

III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

Los ideales morales en su articulación con el malestar en la civilización: diálogo entre F. Nietzsche y S. Freud.

Miatello, Guillermo.

Cita:

Miatello, Guillermo (2011). *Los ideales morales en su articulación con el malestar en la civilización: diálogo entre F. Nietzsche y S. Freud*. III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-052/820>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eRwr/9NE>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LOS IDEALES MORALES EN SU ARTICULACIÓN CON EL MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN: DIÁLOGO ENTRE F. NIETZSCHE Y S. FREUD

Miatello, Guillermo
Universidad Nacional de Córdoba. Argentina

RESUMEN

El presente trabajo está centrado en discernir algunas relaciones significativas entre las puntualizaciones de F. Nietzsche y S. Freud en torno al tema-eje de los ideales morales en su articulación con el malestar del sujeto en la civilización. A tal propósito, consideramos imprescindible reconstruir esquemáticamente las líneas fundamentales de la Crítica de la cultura (sus presupuestos, alcance y sentido) en el pensamiento de uno y otro autor, atendiendo especialmente al motivo central de la reflexión sobre la conformación de un "sujeto plural", hipótesis básica en la doctrina de los autores referidos. Partimos de suponer que en la producción de Nietzsche se encuentran esbozadas, de manera embrionaria, algunas de las vicisitudes paradójales que atraviesa la pulsión -trieb- a partir de la presencia -insoslayable- del Otro en la estructuración subjetiva. Sobre la base de esta suposición, hallamos en ambos autores el reconocimiento de cierta condición parasitaria de la conciencia moral -y de la satisfacción masoquista que provee-, así como la referencia al ideal moral como pivote de este modo singular de satisfacción en la renuncia: un quantum de afecto que es desplazado, desviado de su meta original -en función de las exigencias culturales- es recuperado como ganancia de placer por otras vías -patológicas-.

Palabras clave

Kulturkritik Pulsión Ideales Civilización

ABSTRACT

MORAL IDEALS IN RELATION TO DISCONTENT IN CIVILIZATION: A DIALOGUE BETWEEN F. NIETZSCHE AND S. FREUD

Through the present work, we will attempt to identify some significant relations between the considerations of F. Nietzsche and S. Freud concerning the general topic of moral ideals in their articulation with subjective discontent in civilization. For that purpose, it is necessary to reconstruct the fundamental lines of what is known as Kulturkritik (its suppositions, consequences and general implications) in the theoretical frame of each author, paying special attention to the reflections on the constitution of a "plural subject", a central hypothesis in the doctrine of the referred authors. As an initial hypothesis, we pose that in the production of Nietzsche we can find the stem of what is later studied by Freud as the paradoxical vicissitudes drives -Triebe- go through in the

light of the irrevocable presence of the Other in the subjective structure. On the basis of this supposition, we find that both authors relate moral conscience -superego- to a certain parasitical mode of "satisfaction in discontent" through which a certain amount of affect, deviated from its original goal -in response to cultural demands- is later retrieved as pleasure gain through other -pathological- ways.

Key words

Kulturkritik Drive Ideals Civilization

I. Introducción: el sujeto contemporáneo y el malestar en la civilización

Nietzsche elabora su teoría siguiendo los presupuestos y la orientación básica de la tradición de pensamiento energetista que parte de la filosofía de Schopenhauer. El cuestionamiento de la idea de alma como atomon y la consiguiente destitución de la idea de yo como realidad substancial, inmaterial, simple e indivisible -a instancias de una perspectiva naturalizada que define la constitución de la psicología como ciencia autónoma- aporta las claves principales para la crítica nietzscheana de la cultura (Kulturkritik), la cual tiene uno de sus anclajes fundamentales en la hipótesis de un sujeto plural entendido como "estructura social" de pulsiones (Triebe) y de afectos. En la óptica del pensador alemán, la conservación de la "hipótesis alma" implica tanto que su estudio sea abordado desde una óptica "científica" como el que se evite definitivamente toda reducción a instancias fisiológicas-biológicas.[i]

En esta dirección general, y teniendo a Nietzsche y a muchas de sus fuentes como referentes, Freud elabora su original doctrina psicoanalítica en lo que históricamente puede verse como la síntesis más significativa de la mencionada tradición "energetista". Su propuesta exigirá, por un lado, depurar el terreno de la ciencia de arraigados prejuicios que obraban como obstáculo para los fines científicos -vgr.: los que enfrenta al formular su teoría de la sexualidad infantil- y, por otro, atender a fenómenos que hasta el momento habían sido considerados como externos o metafísicos -síntomas, sueños, actos "fallidos", chistes- y asignarles un lugar protagónico dentro del campo de la vida anímica.

Un elemento común de la obra de Nietzsche y Freud, y que ofrece un hilo conductor por los principales textos de

uno y otro autor lo constituye el tópico *del malestar en la civilización*, esto es, la identificación de un elemento irreductible de malestar en la base de la constitución de la sociedad, que opera como correlato de aquello que tradicionalmente hemos entendido en los términos de “avance” o “progreso”. Ambos autores se encargan de echar por tierra tales idealizaciones, destacando el carácter inherentemente conflictivo, dramático que supone la traducción del mundo individual al mundo común.

Tanto Nietzsche como Freud se interrogan en repetidas ocasiones respecto del costo que sobre los sujetos tiene el desarrollo cultural y sobre si determinada configuración cultural podría favorecer la consecución de un equilibrio entre las exigencias culturales de la masa y las demandas particulares del individuo. Ahora bien, ya sea en términos de “nihilismo” -voluntad de nada- o “pulsión de muerte” ambos abordan el malestar del sujeto como un hecho infranqueable, enraizado en la cultura y directamente articulado al lenguaje.[iii]

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche refiere que la función primera del proceso civilizatorio es la crianza de “un animal que pueda prometer”, esto es, el desarrollo en el hombre de una facultad puesta al servicio de un comportamiento cada vez más predecible y regular -a contramano del carácter radicalmente indomesticable de la pulsión-. Dicha operación supone una “*vuelta contra sí misma*” de la voluntad de poder, es decir, que una voluntad, imposibilitada de manifestarse espontáneamente hacia fuera -sobre otra voluntad- lo haga sobre sí misma, dominándose, sometiéndose a sí misma. El proceso civilizatorio es, desde esta perspectiva, concebido en los términos de un progresivo envenenamiento, fundado en la interiorización de la propia crueldad, hecho que aportaría las claves para comprender la *interiorización* del hombre de las culturas tardías.[iii]

En una revisión histórica, esto le ha brindado al hombre la posibilidad de edificar estados y expandirse cada vez con mayor grandiosidad. En efecto, quizás podamos constatar que el poder de una comunidad siempre estuvo decidido por el *quantum* de sí mismos que los individuos estuvieron dispuestos a ceder en favor de las exigencias del “rebaño”. Ahora bien, en el reverso de tales procesos tanto Nietzsche como Freud identifican un hecho insoslayable: la condición netamente enfermiza, patológica del sujeto contemporáneo; y se detienen a indagar los procesos sacrificiales que exige la moral cultural en su anudamiento con el *síntoma*, entendido este concepto -freudianamente- como el modo absolutamente singular en que este “núcleo irreductible de malestar” se manifiesta para cada sujeto.

Tanto Nietzsche como Freud sitúan una discordancia fundamental entre la civilización -en tanto *cúmulo de recetas universales de comportamiento*- y el carácter radicalmente diferenciado de la pulsión. Nuestra cultura ha tiranizado, reprimido y desfigurado sistemáticamente los instintos y ¿qué ha ofrecido al sujeto a cambio? El acceso al reino de los cielos, idealizaciones, promesas para el “más allá”. En efecto, podemos decir que la entera cultura occidental se ha conformado sobre la base

de valores (anclados en el lenguaje y su “metafísica” inherente) que, por su carácter gregario, han sofocado y segregado sistemáticamente las formaciones individuales autónomas, constituyéndose en un dispositivo sacrificial de toda singularidad significativa y operante en la cultura.

En este sentido, la neurosis -que, según Freud, es la regla y no la excepción- constituye el testimonio visible, el “efecto patógeno” de este conflicto infranqueable. El sujeto padeciente, enfermo de cultura -el hombre moderno al que Nietzsche se refiere irónicamente como un “*aborto sublime*”, un “*ser empequeñecido y mediocre*”, portador de un “*estómago estropeado*”[iv]- constituye para ambos autores el paradigma de la subjetividad, la gran cantera que encontrarán y de la cual extraerán saber acerca de los asuntos más enigmáticos de la condición humana.

II. El Otro en la estructuración subjetiva: de F.Nietzsche a S.Freud

En el abordaje de esta problemática, ambos autores confieren un lugar de privilegio al tópico de los sentimientos morales. Desde la perspectiva del filósofo, la moralidad -en tanto *marca del instinto gregario en el individuo*- es aquello que escinde irremediamente al sujeto de sí mismo[v] de manera que, como señala al abrir su *Genealogía de la moral*, “*De nadie estamos más lejos que de nosotros mismos*”.[vi] A partir de la inscripción del Otro, el hombre se vuelve un ser autoengañador, que engaña constantemente a sus iguales, y al cual le es inevitable hacerlo.[vii]

Son numerosos los pasajes en los que Nietzsche sugiere que lo que proporciona a nuestras creencias la propiedad de ser verdaderas es el hecho de que nos resultan imprescindibles para vivir en la forma que lo hacemos. Según el filósofo, todo cuanto conocemos como virtudes -sentimientos, juicios, creencias- son, en su origen, *mandatos* que, luego de haber sido obedecidos durante el tiempo suficiente -y en vistas de los beneficios que nos ha proporcionado tal obediencia-, han devenido costumbre y finalmente, “*casi instinto*”.

Sobre la base de esta suposición cobra sentido la noción nietzscheana de “rebaño” que, si bien puede parecer ambigua y dotada de una escasa consistencia teórica, tiene en la doctrina de Nietzsche un estatuto conceptual claro y bien definido. Con este término el filósofo se refiere a un plano de cristalización del lenguaje gregario que nos habita y que encierra en su núcleo el carácter contradictorio que supone el domesticamiento cultural de la pulsión.[viii]

Desde esta perspectiva, nuestras más sagradas “verdades” -nuestras creencias más firmemente arraigadas- no obtienen su vigor de su grado de verdad intrínseco o de la relación de correspondencia que establecen con una supuesta realidad “objetiva”, sino del sentimiento *moral* desarrollado hacia ciertas metáforas consagradas en función de los vínculos que establecen y refuerzan con aquello que constituye el “rebaño” en nosotros mismos. “*¿Cuáles son, en último término, las ver-*

dades del hombre? Sus errores irrefutables.”[ix]

Situado en las antípodas de la metafísica kantiana, Nietzsche interroga y destituye el supuesto carácter trascendental de nuestros sentimientos morales y, siguiendo su implacable método genealógico encuentra, detrás de la figura sublime de “Dios”, algo humano, demasiado humano: “La fe en la autoridad es la fuente de la consciencia; no es la voz de Dios en el pecho del hombre, sino la voz de varios hombres en el hombre”.[x]

Siguiendo a este respecto una orientación similar, Freud descarta que exista en el hombre una capacidad originaria de diferenciar entre el bien y el mal. No concibe el “imperativo categórico” de la consciencia moral como algo innato, sino como efecto del influjo ajeno, el cual se presenta en la especie como un hecho necesario, asociado al desamparo que atraviesa la criatura humana en los primeros años de vida y que lo vuelve absolutamente dependiente, para su conservación, de ciertos “otros primarios”.

En un comienzo, “malo” no es otra cosa que aquello por lo cual uno es amenazado con perder el amor de estos otros. Será, pues, por mantener latiendo el lazo con el primer objeto conocido y amado que el sujeto comenzará a acatar las restricciones culturales en detrimento de sus mociones pulsionales. Y lo continuará haciendo en el transcurso de toda su vida, aunque ya al servicio de la conservación de las uniones sociales base de esa cultura.

En *El malestar en la cultura* Freud articula el relegamiento de la sensualidad con la formación del superyó, uno de los recursos fundamentales de los cuales se vale la cultura para hacer frente a la destructividad, o al menos volverla inocua.[xi] La constitución de esta instancia psíquica se anuda directamente al Complejo de Edipo: el superyó toma sobre sí la severidad paterna perpetuando la prohibición del incesto y asegurando al yo contra el retorno de de las primeras catexias objetales libidinales.

La condición bajo la cual el ello resigna sus objetos, señala Freud, es la identificación del niño con padre de la prehistoria personal (Padre Ideal) -entendiendo por tal a los progenitores, padre y madre, dado que no habría en ese tiempo reconocimiento de la diferencia de los sexos por parte del niño-, que el sujeto interioriza como Ideal del yo. Así, el objeto perdido por intervención de la ley de prohibición del incesto es erigido en el yo como ideal; de este modo, se sustituye la investidura de objeto por una identificación. Para reparar la pérdida, el yo se ofrece como objeto de amor. Esta transformación de la libido de objeto en libido narcisista supone una resignación de las metas sexuales, la desexualización de la libido que es propia de los procesos sublimatorios.[xii] La sublimación constituye, en este sentido, la vía de escape que permite cumplir los reclamos del ideal sin que tenga lugar la represión.

En *Lecturas de psicoanálisis: Freud, Lacan, Oscar Masotta* nos llama la atención sobre una función central, muchas veces soslayada de la instancia superyoica: el concepto de superyó tal como se usa cotidianamente,

suele estar asociado a la persecución y la vigilancia, pero tales funciones pierden sentido si no se las considera en relación con una función más abarcativa: defensa contra la castración y resguardo narcisista. “La mayor o menor internalización de las maneras sociales se produce en función de lo que está defendido narcisísticamente.” [xiii]

Ocurre que la obediencia al superyó, además del displacer producto de la renuncia pulsional, supone como consecuencia para el yo una ganancia de placer, una satisfacción sustitutiva: el enaltecimiento del yo. “El superyó es sucesor y subrogador de los progenitores - y educadores - que vigilaron las acciones del individuo en su primer período de vida; (...) Cuando el yo le ha ofendido al superyó el sacrificio de una renuncia pulsional, espera a cambio, como recompensa, ser amado más por él.” Al articular la renuncia de lo pulsional con un modo particular de satisfacción en el displacer -que buscaría el amor del Padre- Freud esboza lo que Lacan abordará luego en términos de goce.

III. Singularidad de la virtud, universalidad del ideal

“También nuestras virtudes deben ser de pies ligeros: ¡igual que los versos de Homero, tienen que venir e irse!”. [xiv]

“Entre los hombres siempre serás un extraño y un bárbaro: - aun cuando te amen...”. [xv]

Las personas disfrutamos de nuestras virtudes. Nos gusta ensalzarnos en ellas; hacer gala de aquello en lo que “somos buenos”. Ella quiere ser reconocida por su belleza, él por su encanto y simpatía; aquel es más introvertido y ostentará su habilidad para expresar sus inclinaciones más secretas -a través de un rodeo- en un poema, una canción o un buen plato de comida.[xvi]

En lo que Nietzsche llama la *segunda fase de la moralidad*[xvii], es decir, cuando el hombre considera el honor como más útil que el bienestar, tiene lugar el paulatino sometimiento del individuo a la coacción de los usos y deseos ajenos, hasta que la sumisión se convierte en un hábito placentero al que se le da el nombre de Virtud. “De ordinario el individuo quiere, por la opinión ajena, acreditar y robustecer a sus propios ojos la opinión que tiene de sí mismo...” (...) “Invitáis a un testigo cuando queréis oír hablar bien de vosotros; y cuando le habéis tentado para pensar bien de vosotros, también vosotros pensáis bien de vosotros mismos.” [xviii]

Nietzsche nos llama la atención sobre esta dimensión inherentemente gregaria que nos habita y que nos lleva a buscar, a través de nuestras virtudes, el “calor y el azúcar” del rebaño. Así es, dice el filósofo, cómo la virtud deviene -de manera encubierta- un medio para ser amados: ¡Queremos que se nos pague! ¡Queremos una recompensa! “El cielo y la tierra, y la eternidad por nuestro hoy...” [xix] Como se advierte, también en Nietzsche la satisfacción obtenida de los ideales es de índole narcisista.

Pero ¿qué ocurre -se pregunta Nietzsche- si nuestra virtud no es algo tan fácilmente identificable; no es algo de lo cual las personas podemos dar cuenta racionalmente, sino más bien algo que nos atraviesa, que habla a través de nosotros pero de lo que poco sabemos? Y en tal caso ¿cómo serían concebibles virtudes en común, algo que sea bueno, valioso, deseable, necesario no sólo para mí -lo cual de por sí constituye un enigma- sino también para ti; algo bueno en sí? [xx]

Tales son los interrogantes que atraviesan los párrafos de *Así habló Zaratustra* y *Más allá del bien y del mal* -intitulados "De los virtuosos" y "Nuestras virtudes", respectivamente-, en los cuales Nietzsche aborda directamente el tema de la virtud en su articulación con los ideales. Desde la perspectiva de Nietzsche, los ideales morales -a los que se refiere como "aguardientes del espíritu de la más elevada graduación"[xxi]- constituyen refugios en los cuales las personas nos escondemos de nosotros mismos. ¿De qué en nosotros mismos? De aquello que resulta insostenible a los ojos valorativos de nuestra conciencia -diremos con Freud: la pulsión.

Existe un lazo directo entre los Ideales y las ficciones colectivas, que fijan al sujeto, definiendo sus fantasmas. Una vez que la ficción inventada por la cultura para responder a ciertos interrogantes es efectiva, se fija y estará destinada a controlar, a organizar el pensamiento. La tesis nietzscheana podría resumirse como sigue: en tanto que no sabemos lo que queremos -y para sostenernos en la ignorancia respecto de ello- queremos SER millonarios, exitosos, buenos, inteligentes, etc. Tales valores nos brindan la posibilidad de "obedecer durante mucho tiempo y en una única dirección", con lo cual el sujeto obtiene "algo por lo cual merece la pena vivir en la tierra." [xxii] En este sentido, los ideales se erigen desde la perspectiva nietzscheana como una defensa frente a cierta dimensión aterradora que presenta el plano de realidad no fijado, en devenir vinculado al deseo. "Sufrimiento fue, e impotencia -lo que creó a todos los dioses y trasmundos; y aquel breve delirio de felicidad que sólo experimenta el que más sufre. Cansancio que quiere alcanzar el final con un solo salto, con un salto mortal; un cansancio pobre e ignorante que ya no quiere ni querer." [xxiii]

Jacques Lacan, en *El Seminario 3: Las psicosis*, se refiere a esta dimensión de engaño fundamental que revisten los ideales, en relación con la cual "siempre somos embaucados"[xxiv] en la medida en que se sostienen en un valor al que es imposible acceder, puesto que es referencial.[xxv] Opinión muy similar, por otra parte, a la vertida por Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, cuando declara que, detrás de la pretenciosa sentencia que distingue a "un gran hombre", no encuentra otra cosa más que al "comediante de su propio ideal." [xxvi]

Pero continuemos: ¿qué ocurre si nuestra virtud reside precisamente en nuestro lado más "loco", más singular, más único; en aquello de nosotros mismos que difícilmente estaríamos dispuestos a reconocer como propio? Tal parece ser el sentido del párrafo correspondiente a *La gaya ciencia* intitulado *La última nobleza de*

ánimo, en el cual Nietzsche se pregunta "¿Qué es lo que hace 'noble'?" y aventura la siguiente respuesta: "Que la pasión que se apodera del noble sea peculiarísima sin que él sepa que lo es: el uso de una escala excepcional y singular y casi una locura: la sensación de calor en cosas que para todos los demás son frías al tacto: un adivinar valores para los que todavía no se ha inventado una balanza: un sacrificar en altares consagrados a un dios desconocido: una valentía sin voluntad de honor". [xxvii]

¿Y qué ocurre, por otra parte, si nuestras virtudes no son algo celestial, divino, que nos haría agradables a los ojos de los demás, sino más bien algo oscuro y aterrador, directamente articulado al "mal" que hay en nosotros mismos? "Una vez tuviste pasiones y las llamas malvadas. Pero ahora tan sólo tienes tus virtudes: ellas surgieron de tus pasiones." [xxviii] Así entendida, la virtud no estaría destinada a frenar y a tyrannizar los instintos -en pos de aquello que es bueno "para todos"- sino que se apuntalaría en estas fuerzas activas para acentuar en su radical singularidad. "A quien está poseído por el demonio, le digo estas palabras al oído: 'Mejor aun, ¡cría a tu demonio!'" [xxix]

Sobre la base de esta concepción absolutamente singular de la virtud -como vigor, como fuerza activa, como presupuesto de una vida ascendente, despojada de "moralina"- Nietzsche establece una vía de acercamiento a la explicación de la *décadence*, a la cual reconoce -principalmente en la moral kantiana- por la universalización de la virtud. "Hermano mío, si tú tienes una virtud, y es tu virtud, no la tienes en común con nadie. Cierto, quieres llamarla por su nombre y acariciarla; quieres tirarle de la oreja y entretenerla con ella. ¡Y he aquí que ahora tienes su nombre en común con el pueblo, y que, con tu virtud, te has convertido en pueblo y rebaño! Mejor harías en decir: 'Inexpresable y sin nombre es lo que constituye el tormento y la dulzura de mi alma, que, además, es el hambre de mis entrañas'" [xxx]

IV. Conclusión

Como vemos, tanto Nietzsche como Freud se interesan por estudiar las vicisitudes que atraviesa la pulsión en este modo singular que instituye la -irrevocable- presencia del Otro en el sujeto. En la concepción de la cultura que presentan ambos hallamos presente el reconocimiento de cierta condición "parasitaria" de la conciencia moral y de la satisfacción masoquista que provee. Como pivote que permite articular este modo paradójico de la satisfacción en la renuncia, ambos recurren al concepto de ideal, apelando a la idea de un *quantum* de afecto que es desplazado, desviado a partir de la intervención de la cultura, y recuperado -como ganancia de placer- por otras vías.

Ahora bien ¿cómo opera el análisis respecto de los ideales de masa, de las ficciones colectivas? Podemos decir que en una dirección muy similar a la esbozada por Nietzsche. Los ideales no se presentan a nuestra elección, no son algo que dependa del sujeto sino algo que está en el lazo social. En el análisis se produce una

operación de reducción de los ideales de masa; se trata de una reducción ética. El psicoanalista Gerard Pomier señala a este respecto: “Es una reducción de los ideales ‘religiosos’ a la historia propia del sujeto, sin que esto implique que el sujeto va a salir de la posición en esa historia. Es una operación de desmitificación.” [xxxix] Hemos de concebir en esta dirección general la apuesta ética nietzscheana: como un recorrido [xxxix] orientado a encontrar nuestras propias virtudes, las cuales se han extraviado -entre ideales- en los laberintos que somos. Abrirse paso a través de ese complejo entramado de “errores irrefutables” que nos habitan y estructuran conlleva el arte de aprender a convivir con el carácter “vagabundo, huidizo e insaciable” del deseo humano. [xxxix] El “camino hacia el superhombre”, en este sentido, entraña la adquisición de un *saber* que, lejos de la seriedad y pesadez del *conocimiento*, se implica para el sujeto como un camino alegre, una *Gaya Ciencia*, pues: “¿Hay algo más hermoso que buscar nuestras propias virtudes?” [xxxix]

NOTAS

[i] Cfr. Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. Alianza. Buenos Aires, 2005. p. 34.

[ii] Desde la perspectiva del filósofo, el sistema del lenguaje posibilita la designación de las cosas de manera unívoca y vinculante a partir de una experiencia *standard*, lo cual circunscribe necesariamente un residuo de experiencia individual no traducible al mundo común. Ya en *Verdad y mentira en sentido extramoral* (1873) está presente en Nietzsche la idea de que la vida en sociedad, forjada a través de este “pacto de paz”, representa el primado despótico del instinto gregario por sobre el instinto de autonomía. Éste último ha surgido tardíamente en la historia y acompaña la pérdida de cohesión de las sociedades decadentes, como es la sociedad europea moderna. Así, la fundación misma de la sociedad, que supone la instauración del lenguaje como garante de la comunicación, implica la segregación de las diferencias individuales, el sofocamiento de lo singular al margen del lenguaje. Si se tiene en cuenta que Nietzsche, además, entiende que la conciencia misma surge como expediente funcional a la comunicación gregaria, se comprende hasta qué punto el malestar (individual) ligado a la vida social es un elemento (de difícil expresión) constitutivo de ésta desde su génesis: un elemento que queda como remanente y obra como motor de las renovaciones, tanto del lenguaje (es la tarea que Nietzsche adscribe al hombre intuitivo, al artista, al poeta) como de la entera constelación de los valores comunes.

[iii] Cfr. Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Valdemar/Letras clásicas. Madrid, 2005. p.177. p.151. Nietzsche interroga el matiz de sacralidad que ha revestido tradicionalmente el concepto de *alma* y lo revela como un fenómeno coextensivo de este proceso de “*vida contra la vida*” que es la historia de occidente. Entiende la mala conciencia -“*el fenómeno a partir del cual el hombre ha pasado a sufrir de sí mismo*”- como la enfermedad incurable de la civilización, el elemento genealógico fundamental del pensamiento semítico y cristiano. El remordimiento y la conciencia de culpa, constituyen “*morfologías*” de la autoagresión mediante las cuales se satisfacen los instintos de crueldad a la vez que los deseos de ser admirado y reconocido.

[iv] Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. Op. Cit. p.129.

[v] Cfr. Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*. Akal. Madrid, 2007. Vol I. Af.57. p.76.

[vi] Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Biblioteca EDAF. Madrid, 2000. p. 40.

[vii] Cfr. Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*. Op. Cit. p. 37.

[viii] Cfr. Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Biblioteca EDAF. Madrid, 2000. p. 319. A las provocativas preguntas que abren *Humano, demasiado humano* -“¿Qué es lo que ata más firmemente? ¿Cuáles son las cuerdas casi irrompibles?” -respondemos, pues, “*el rebaño*” como aquello a lo cual nos hallamos sujetados por el hecho de hablar. Aquello *en* nosotros que juzga, valora y siente más allá de la síntesis mental superior y compleja que constituye la conciencia individual ordinaria. Algunos años más tarde Jacques Lacan dirá, en esta misma dirección, que “*el inconsciente es el discurso del Otro*”.

[ix] Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Op. Cit. p. 265.

[x] Nietzsche, F. *El caminante y su sombra*. IV, núm.52. pp. 230-231. Cit. en Ellenberger, H. *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. Editorial Gredos, Madrid, 1970. p. 318.

[xi] Freud, S. *El malestar en la cultura*. En O.C. Vol. XXI. Buenos Aires, Amorrortu, 1979. pp. 119-120.

[xii] Freud, S. *El yo y el ello*. O.C., Tomo XIX, Buenos Aires, Amorrortu, ediciones. 1979. p. 32.

[xiii] Masotta, O. *Lecturas de psicoanálisis: Freud, Lacan*. Paidós. Buenos Aires, 2004. p.94.

[xiv] Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Op. Cit. p. 44.

- [xv] Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op.cit. p.270.
- [xvi] Fragmento inspirado en el parágrafo de *Humano, demasiado humano* Cfr. Op. Cit. p. 195.
- [xvii] Cfr. Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*. Op. Cit. p.86.
- [xviii] Op. Cit. par. 92, 51, 89. Cfr. también *Así habló Zaratustra*. Op. Cit. p. 126.
- [xix] Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op.Cit. p.164.
- [xx] Cfr. Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. Op. Cit. p. 67: "Hay que apartar de nosotros el mal gusto de querer coincidir con muchos. 'Bueno' no es ya bueno cuando el vecino toma esa palabra en su boca. ¡Y cómo podría existir un 'bien común'! La expresión se contradice a sí misma: lo que puede ser común tiene siempre poco valor."
- [xxi] Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Op. Cit. p. 243.
- [xxii] Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. Op. Cit. p. 117.
- [xxiii] Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit. p. 90.
- [xxiv] Lacan, J. *El Seminario 3: Las Psicosis*. Paidós. Bs. As. 2003. p. 120.
- [xxv] Lacan vincula ese "engaño fundamental" al amor en tanto interpretación del deseo del Otro. El sujeto responde a la brecha insoportable del *Che vuoi?* ofreciéndose al Otro como el objeto de su deseo -tal es la función del fantasma como tapón de la falta en el Otro-. El Ideal es, precisamente, el punto desde el cual el sujeto puede ser visto como digno de ser amado. Ahora bien, como sabemos, toda respuesta es insuficiente. Por más sacrificios que haga el sujeto, no hay signo conclusivo que le otorgue la garantía de ser amado.
- [xxvi] Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. Op. Cit. p.97. Cfr. también Op.Cit.p. 93: "Quien alcanza su ideal, justo por ello va más allá del mismo".
- [xxvii] Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Op. cit. pp. 128-129.
- [xxviii] Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. cit. pp. 95-96. Véase también Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. Op. Cit. p. 100: "Las grandes épocas de nuestra vida son aquellas en que nos armamos de valor y rebautizamos el mal que hay en nosotros llamándole nuestro mejor bien."
- [xxix] Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. cit. p. 159. Cfr. también *Más allá del bien y del mal*. Op. Cit. p. 161 "Nosotros, si es que debiéramos tener virtudes, sólo tendremos aquellas que hayan aprendido a armonizarse de manera más óptima con nuestras inclinaciones más secretas e íntimas, con nuestras necesidades más ardientes."
- [xxx] Op. cit. pp. 95-96. En el mismo sentido se orienta el siguiente pasaje de *El anticristo* -Op. Cit.§ 11-: "Una virtud ha de ser una invención nuestra, una defensa y una necesidad de uno mismo; en todo otro caso será simplemente un peligro. Lo que no es una condición de nuestra vida, la perjudica; una virtud derivada simplemente de un sentimiento de respeto frente al concepto de virtud, como Kant quería, es dañosa. (...) Las profundas leyes de la conservación y del crecimiento ordenan que cada cual encuentre la propia virtud, el propio imperativo categórico".
- [xxxi] Pommier, G. *El cuerpo en la posmodernidad*. Entrevista realiza por Gerardo García y Fernando Demiryi. Diario *La Voz del Interior*, Jueves 23 de setiembre de 1993. 1D.
- [xxxii] El "ascenso a la montaña" supone la destitución de toda meta, finalidad u objetivo. Esta idea de Nietzsche queda expresada con claridad en el aforismo intitulado *Los turistas* publicado en *El caminante y su sombra*. "Estúpidos y sudorosos, suben la montaña como animales ¡alguien se olvidó de decirles que por el camino hay buenas vistas!"
- [xxxiii] Lacan, J. *El Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*. Paidós. Bs.As. 1998. p.328.
- [xxxiv] Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. Op. Cit. p. 161.

Sobre la idea de *Gaya Ciencia* en Nietzsche, atiéndase el pasaje correspondiente a su obra homónima: "El intelecto es para la gran mayoría una máquina torpe y lenta, oscura y chirriante, muy difícil de poner en marcha: dicen que van a 'tomarse las cosas en serio' cuando quieren trabajar y pensar bien con esta máquina... ¡Oh, qué pesado tiene que resultarles pensar bien! Esta encantadora bestia que es el hombre pierde el buen humor, según parece, cada vez que piensa bien, ¡se pone 'seria'! Y 'allí donde hay risa y alegría, el pensamiento no vale nada': así reza el prejuicio de esta bestia seria contra toda "gaya ciencia". ¡Ea! ¡Mostremos que es un prejuicio!"

BIBLIOGRAFÍA

- Ellenberger, H. El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica. Editorial Gredos, Madrid, 1970.
- Freud, S. El malestar en la cultura. En O.C. Vol. XXI. Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
- Freud, S. El yo y el ello. O.C., Tomo XIX, Buenos Aires, Amorrortu, ediciones. 1979.
- Lacan, J. El Seminario 3: Las Psicosis. Paidós. Bs. As. 2003.
- Lacan, J. El Seminario 5: Las formaciones del inconsciente. Paidós. Bs.As. 1998.
- Masotta, O. Lecturas de psicoanálisis: Freud, Lacan. Paidós. Buenos Aires, 2004.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Valdemar/Letras clásicas. Madrid, 2005.
- Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*. Akal. Madrid, 2007.
- Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Biblioteca EDAF. Madrid, 2000.
- Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Biblioteca EDAF. Madrid, 2000.
- Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. Alianza. Buenos Aires, 2005.
- Pommier, G. El cuerpo en la posmodernidad. Entrevista realiza por Gerardo García y Fernando Demiryi. Diario *La Voz del Interior*, Jueves 23 de setiembre de 1993.