y la filosofía. Barcelona, Anagrama, 2002.
- Dostoyevski, F. Crimen y castigo. Madrid, Aguilar, T.II, 1966.
- Dostoyevski, F. Los hermanos Karamázov. Madrid, Aguilar, T.III, 1968.
- Dostoyevski, F. Memorias del subsuelo. Barcelona, Juventud, 1998.
- Foucault, M. Tecnologías del yo. Barcelona, Paidós, 1990.
- Foucault, M. Vigilar y castigar. México, Siglo XXI, 1980.
- Freud, S. De guerra y muerte. Buenos Aires, Amorrortu, V.XIV, 2000 (9ª reimpresión de la 2ª edición en castellano).
- Freud, S. El malestar en la cultura. México, Alianza, 1989 (3ª reimpresión).

Freud, S. El porvenir de una ilusión. México, Alianza, 1991 (3ª reimpresión).

Freud, S. El yo y el ello. Buenos Aires, Amorrortu, V.XIX, 2000 (8ª reimpresión de la 2ª edición en castellano).

Freud, S. Esquema del psicoanálisis. Buenos Aires, Amorrortu, V.XXIII, 1997 (5ª reimpresión de la 2ª edición en castellano).

Freud, S. La represión. Buenos Aires, Amorrortu, V.XIV, 2000 (9ª reimpresión de la 2ª edición en castellano).

Freud, S. Lo inconsciente. Buenos Aires, Amorrortu, V. XIV, 2000 (9ª reimpresión de la 2ª edición en castellano).

Freud, S. Los dos principios del acontecer psíquico. Buenos Aires, Amorrortu, V. XII, 1998 (7ª reimpresión de la 2ª edición en castellano).

Freud, S. Más allá del principio de placer. Buenos Aires, Amorrortu, V. XVIII, 1999 (8ª reimpresión de la 2ª edición en castellano).

Freud, S. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. Buenos Aires, Amorrortu, V. XXII, 1997 (5ª reimpresión de la 2ª edición en castellano).

Freud, S. Psicología de las masas. México, Alianza, 1991 (3ª reimpresión).

Freud, S. Pulsiones y destinos de pulsión. Buenos Aires, Amorrortu, V. XIV, 2000 (9ª reimpresión de la 2ª edición en castellano).

Freud, S. Tótem y tabú. Buenos Aires, Amorrortu, V. XIII, 2000 (6ª reimpresión de la 2ª edición en castellano).

Fuentes-Berain, M. El concepto de culpa en "La Genealogía de la Moral" de Nietzsche. Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1982.

González, J. El héroe en el alma. México, UNAM, 1996.

González, J. El malestar en la moral. México, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, 1997.

González, J. Ética y libertad. México, FCE, 1997.

Kolteniuk, M. Reflexiones sobre el antagonismo individuo-civilización en *El malestar en la cultura de Freud*. Tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1982.

Nietzsche, F. Así hablaba Zaratustra. Barcelona, Edicomunicación, T. II, 2000.

Nietzsche, F. Ecce homo. Barcelona, Edicomunicación, T. IV, 2000.

Nietzsche, F. El Anticristo. Madrid, Edaf, 1985.

Nietzsche, F. El crepúsculo de los ídolos. Barcelona, Edicomunicación, T. III, 2000.

Nietzsche, F. El origen de la tragedia. Barcelona, Edicomunicación, T. III, 2000.

Nietzsche, F. Genealogía de la moral. México, Porrúa, 1999 (Sepan Cuantos, núm. 430).

Nietzsche, F. Humano demasiado humano I. Barcelona, Edicomunicación, T. IV, 2000.

Nietzsche, F. Humano demasiado humano II. Barcelona, Edicomunicación, T. IV, 2000.

Nietzsche, F. La genealogía de la moral. México, Alianza, 2000 (Biblioteca de autor, 2ª reimpresión de la 1ª edición).

Nietzsche, F. La voluntad de poderío. Madrid, Edaf, 1980.

Nietzsche, F. Más allá del bien y del mal. México, Época, 1999.

Nietzsche, F. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Madrid, Tecnos, 2000 (4ª edición).

Platts, M. Realidades morales. México, Paidós, UNAM, 1998.

Reboul, O. Nietzsche, crítico de Kant. Barcelona, Anthropos, 1993.

Rivero, P. Nietzsche: verdad e ilusión. México, UNAM, 2000.

Romano, J. El secreto del bien y del mal. México, Botas, 1956.

Sánchez Vázquez, A. Ética. México, Grijalbo, 1969.

Trejo, W. Antología de ética. México, UNAM, 1975.

Wolman, B. Introducción al conocimiento de Freud. México, Era, 1972.

Xirau, R. Introducción a la historia de la filosofía. México, UNAM, 1995.

Yalom, I. El día que Nietzsche lloró. México, EMECE, 2002.

Zambrano, M. Filosofía y poesía. México, FCE, 2001.