

**CONCIENCIA MORAL Y FANTASÍA:
UNA INTERPRETACIÓN DE LA TRAGEDIA**

HARVEY DANILO OSSES ORTIZ

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2009**

**CONCIENCIA MORAL Y FANTASÍA:
UNA INTERPRETACIÓN DE LA TRAGEDIA**

HARVEY DANILO OSSES ORTIZ

**Proyecto de grado presentado como requisito
para optar el título de:
Filósofo**

**Director:
PEDRO ANTONIO GARCÍA O.**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2009**

RESUMEN

TITULO

CONCIENCIA MORAL Y FANTASÍA: UNA INTERPRETACIÓN DE LA TRAGEDIA*

AUTOR

OSSES ORTIZ, Harvey Danilo**

PALABRAS CLAVES

Ambivalencia, Nietzsche, Freud, Shakespeare, conciencia moral, fantasía, tragedia.

DESCRIPCION

Esta reflexión tiene como objetivo ser una interpretación de la *tragedia* del ser humano, es decir, a lo largo de la investigación se busca mostrar a partir de los conceptos conciencia moral y fantasía, como estos crean en el hombre un sentimiento trágico frente a la vida misma, y al mismo tiempo mostrar a partir de que elementos se puede explicar la génesis del malestar del hombre en el mundo.

Para argumentar esta tesis se trae a colación pensadores como Nietzsche, Freud y Shakespeare, los cuales permiten a partir de sus disciplinas, como lo son la Filosofía el Psicoanálisis y la Literatura , mostrar como los conceptos de conciencia moral y fantasía, que a la vez también se traducen como razón y deseo, sumergen al hombre en un sentimiento de ambivalencia, sentimiento que hace que el mismo cree una postura de hostilidad frente a la realidad, en la medida en que la realidad exige del hombre la renuncia de su condición natural, es decir, la renuncia de su condición de ser deseoso. Siguiendo ese orden de ideas se busca expresar de qué manera es que este hombre escindido en la realidad busca un mecanismo que le permite de alguna manera escapar de la realidad misma y poder acceder a la realización de sus deseos. Mecanismo que dentro de la investigación se denomina arte, y en última instancia literatura.

* Proyecto de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Pedro Antonio García O.

ABSTRACT

TITLE

MORAL CONSCIENCE AND FANTASY: AN INTERPRETATION OF THE TRAGEDY^{*}

AUTHOR

OSSES ORTIZ, Harvey Danilo^{**}

KEY WORDS

Ambivalence, Nietzsche, Freud, Shakespeare, moral conscience, fantasy, tragedy.

DESCRIPTION

This reflection has as objective to be an interpretation of the human being's *tragedy*. It means, the research aims to show, since moral conscience and fantasy concepts, how these ones create a tragic feeling about life in the man. Also, to show what elements can explain the genesis of unease of the man in the world.

To validate this thesis, it is taken into account thinkers such as Nietzsche, Freud and Shakespeare which let since their disciplines, philosophy, psychoanalysis and literature, show how concepts of moral conscience and fantasy that are translated as reason and wish, submerge the man in a feeling of ambivalence. This feeling makes the man himself to create a stand of hostility towards reality when reality demands from him to renounce his natural condition. It means, renounce his condition to wish. Following this order of ideas, it is tried to explain in which way this man separated from reality looks for a mechanism that let him to escape from reality itself and to access to the realization of his wishes. In this research, the mechanism is denominated art, and as a last instance, literature.

^{*} Graduation Project

^{**} Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director: Pedro Antonio García O.

CONTENIDO

| | Pág. |
|---|-------------|
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| 1. LA INVENCION DE LA CONCIENCIA MORAL: UNA MIRADA DESDE <i>LA GENEALOGÍA DE LA MORAL</i> DE NIETZSCHE | 7 |
| 2. UN ACERCAMIENTO DESDE EL PSICOANÁLISIS AL PROBLEMA DE LA AMBIVALENCIA | 25 |
| 3. ARTE Y LITERATURA: MANIFESTACIONES DE LA TRAGEDIA | 38 |
| BIBLIOGRAFIA | 52 |

INTRODUCCIÓN

Es necesario tener en cuenta que el ejercicio de la formación filosófica, es decir, el de la búsqueda del conocimiento, trasciende el mero estudio de las corrientes de pensamiento desde una perspectiva meramente histórica y de ciencias exactas. En última instancia, el ejercicio vital y concreto de las disciplinas dedicadas al saber humano y entre ellas la filosofía, debe centrarse en el hombre; y en esa búsqueda debe tratar de entrar en diálogo permanente con las diferentes disciplinas.

Es por ello que, en la interrelación de las diferentes disciplinas, la siguiente reflexión centrará su análisis a partir de la *filosofía*, el *psicoanálisis* y la *literatura*, tomando como representantes de ellas a *Nietzsche*, *Freud* y *Shakespeare*, respectivamente, análisis que nos llevará a observar tres perspectivas de una misma tragedia: la del hombre frente al mundo, la cual se encuentra expresada por dos realidades que se enuncian en los conceptos de *conciencia moral* y *fantasía*.

Está en la esencia de la vida humana la exigencia de conocerse a sí mismo, y de darse cuenta en esa medida, dónde y en qué radica el hecho fundamental que mueve la vida. Y en el centro de ese análisis desde los inicios de la filosofía griega la categoría más determinante es el *deseo*. Categoría que fue fundamental en las obras de los poetas trágicos: Esquilo, Sófocles y Eurípides, quienes plasmaron en ellas el resultado de un trabajo arduo de análisis del hombre mismo, desde el conflicto que opone su realidad más inmediata a sus posibilidades de realización como ser humano en un mundo humano, en el cual la oposición consigo mismo desde el punto de vista de sus elecciones es el denominador común. Este concepto es retomado en la teoría psicológica de Freud, quien expresa la necesidad de ver al hombre como un animal necesariamente deseoso, y que ello es lo que mueve su existencia.

Es evidente entonces que el trabajo reflexivo que se pretende llevar a cabo, gira en torno a dos categorías que articulan la vida del hombre: *razón y deseo*, que por efectos de la investigación se traducen también como *conciencia moral*¹ y *fantasía*. Es a partir de estas categorías que la investigación cobra importancia y vigencia, pues es claro que ellas definen totalmente la condición del hombre frente al mundo, en la medida en que se contraponen, pues la razón busca, entre otras cosas, oprimir los deseos, llevando ello a que el hombre se encuentre con una realidad poco agradable para sí mismo.

La necesidad de abordar dicha problemática surge del hecho de que como seres humanos y a la vez analíticos, nos preguntamos por el origen de nuestro malestar en el mundo, es decir, nuestra preocupación adquiere una tonalidad originaria en la medida en que nos preguntamos por la génesis de nuestro malestar en el mundo.

Para sustentar dicha problemática hay que mencionar que este cuestionamiento surge de algunas tragedias shakesperianas como lo son *Macbeth*, *Othello* y *Rey Lear*, y de la lectura de algunos textos como *El creador literario y el fantaseo*, *Tótem y Tabú*, *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura* de Sigmund Freud, los cuales nos permiten llegar a dicho cuestionamiento. Es desde dichas lecturas que la siguiente investigación ha tomado fuerza, pues es a partir de ahí que surge en un primer momento el cuestionamiento sobre la ambivalencia del ser humano en el mundo, pues se encuentra fragmentado entre su condición natural y su condición cultural.

Como el objetivo de esta investigación es exponer una interpretación de la tragedia, la cual se encuentra atravesada por tres perspectivas, es decir, la

¹ A lo largo de esta investigación los conceptos de *deseo-fantasía*, y *razón-conciencia moral*, funcionaran como sinónimos, pues, si partimos de la premisa de que los deseos reprimidos son los que provocan las fantasías y que la razón más cercana a nuestro entendimiento se encuentra gobernada por la lógica de la conciencia moral, entonces nos permitiremos manejar los conceptos de dicha manera.

filosófica, la psicoanalítica y la literaria, podemos decir que la primera de ellas va de la mano de la filosofía, tomando como representante al filósofo F. Nietzsche y su obra *Genealogía de la moral*, y al filósofo M. Foucault y su obra *Nietzsche, la genealogía, la historia*. La segunda mirada se hará a partir del psicoanálisis, tomando como representante de él a S. Freud y las obras mencionadas anteriormente. Por último, la interpretación literaria de mano del dramaturgo W. Shakespeare a partir de las obras *Macbeth*, *Othello* y *Rey Lear*, apoyando dicha interpretación en algunos comentaristas como lo son C. Trueba, W. Kaufmann y Auden. Todo ello para tratar de argumentar desde dichas disciplinas que la gran tragedia del hombre se encuentra expresada en los conceptos de razón y deseo, en la ambivalencia que presenta el hombre entre su condición natural y su condición cultural.

Si la gran tragedia del hombre se centra en su condición ambivalente frente a la existencia cabe preguntar entonces lo siguiente: ¿cuál es la verdadera esencia del hombre? ¿Qué es lo que ha llevado a que el hombre busque de alguna manera atribuirse otra esencia? ¿Qué busca el hombre mismo al considerar la posibilidad de postular la razón o la conciencia moral como la realidad más inmediata y válida dentro de los cánones de la realidad? y también nos podríamos preguntar ¿podrá el hombre en algún momento de su historia vivir bajo el dominio de su más pura esencia?

Cabe señalar que lo que se pretende buscar con este trabajo analítico es en gran medida dar a conocer cómo estas categorías anteriormente mencionadas trastocan o mueven la vida del hombre, a tal punto que lo llevan a considerar que la realidad que vive es poco apreciable, colocándolo en ese sentido en conflicto con la vida misma. Es desde ahí que se busca justificar el hecho de que la relación entre *la conciencia moral* y *la fantasía* son la génesis de la tragedia del hombre, lo cual se puede apreciar dentro del marco analítico de la *filosofía, el psicoanálisis y la literatura*.

Pero ¿para qué tratar de analizar estas categorías que articulan la realidad del hombre, qué puede llegar a aportarnos cómo seres humanos, y en qué radica su importancia? Una pregunta que encierra en sí misma tres cuestiones a aclarar: el sentido, el aporte y la importancia de la investigación.

En primer lugar, se puede llegar a afirmar que el sentido que tiene dicha investigación se centra básicamente en fomentar una discusión reflexiva acerca de problemáticas filosóficas que giran en torno a las necesidades humanas, en este caso a la necesidad de llevar al hombre a que centre su mirada en problemas que lo afectan directamente, y a que en ese sentido pueda llegar a entender de alguna manera el por qué de nuestro malestar en el mundo, y de nuestra tendencia al gusto por lo trágico.

En ese mismo orden de ideas, se puede decir que el aporte que se pretende dar es de carácter político. Partiendo de la premisa de que lo político es aquello que está relacionado con la sociedad, se establece entonces que el aporte es dar a conocer, *finalmente porque el mundo es como es*, y tratar de proporcionar desde un ámbito filosófico, psicoanalítico y literario un pequeño aporte, el cual nos permita de alguna forma tratar de respondernos algunas inquietudes que suelen asaltarnos² cuando pensamos en la forma de procedencia del otro, de nosotros mismos o de una sociedad.

Pero la importancia de dicha reflexión radica esencialmente en la medida en que los dos puntos anteriormente mencionados y justificados tengan alguna relevancia como objeto de investigación. Pues encierra en sí el conocimiento de la esencia del hombre mismo, la importancia de hacer conciencia de que el hombre no sólo necesita centrar su conocimiento en el mundo exterior, sino que además necesita conocerse a sí mismo y en esa medida poder entender al otro.

² Como por ejemplo nuestra tendencia al gusto por lo trágico.

Dicho ejercicio reflexivo se centrará básicamente, como lo hemos venido anunciando, en tres pensadores, que aunque representantes de líneas de pensamiento diferente, tienen algo en común: *la preocupación por el hombre*. Es por ello que Nietzsche, Freud y Shakespeare, a partir de las obras mencionadas, serán el objeto de análisis del cual se desprenda la reflexión en cuestión, permitiéndonos analizar en dichas teorías que la ambivalencia en la que se encuentra el hombre frente a su realidad, se traduce en él como su tragedia más eminente.

Avanzaremos estas ideas en tres capítulos. El primero de ellos nos permitirá en un primer momento realizar una explicación desde la perspectiva filosófica del por qué se habla de una invención de la conciencia moral y no del origen de la misma. Y en segundo lugar cómo esta invención llegó a ser parte de la vida del hombre trayendo consigo un sin número de implicaciones.

El segundo capítulo nos acercará a la perspectiva psicoanalítica. Allí trataremos de mostrar específicamente la forma de ambivalencia en la que se encuentra sumergido el hombre, ambivalencia que está enmarcada entre los conceptos de condición natural y condición cultural. También se tratará de indicar cuáles fueron las primeras manifestaciones que pudieron dar origen a lo que conocemos como conciencia moral.

El tercero y último de estos, tendrá como objetivo básicamente mostrar el trabajo que cumple la literatura en medio de esta coyuntura humana, y en especial la literatura de Shakespeare. También interesará mostrar como en la literatura el hombre puede llegar a observar y disfrutar de su más pura esencia, y por ende, a partir de lo anteriormente expuesto acercarnos a una definición de lo que puede enunciar la voz tragedia, partiendo desde una mirada Aristotélica, es decir, desde *la poética*, para llegar a aportar una interpretación de la misma a partir del trabajo analítico de esta reflexión.

Y por último y lo más importante, llevar al lector a que observe cómo en el ejercicio de estas disciplinas analíticas se encuentra expresada la fragmentación del hombre en la realidad, que se traduce en última instancia como la gran tragedia del mismo.

Es así que se pretende llevar de alguna forma la mirada del hombre sobre el hombre mismo, a partir de las disciplinas enunciadas, y tratar de observar y dar a mostrar desde ellas un análisis que permita indicar de alguna manera la procedencia de su tragedia, enunciada en los conceptos de *razón* y *deseo*.

1. LA INVENCION DE LA CONCIENCIA MORAL: UNA MIRADA DESDE LA GENEALOGÍA DE LA MORAL DE NIETZSCHE

Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un fundamento. No nos hemos buscado nunca.³
NIETZSCHE, F.

Una preocupación expresada, a la cual muy pocos prestan la debida atención, “No nos hemos buscado nunca”. ¿A qué se debe tanta indiferencia? ¿Por qué dentro del plano de nuestras prioridades, nunca el conocernos a nosotros mismos es una de ellas? ¿Será que tememos encontrar algo que no sea de nuestro agrado? Siendo así, hagamos el ejercicio y tratemos de que dicha invitación no pase inadvertida, intentemos de alguna manera acercarnos a nuestro propio conocimiento.

Era imposible iniciar esta investigación sin hacer referencia a dicha crítica, expresada en el prólogo a la *Genealogía de la Moral*. Pues en realidad no sabemos quiénes somos ¿o me equivoco?, ¿Acaso sí sabemos, pero le tememos a la verdad a tal punto que huimos y preferimos crear otra realidad menos desagradable? Quizás y muy seguramente a ello es a lo que apuntan estas primeras líneas de la *Genealogía de la Moral*, y en última instancia a preguntarnos lo siguiente “Quiénes somos nosotros en realidad”.⁴

Busquemos en ese sentido una posible respuesta a dicha cuestión y observemos a medida que avance la investigación qué es lo que podemos llegar a responder frente a dicho interrogante. Es por ello que, buscando una respuesta

³ NIETZSCHE, F.: 1997. *La genealogía de la moral*. Trad. Y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, p. 21.

⁴ *Ibíd.*, p. 22.

para explicar dicha realidad, el siguiente capítulo tendrá como uno de sus objetivos realizar un estudio sobre una de las grandes invenciones del hombre: *La conciencia moral*, con la cual ha tratado de dar sentido y de explicar en gran medida la vida.

Para tratar de explicar el porqué se habla de la invención de la conciencia moral y no del origen de la misma, nos permitiremos adentrarnos en una de las obras que más específicamente nos habla del problema, como lo es la *Genealogía de la Moral*, apoyada como se dijo anteriormente en la parte introductoria, en la obra *Nietzsche, la genealogía, la historia*, de M. Foucault, donde a partir del método genealógico nietzscheano daremos una explicación acerca de por qué la conciencia moral es una invención.

Por tanto, en esta parte de la investigación tomaremos como tarea hacer lo siguiente: entender o hacer claridad acerca de lo que Nietzsche entiende por historia genealógica, y en esa medida ver de qué manera es que elabora una crítica a la historia tradicional o trascendental, para en ese sentido indicar cómo la conciencia moral no es algo dado en el hombre, es decir, algo innato en él desde sus orígenes, dando por entendido que Nietzsche no acepta la palabra origen dentro del plano metafísico.

Es ahí donde observamos uno de los primeros factores que muestra la *ambivalencia* del hombre, en la medida en que se nos manifiesta al mismo tiempo su grandeza y su miserableza; pues, su mayor actividad es la creación y de ella se desprende su mayor fatalidad: haber creado el valor de la conciencia moral, y a partir de ahí todo lo que se conoce como raciocinio, lo cual ha obligado al hombre a vivir bajo sus cimientos, impidiéndole al mismo desarrollarse en el mundo, a no ser bajo sus parámetros de opresión.

Nietzsche va a darse cuenta que el hombre ha observado el mundo de una manera errónea, pues ha puesto su mirada en un mundo donde precisamente la

razón humana tiene vetado llegar. Y ello ha hecho que la historia que nos enseña el pasado del hombre, gire en torno a dicha mirada que se centra fuera de la realidad, y que además niega la vida misma.

Este pensador marca esencialmente la diferencia de una nueva visión acerca de la utilidad de la historia, ya que su tendencia rebela el desarrollo posterior de una nueva orientación filosófica, constituyendo de esa manera un giro en el pensamiento filosófico.

Se podría creer que con el método genealógico se busca el origen de las cosas, su fundamento, pero no es así. Para este pensador, mientras más se busque el origen, más aumenta la plena conciencia de lo inservible que resulta buscarlo. Pues, a lo largo de la historia al buscar el origen de las cosas, la mayoría de los pensadores han caído en situaciones metafísicas realmente vergonzosas, como el buscar el principio constitutivo de las mismas, pues lo común en ellos es llegar a la conclusión de que todo fue creado por un dios inmóvil, por un ser extraño a nuestra naturaleza, el cual gobierna nuestra existencia.

En este sentido, podemos llegar a afirmar que el pensamiento metafísico resulta un pensamiento reduccionista, ya que, en la búsqueda del fundamento o principio, soslaya las cosas concretas, en cambio, el pensamiento que se somete al método genealógico, se abre plenamente a lo que aparece, a lo que deviene, a la historia, a lo real.

La filosofía nietzscheana se fundamenta esencialmente en hacer ver al hombre la realidad de su existencia. Hace ver al hombre su engaño, un engaño que lo lleva a ver en el más allá la realidad de la vida. Pues el hombre necesita aferrarse a algo, creer y querer algo, aunque ese algo sólo sea un mundo al cual podemos llegar sólo después de la muerte. Ya lo decía Nietzsche, “el hombre prefiere

querer la nada a no querer”⁵ . Y ese algo que representa la nada, es lo que hace que el hombre trate de explicar su existencia en la posible existencia de otro mundo, un mundo trascendente, un mundo el cual no podemos llegar a conocer, un mundo que no es nada más que la nada, un mundo que sólo se queda en la suposición, en la esperanza creada por unos cuantos para calmar la náusea que el hombre siente por su propia existencia.

Nietzsche ve desde su perspectiva dos formas de hacer historia, una que llama historia trascendental, tradicional, ideal o teológica, y otra llamada historia genealógica. La historia tradicional tiene un papel importante en el pensamiento nietzscheano en la medida en que de ella se desprende la idea de la historia genealógica, dicho en otras palabras, es importante porque es la tesis que permite una antítesis. Nietzsche critica abiertamente la historia tradicional, la historia que tiene la necesidad del despliegue de una idea y que supone una idea eterna.

Ahora bien, es importante indicar que el elemento principal que permite a Nietzsche criticar esta historia, se centra específicamente en la idea de que este tipo de historia pretende buscar el *origen* de todo aquello de lo cual ella se ocupa, es decir, de todo lo que rodea al hombre, dando por sentado que todo tipo de conocimiento y hecho histórico tiene un origen ajeno al hombre mismo, cuya idea lleva automáticamente al hombre a pensar que todo está dado ya de antemano.

Es desde dicha perspectiva, que Nietzsche niega la posibilidad de que esta forma de hacer historia pueda llegar a revelar lo que en realidad hay detrás de todo tipo de conocimiento, en la medida en que esta forma de hacer historia lo que indica es que todo está sujeto a una especie de predestinación, la cual somete al hombre quitándole todo tipo de oportunidad de poder construir para sí y desde sí mismo su verdad, quedando obligado a aceptar una verdad que no le está permitida conocer sino sólo suponer.

⁵ *Ibíd.*, p. 128 y 205.

La historia pertenece en ese sentido a la familia de los ascetas, como queda expresado en el tercer tratado de la *Genealogía de la moral*. A esa conciencia que cree que todo tiene un origen y que a partir de ahí todo se encuentra entrelazado y que de ello se desprende todo tipo de consecuencia.

De tal forma que el historiador tradicional pretende realizar un análisis lineal de dichos acontecimientos, de los cuales el historiador cree que han configurado nuestro presente. Pues ellos - los historiadores - creen que todo en el mundo ha guardado su sentido, como si no se dieran cuenta que las cosas están sometidas a constante cambio. “Paul Ree se equivoca – nos dice Foucault – como los ingleses, al describir génesis lineales, al ordenar, por ejemplo, sólo en función de lo útil, toda la historia de la moral: como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, rapiñas, disfraces, astucias”.⁶

Es por ello que desde la *Genealogía de la moral* se critica esta forma de hacer historia, la cual no pretende más que acomodar el pasado a los acontecimientos del presente, por lo tanto, podemos decir, que la polémica de Nietzsche contra la historia es una polémica contra toda perspectiva trascendente que pretenda explicar la realidad, la cual vuelve al hombre pasivo.

Para este filósofo, hacer historia no es hacer investigación de acontecimientos plenamente dados y aceptados universalmente, pues nada en el mundo se encuentra plenamente establecido. Es claro entonces, como se dijo anteriormente, que la historia pertenece a la familia de los ascetas, de aquellos que buscan todo origen o explicación del conocimiento en un mundo trascendente, y que debido a ello todo conocimiento adquirido no está sujeto a cambios, pues hay una fuerza divina que ha dado a la humanidad algo establecido universalmente.

⁶ FOUCAULT, M.: 1992. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Trad. José Vázquez Pérez. España: Pre – textos. p. 11.

Antes de entrar en la parte que más interesa en este momento, es de vital importancia analizar qué papel juegan las palabras *origen e invención* en la filosofía nietzscheana. La palabra origen, como se ha mostrando, remite automáticamente a la relación de la historia trascendental, a la idea de buscar el origen de todo tipo de conocimiento. Esa es la forma como no se hace historia, nos dice Nietzsche, sino a-historia, porque el conocimiento en el hombre no es algo que sea innato a él, algo dado por la divinidad o algo trascendental, es algo que ha sido construido por el hombre para relacionarse.

Dentro del análisis de la filosofía nietzscheana podemos darnos cuenta que una de las categorías o elemento principal de esta teoría del conocimiento, es la *invención*, el acto de crear, pues el hombre ha inventado el conocimiento en un determinado momento de la historia, y por lo tanto todo lo relacionado con la interpretación de la naturaleza está determinado por ello, por la invención, por la capacidad que tiene el hombre en determinado momento de crear para sí un concepto o valor moral, y al mismo tiempo, la capacidad de imponerlo en el mundo, como una categoría universalmente válida y necesaria, impidiendo así que la historia sea en determinado caso un análisis lineal del mundo y sus acontecimientos, porque ellos no necesariamente están encadenados, pues el hombre crea según sus necesidades, y las necesidades varían según el contexto en el que el hombre se encuentre.

Esto determina la gran separación del pensamiento nietzscheano del pensamiento de occidente, pues la explicación del mundo ya no la encontramos en la posibilidad de un mundo fuera de nosotros, sino todo lo contrario, las explicaciones acerca del origen de nuestra realidad, están en el hombre mismo. El conocimiento no está fuera de este mundo, como lo hace ver Parménides en su poema, Platón con la teoría de las ideas, Aristóteles con el motor inmóvil, y peor aún, la edad media con la creación de un Dios supremo creador de todas las cosas y dominador del hombre.

Alguien podrá preguntar: ¿acaso en el mismo acto de inventar o crear no hay un origen? Y la respuesta es positiva; sí, hay un origen, pero propio del hombre, un origen que se permite ser explicativo, real, un origen que no se escapa al conocimiento del hombre, al ojo del hombre. Desde ese punto de vista se puede hablar de un origen en Nietzsche, de un origen que no procede de un mundo que niega la existencia misma, y que coloca la mirada del hombre hacia afuera.

Dada en este sentido la explicación de las cosas, de los sucesos, en la propia realidad del hombre, o mejor, siendo el hombre el que da lógica al mundo, no hay que negar de esa forma la influencia directa del hombre mismo, de sus pasiones implícitas en la creación de los conceptos o del lenguaje que domina o da lógica y entendimiento al mundo.

Asimismo, origen e invención representan en la filosofía nietzscheana opuestos, los cuales se niegan radicalmente. Representan la forma como piensa y no piensa Nietzsche, pues él no coloca el conocimiento en manos de un ser trascendente, él ve la explicación a todo, a partir de la realidad misma, del hombre mismo.

Esta idea trae como consecuencia la manifestación de una nueva forma de hacer historia. Es así, como se anunció anteriormente, que hablaremos del concepto de genealogía, o del método genealógico nietzscheano tratando de esclarecer en qué consiste y qué pretende Nietzsche con ello.

Investigar el concepto de genealogía de la moral, es hablar de un modo específico de investigación sobre el conocimiento y sobre la historia, o mejor, la historia que se ha hecho sobre el hombre frente a la vida, en la medida en que se encuentra influenciado por una cantidad de ideales, los cuales oprimen el verdadero ideal nietzscheano. Es por ello que dicho método tiene por objetivo no buscar el origen de tales ideales, o el origen de todo aquello que cree conocer, sino ver de qué manera estos ideales han sido elaborados.

Lo esencial del método es oponerse a la búsqueda del origen, “al desplegamiento meta-histórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teologías. Se opone a la búsqueda del origen”.⁷ El método radica principalmente en establecer una conciencia histórica que no se orienta sólo a la búsqueda de los orígenes de estos valores. Pues la genealogía se propone buscar no sólo cómo se originan y desarrollan los valores, sino, sobre todo, hacia dónde conducen, qué significan y cuáles son las consecuencias para la vida.

Pero, para dar soporte a lo anterior podemos decir junto con Nietzsche que el verdadero sentido de la genealogía o de su método, tiene por objetivo el preguntar “... ¿En qué condición se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malo?, ¿Y qué valor tienen ellos mismos?...”⁸

Lo que se pretende es analizar el modo de procedencia y relevancia de estos valores según la época y ubicar en ello la transvaloración que se va dando en dichos conceptos. La genealogía debe ser la historia de estas interpretaciones históricas de la moral, de los ideales, de los conceptos metafísicos, es decir, la historia de las diversas y de las posibles interpretaciones dadas a los conceptos y a los valores morales.

La genealogía se constituye entonces como una verdadera crítica capaz de conducirnos hasta los cimientos de las valoraciones que están en juego en las interpretaciones. De esta manera la genealogía se convierte esencialmente en la historia de estas interpretaciones de conceptos que han venido evolucionando a través de las diversas épocas, siendo relegadas al olvido y por tanto adquiriendo nuevas definiciones que conducen a una transvaloración de los mismos.

Dada esta situación, podemos decir que no existen definiciones universales, sino particulares, que corresponden y se modifican según la época y por ende

⁷ *Ibíd.*, p. 13.

⁸ NIETZSCHE, F.: 1997. *La genealogía de la moral*. Op. cit., p. 24.

según las necesidades del hombre mismo. Ello lleva a pensar que el hombre es el que hace que estos valores estén sujetos a diversas variaciones con diversos significados, olvidando así en qué medida o en qué situaciones han emergido.

Entonces: ¿qué es esta conciencia o espíritu genealógico del cual nos habla Nietzsche y del cual critica a los Psicólogos ingleses? ¿En qué consiste el método genealógico? Podemos decir que “la historia genealógicamente dirigida no tiene por meta encontrar las raíces de nuestra identidad, sino, lo contrario, empeñarse en disiparlas, no intenta descubrir el hogar único del que venimos, esa patria primera a la que los metafísicos prometen que regresaremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan.”⁹

Instalándonos en el ámbito del lenguaje, la genealogía viene a ser más que un análisis de las palabras, una especie de semiótica donde se percibe con ojo agudo el movimiento, la emergencia, las modificaciones de los diferentes valores lingüísticos e ideologías y cómo se han transformado en nuevos valores, en nuevas formas de expresión.

Es aquí donde podemos observar cómo en Nietzsche las palabras y sobre todo las de consideración moral son para él objeto de estudio primordial, porque representan valores. En *La genealogía de la moral* el análisis de los valores comienza a partir del uso de las palabras “bueno”- “malo”, “bueno” – “malvado”. Nietzsche comenta sobre esto lo siguiente: “la indicación de cuál es el camino correcto me la proporcionó el problema referente a qué es lo que las designaciones de lo “bueno” acuñadas por las diversas lenguas pretenden propiamente significar en el aspecto etimológico.”¹⁰

Por lo tanto, podemos decir que la historia es el estudio y descripción de los hechos ocurridos, expresados de manera fría, de manera objetiva; pero si a este

⁹ FOUCAULT, M.: 1992. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Op. cit., p. 67 – 68.

¹⁰ NIETZSCHE, F.: 1997. *La genealogía de la moral*. Op. cit., p. 39-40.

situar las palabras en un punto histórico se le añade el contexto cultural, el factor ideológico, los modos de sentir de los que acuñaron e hicieron uso de las palabras, si se aplica un ojo interpretativo a las cosas que se dejan de decir a favor de esa objetividad, entonces se comienza a hacer genealogía.

La genealogía, en este sentido, va más allá de los hechos, de la simple enumeración de la historia de las palabras. La genealogía se abre a la observación de fuerzas en el lenguaje, desenmascara, desmitifica falsas ideologías, ve como surgen las palabras en una cultura determinada, y no sólo informa si hubo una aceptación o un cambio de significación, sino que de manera más profunda, busca incluso si hubo una lucha de poderes por la palabra misma, por apropiársela, por imponerla.

Podemos llegar a indicar que esta es la forma como este pensador nos indica qué debe ser la historia y más específicamente cuál debe ser su objetivo, quedando claro que el método consiste en realizar un proceso descrito, es decir, en ahondar no sólo en las palabras y los hechos mismos, sino también en la influencia directa del hombre como tal en la construcción de la historia.

El método se convierte en la forma más clara como Nietzsche expresa la inconformidad que siente ante la forma de pensar del hombre, ese hombre que tiene la mirada puesta en un mundo que no existe, que no le pertenece, pretendiendo en ese sentido hacer ver al hombre que su verdad o por lo menos su acercamiento más próximo a ella, está en él mismo. De esa manera podemos decir que la genealogía se apoya en la historia y la sacude, le da otro sentido, un sentido más real, más humano.

Queda claro entonces por qué este capítulo toma el nombre de *La invención de la conciencia moral* y, además, también queda claro que el objetivo y el valor de la historia en este punto de la investigación está concentrado en el hecho de que por medio de ella podemos avizorar esos momentos en los cuales el hombre ha hecho

de su capacidad creativa un instrumento que le permite superar los obstáculos en el momento en que lo necesita.

No se habla entonces de un origen de la conciencia moral, pues como se ha expuesto y como seguiremos argumentando, la conciencia moral no es algo innato en el hombre, por tanto, se deja claro que no es más que una invención, quizás la más majestuosa del hombre, a tal punto que es casi imposible, o lo es, darle sentido a la vida, a no ser bajo la mirada de la conciencia moral, la cual obliga al hombre a crear una conciencia totalmente trágica, en la medida en que su otra cara, la que se resiste a seguir dichas leyes, pide que se le deje actuar libremente. Es por ello que en este punto podemos anunciar el papel que cumple la tragedia como elemento necesario a la hora de tratar de manifestar esa otra cara del ser humano.

Si la genealogía nos muestra una transvaloración de todos los valores y en especial de los valores morales, ¿En qué momento se da ello? ¿Cómo y en qué momento dicha transvaloración se efectúa? Es aquí donde debemos indicar el objeto del primer tratado de la *Genealogía de la moral*, el cual nos ofrece toda una interpretación de dicho cambio y por ende de dónde proviene. Todo el proceso que Nietzsche describe en dicho tratado nos lleva a la conclusión de que son las pasiones del hombre las que intervienen en la creación de todo nuestro contexto cultural.

Es por ello que, dentro de la investigación podemos llegar a afirmar que el paso de la valoración de las palabras “bueno-malo”, a “bueno-malvado”, está íntimamente relacionado con las pasiones del hombre, y en este caso hablamos en particular del *resentimiento*, el resentimiento de los judíos frente a los aristócratas, es decir, el resentimiento de un determinado grupo social frente a otro determinado grupo social.

Los aristócratas y los judíos representan la tesis y la antítesis de una forma de interpretación del mundo en una determinada época. La primera de ella se

encuentra elaborada a partir de una forma de ser en el mundo. En determinando caso hay que indicar que los aristócratas dan significado a las palabras de acuerdo a su condición de utilidad frente al mundo, es decir, ellos “se apoyan, para darse nombre en un *rasgo típico de su carácter*: y este es el caso que aquí nos interesa.”¹¹ También podemos decir que: “los juicios de valor caballerescos-aristocráticos tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo.”¹²

Esta forma de ver el mundo muestra un hombre entregado a su condición de guerrero, de hombre fuerte, que a partir de dicho sentimiento de superioridad es que se atribuye dicho significado de bueno, y como toda forma de ser en el mundo tiene su contrario, ello lleva a la razón lógica, a la idea de que debe existir un hombre malo, pero ¿cómo es visto este hombre malo? Pues en relación con los aristócratas, el hombre malo es aquel que no es fuerte, es “todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo”¹³. Aquellos que no hacen parte de los que se creen buenos por naturaleza, aquellos que por naturaleza son débiles, negros, esclavos, aquellos que a base de sí mismo, lo único que pueden construir es la idea de lo malo.¹⁴

Pero ¿cómo estos hombres débiles, vulgares, plebeyos, incapaces de luchar, desprovistos de condición fuerte, pueden en un determinado momento llegar a imponer una forma de pensamiento, es decir, un estilo de vida? Adentrémonos en la segunda parte de este capítulo, y tratemos de exponer de alguna manera la idea acerca de cómo estos “débiles” parece ser que tienen algo que los hace fuertes.

¹¹ *Ibíd.*, p. 41.

¹² *Ibíd.*, p. 45.

¹³ *Ibíd.*, p. 37.

¹⁴ *Cfr. Ibíd.*, p. 53 – 54.

Entonces ¿qué es aquello que los hace fuertes? No hay que negar que lo que les hizo falta en fuerza física a la manera como era entendida en los nobles, les sobró en imaginación, en creación, en la capacidad de inventar; y ello ha quedado demostrado, pues aun hoy día estamos totalmente recubiertos por aquella “pequeña” modificación que dichos sujetos “débiles” hicieron en un determinado momento de la historia a los conceptos “bueno y malo”, pues esta nueva interpretación del mundo ha hecho del hombre algo totalmente deprimente, en la medida en que ha dejado de confiar en sí mismo, en sus capacidades de poder crear para sí su propia interpretación del mundo.

En esta parte de la reflexión podemos indicar lo siguiente, pues, como el hombre es un ser libre, dentro de lo que cabe la palabra, de hacer o crear una interpretación que se ajuste a su modo de observar el mundo, es que podemos decir que esta reflexión no intenta expresar una verdad, pero sí intenta argumentar una hipótesis y tratar de que ella sea lo más verosímil posible, y para ello haremos uso de la voluntad poder, la cual es ofrecida en este caso a través de la capacidad argumentativa, pues como diría Nietzsche, unirnos a la búsqueda de la verdad sería unirnos al ideal ascético.

Siguiendo la idea de la voluntad de poder podemos dar cuenta de que este valor ha utilizado magistralmente una de las mayores capacidades del ser humano, la capacidad de crear y junto con ella crear y tratar de imponer una nueva visión del mundo.

Hasta este punto hemos hablado del método genealógico, de cómo dicho método permite conocer una forma verosímil de la historia del hombre. Y habiendo esbozado de alguna manera esta idea, Nietzsche nos deja en puertas un elemento que es sacado dentro de las ruinas de la humanidad, y el cual ha hecho que la misma construya una historia que no se puede contar linealmente; es decir, la capacidad de imponer las cosas, la capacidad que tiene el hombre de llevar al

hombre mismo a que acepte una idea, en otras palabras, a que acepte otra forma de ver, de valorar el mundo.

Hay que decir que este valor, al cual estamos haciendo mención, es quizás una de las cosas que sí se puede contar como connatural en el hombre, la capacidad de imponerse es un ejercicio que el hombre, consciente o inconscientemente, ejerce a cada momento de su existencia, pues, ello lo determina el hecho de que cuando entra en relación con el otro, sucede lo siguiente: que mediante su capacidad discursiva, o su capacidad física pretenda imponerse sobre el otro, tratando de que este otro acepte su punto de vista.

En este juego de poder, Nietzsche intenta explicar la vida, pues ella se forma, se reforma a medida de que dicha facultad en el hombre es ejercida. ¿Pero de qué clase de fuerza estamos hablando? En este punto convendría precisar que es la fuerza que permite el cambio, la transformación del hombre desde sus valores más arraigados y tradicionales a nuevos valores, con los cuales intenta buscar un nuevo sentido a la vida.

La voluntad de poder es la fuerza universal y única que procura la lucha por la existencia; voluntad de poder que se concibe como un acto de dar sentido al mundo en sí y en todas sus perspectivas. Es entendida como la lucha de la vida que busca y tiene necesariamente que superarse a sí misma, esta voluntad es un preciado valor que el hombre debe poseer como recurso del que puede valerse en consecuencia para vivir. Así el mundo es voluntad de poder y representación de esa voluntad.

Para identificar lo que Nietzsche nos quiere dar a mostrar con la idea de la voluntad de poder, acerquémonos un poco a lo que nos indica en la *Genealogía de la moral*, cuando identifica en el sacerdote ascético y específicamente en cómo opera éste, un ejemplo claro del deseo implícito en el hombre de poder, ya que

este instinto se manifiesta infinitamente en cada una de las cosas que hace el hombre:

[...] y ahora ya tenemos y aferramos con ambas manos el sentido del sacerdote ascético. A éste hemos de considerarlo como el predestinado salvador, pastor y defensor del rebaño enfermo: sólo así comprendemos su enorme misión histórica. El dominio sobre quienes sufren en su reino, a ese dominio le conduce su instinto, en él tiene su arte más propia, su maestría, su especie de felicidad. Él mismo tiene que estar enfermo, tiene que estar emparentado de raíz con los enfermos y tratados para entenderlos, para entenderse con ellos; pero también tiene que ser fuerte, ser más señor de sí que de los demás, es decir, mantener intacta su voluntad de poder, para tener la confianza y el miedo de los enfermos, para poder ser para ellos sostén, resistencia, apoyo, exigencia, azote, tirano, dios.¹⁵

Lo que nos ofrece este ejemplo del sacerdote ascético no es más que el modus operandi de un hombre o de una sociedad en relación con otro sujeto o un grupo social. La motivación más grande del hombre no es otra que hallarse en el poder, tener reconocimiento y ser amado, esos son sus mayores deseos, hallarse en el poder, ser reconocidos y amado por los demás.

Y entonces ¿qué tipo de consecuencias ha traído para la humanidad el hecho de que el hombre busque de alguna manera imponer su voluntad sobre el otro? Como ya dijimos la voluntad de poder ha regido la dirección del mundo, las diferentes interpretaciones del mismo, y por qué no decir, todo lo que nos rodea, y ello nos lo ha expuesto Nietzsche en el segundo tratado de la *Genealogía de la moral*, cuando nos manifiesta cómo es que el hombre ha llegado a construir lo que hoy denominamos “pueblo de pensadores”, en últimas lo que hoy conocemos como raciocinio. Nietzsche nos dice lo siguiente:

Nosotros los alemanes no nos consideramos desde luego un pueblo especialmente cruel y duro de corazón, y menos aún gente ligera y que viva al día; pero basta echar un vistazo a nuestros antiguos ordenamientos penales para darse cuenta del esfuerzo

¹⁵ Ibíd., p, 162.

que cuesta en la tierra llegar a criar un “pueblo de pensadores” [...] Estos alemanes se han construido una memoria con los medios más terribles, a fin de dominar sus básicos instintos plebeyos y la brutal rusticidad de éstos: piénsese en las antiguas penas alemanas, por ejemplo la lapidación, [...] la rueda[...], el empalamiento, el hacer que los caballos desgarrasen o pisoteasen al reo[...], el hervir al criminal en aceite o vino[...], el muy apreciado desollar[...], el arrancar la carne del pecho, y también el recubrir al malhechor de miel y entregarlo, bajo un sol ardiente a las moscas.¹⁶

Es importante indicar que hay que recoger con pinzas estas palabras de Nietzsche, pues nos están mostrando cómo el hombre por medio de la fuerza ha llegado a crear consenso y peor aún, ha llegado a dominar y a partir de allí ha logrado establecer su punto de vista sobre aquellos que han quedado bajo su dominio. Está claro que la historia del hombre y todo lo que lo rodea se ha escrito con sangre; está claro que lo que nos rige hoy día no es un simple consenso aceptado de un día para otro, sino que toda la historia tiene un trasfondo que deja ver en lo más profundo, una realidad descrita de esta forma, donde el hombre ha tenido que sufrir por culpa del hombre mismo.

Con ayuda de tales imágenes y procedimientos se acaba por retener en la memoria cinco o seis “no quiero”, respecto a los cuales uno ha dado su promesa con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad, - y ¡realmente!, ¡con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar “a la razón”!- Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las cosas “buenas”.¹⁷

¿Qué son las cosas buenas? Nada más que el fruto del sufrimiento del hombre mismo. ¿Qué es la razón? Aprender a pensar y actuar bajo presión y con el miedo a ser castigado. ¿Y quiénes son los que más promueven esta razón? Quién otro, sino el sacerdote ascético, nos diría Nietzsche. Quién otro que aquel hombre que fue educado para vivir bajo los cimientos de la ley. Lo importante a tener en

¹⁶ Ibíd., p. 80-81.

¹⁷ Ibíd., p. 81.

cuenta es que definitivamente lo que hoy día conocemos como cultura, no es más que el fruto del sufrimiento del mundo. El hombre ha sido obligado a aceptar una nueva interpretación del mundo, aunque ello le haya costado su condición natural, aunque sus deseos hayan sido reprimidos, y sólo se hayan vuelto objeto de anhelos. Para eso ha sido educado, para obedecer a una ley que le indica que su recompensa está fuera de este mundo.

El objeto de este capítulo es indicar cómo el hombre ha llegado a construir una realidad que cree es la única, y que tratar de pensar diferente sólo le provocará sufrimiento, pero lo que no sabe es que aceptando dicha realidad ya ha caído en las garras del sufrimiento, pues elegir significa perder algo, y en este caso elegir vivir bajo la razón, o mejor dicho, seguir los cánones de la conciencia moral, ya es de antemano perder demasiado, pues ha tenido que renunciar a su condición natural de hombre.

Quedan claras dos cosas: una, que el método genealógico muestra que la historia que nos cuenta la realidad del hombre, está atravesada por acontecimientos nada pacíficos. Muestra también que el hombre ha construido todo lo que lo rodea y de lo que se mofa, a partir del sufrimiento del hombre mismo. Y dos, que la mejor forma de hacer esto es mediante la fuerza, lo que Nietzsche considera la voluntad de poder, pues, el hombre es por naturaleza violento.

Entonces ¿qué es la tragedia para el hombre? ¿Acaso hay algo más trágico para el hombre mismo que tener que renunciar a sus deseos, a sus instintos, a sus posibilidades de realización, qué es más trágico que creer que la respuesta a todas sus dudas están en un mundo que sólo se alcanza muriendo, y que además antes de dicho suceso tener que vivir de una forma que no es de su agrado? ¿Qué es más trágico que haberse acostumbrado a avergonzarse de su condición y negar su propia esencia?

Esta es la primera argumentación desde la perspectiva filosófica de la hipótesis que se viene trabajando en esta reflexión, que no es otra, que la verdadera tragedia del hombre se da cuando se encuentra enfrentado ante la posibilidad de poder elegir entre seguir las leyes de la conciencia moral, o el cumplimiento de sus deseos. Quedando claro que en una primera aproximación a la pregunta acerca de ¿quiénes somos nosotros en realidad? lo que podemos responder es lo siguiente: somos eso que hemos descrito a lo largo de este capítulo, hombres que buscan cumplir sus deseos, pero que al mismo tiempo somos hombres educados para avergonzarnos de los mismos, por tanto, somos hombres entregados a la desgracia, a la tragedia, a ser infelices, aunque creamos que tanto sufrimiento va tener su recompensa en ese otro mundo al cual llegaremos tras haber sufrido en este.

Pero ¿acaso habrá alguna forma de encontrar nuestro bienestar sin necesidad de tener que renunciar a nuestras pasiones? ¿Seríamos felices como hombres de naturaleza? Tratemos de aclarar esta cuestión en lo que sigue de nuestra argumentación e indiquemos hasta que punto podemos pensar en el hecho de que el retorno a nuestros inicios de la cultura sería beneficioso para nuestro estado emocional y social.

2. UN ACERCAMIENTO DESDE EL PSICOANÁLISIS AL PROBLEMA DE LA AMBIVALENCIA

La vida como nos es impuesta resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles. Para soportarla, no podemos prescindir del calmante.¹⁸

FREUD, S.

La historia nos acaba de mostrar que la historia de la vida humana está escrita con sangre y que lo que conocemos como cultura no es otra cosa que la renuncia del ser humano a una forma de ser y de actuar en el mundo.

Nuestra directriz está apuntando hacia los inicios de una forma de actuar de una sociedad en concreto, que es la nuestra, y para ello hemos tratado de seguir los pasos de una manifestación humana que hemos denominado *conciencia moral*, y a la cual hemos tratado de develar lo mejor posible.

Creeríamos que este capítulo es un avance a esta investigación, en la medida en que dadas las explicaciones en el anterior, lo que debería seguir es la continuación lineal de la misma, y de alguna manera no lo es, pues, por motivos de justificación, se ha creído necesario ir hacia atrás en la línea del tiempo, es decir, hacia las raíces más profundas de dicha manifestación – *la conciencia moral* –, pues ya aclaramos que los conceptos, sobre todo los que tienen que ver con las concepciones morales tienen una historia que no es fija y que está sujeta a cambios permanentes.¹⁹

¹⁸ FREUD, S.: 1930 (1929). *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, volumen XXI. Trad. Y notas de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores. p. 75.

¹⁹ Cfr. Argumentación del capítulo anterior.

Pero el retroceso se debe ante todo al hecho de tratar de justificar o de develar una vez más desde la argumentación que nos ofrece el psicoanálisis, de dónde es que provienen las diversas manifestaciones de lo que conocemos como conciencia moral y todo lo que con ella se manifiesta, que en este caso hace referencia al cuestionamiento que nos hacemos sobre la ambivalencia del ser humano en el mundo, que no es otra que aquella que hace que él mismo se encuentre fragmentado entre su condición natural y su condición cultural. Pues es uno de los temas que nos compete a lo largo de esta investigación.

Ya sabemos que uno de los objetivos²⁰ primordiales de la *conciencia moral* se basa principalmente en la prohibición de las pulsiones humanas. También está claro que lo que conocemos como conciencia moral es un concepto someramente joven, con referencia a la antigüedad del hombre. Entonces ¿qué o cuáles fueron esas primeras manifestaciones que controlaban la libido del hombre?

Para responder a esta inquietud traigamos a colación uno de los textos que mejor nos esclarece los posibles orígenes de lo que hoy conocemos como conciencia moral, *Tótem y Tabú*, de S. Freud. En la explicación de estas primeras manifestaciones humanas podemos dar cuenta que la idea del tótem y el tabú se traduce en Freud como "...los primeros sistemas penales de la humanidad", es decir, como las primeras leyes que rigen una sociedad.

¿Qué y cómo funcionaba el tótem y el tabú en dichas sociedades? Para tener una mejor claridad traigamos a mención algunos fragmentos expuestos por Freud:

... ¿qué es el tótem? Por regla general, un animal comestible, inofensivo, o peligroso y temido; rara vez una planta o una fuerza natural (lluvia, agua) que mantienen un vínculo particular con la estirpe entera. El tótem es en primer lugar el antepasado de la estirpe, pero además su espíritu

²⁰ En *El malestar en la cultura*, Freud observa los diferentes objetivos de la cultura, pues la represión de lo pulsional-sexual no es su única tarea. También hay que tener en cuenta que en este capítulo cuando hablamos de conciencia moral y de cultura no establecemos ninguna diferencia, ya que la principal causa de la cultura o de que el mundo se haya culturizado la encontramos en la conciencia moral, es decir, en el sentimiento de angustia o de culpa por aquellos actos que van en contra de la sociedad.

guardián y auxiliador que le envía oráculos; aun cuando sea peligroso, conoce a sus hijos y es benévolo con ellos. Los miembros del clan totémico, por su parte, tienen la obligación sagrada, cuya inobservancia se castiga por sí sola, de no matar, (aniquilar) a su tótem y de abstenerse de su carne (o del consumo posible). El carácter del tótem no adhiere a un individuo solo, sino a todos los de su especie.²¹

el significado del tabú se nos explica siguiendo dos direcciones contrapuestas. Por una parte, nos dice “sagrado”, “santificado”, y, por otra, “ominoso”, “peligroso”, “prohibido”, “impuro”. Lo opuesto al tabú se llama en lengua polinesia “*noa*”: lo acostumbrado, lo asequible a todos.²²

Vemos claramente que el tótem y el tabú se presentan como un sistema de reglas que tiene a manera de objetivo, prohibir algo, en este caso “*las más intensas apetencias de los seres humanos*”²³. Es decir, el tabú, con lo que respecta a los registros históricos del hombre, se manifiesta como “los primeros sistemas penales de la humanidad”²⁴. En otras palabras, las primeras leyes sociales, pues el tótem es la primera divinidad a la cual el hombre debía respeto y obediencia, y el tabú las primeras manifestaciones de aquello que podríamos denominar como las leyes sociales que evitan que el hombre mismo de rienda suelta a sus pulsiones, que en este caso sería por ejemplo, comer del animal totémico, y pretender actos sexuales con los de su clan.

Freud coloca de manifiesto que dicha investigación se postra sobre una cultura, que se encuentra en el continente de Australia, y es a partir de los datos recogidos de esta sociedad que trata de explicar cómo funcionaban y cuáles eran esos primeros ordenamientos sociales.

Pero ¿cuál es el interés por colocar de manifiesto en esta investigación el análisis que Freud realiza sobre esta cultura? El interés es lo suficientemente

²¹ FREUD, S.: 1913 – 14. *Tótem y Tabú*. En *Obras completas*, Volumen XIII. Trad. Y notas de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, p. 12.

²² *Ibíd.*, p. 27.

²³ *Ibíd.*, p. 42.

²⁴ *Ibíd.*, p. 29.

elevado, ya que muestra de una manera convincente las primeras formas de ambivalencia que presentó el hombre. Ambivalencia que lo llevó a colocar un factor de tiempo entre el pensar y el actuar. El hombre como lo indica Freud al final de *tótem y tabú* estaba sujeto a la acción, al actuar²⁵, es decir, no había factor de tiempo entre el pensar y el actuar, pues no existía ninguna ley moral que le reprimiese la realización de sus deseos en el momento en que su condición natural lo requería.

La conciencia moral es un invento del hombre, como ha quedado expresado en lo anteriormente expuesto, y he ahí una vez más la importancia de la historia, la cual tiene como objeto mostrar siempre este tipo de características, pero, ¿podremos decir lo mismo en este punto, la historia podrá indicarnos una vez más si estas leyes dirigidas al hombre son una creación de él mismo?

Pues ya hemos visto con anterioridad que la visión de la historia no está sujeta a un esquema lineal, sino todo lo contrario, que la historia se da en determinados sucesos, y esta característica es la que nos permite ir hacia este primer texto de S. Freud, para tratar de ver desde allí de qué manera es que el concepto conciencia moral no nació con los judíos, sino que dicha idea ha ido cambiando según las necesidades del hombre, claro está, en este caso no ha perdido en gran medida su objetivo principal.

Es en este punto donde justificamos el paso hacia atrás que hemos dado – hacia atrás en el sentido que nos colocamos en la línea de tiempo - pues es claro que la primera interpretación nos sumerge en un mundo donde la conciencia moral es estudiada en una sociedad someramente joven, en relación con la época en donde nos sitúa el texto de Freud.

Es aquí donde volteamos la mirada siglos atrás, pues la respuesta no la encontramos en aquellos judíos que un día decidieron voltear la interpretación del

²⁵ Cfr. *Ibíd.*, p.162.

mundo, si es que cabe afirmar que ellos cambiaron dicha mirada, pues parece ser que lo único que hicieron fue ejecutar una idea que ya estaba gestada, pero que aún no tenía la suficiente fuerza como para imponerse.

Una vez más, nos situaremos en una época determinada de nuestra historia, con una sociedad determinada, para tratar de ver desde ahí cómo es que la denominada cultura que hoy día conocemos, no es más que el producto de una necesidad de supervivencia que el hombre ha adquirido en determinado momento para asegurar su legado.

El tótem y el tabú implican el inicio de la cultura, conceptos que no significan mas allá que el hecho de coaccionar al hombre, bajo unas reglas o normas, las cuales permiten que en determinada sociedad se lleve un control por parte de aquellos que logran convencer que dichas leyes deben y tienen que cumplirse. Pero, ¿bajo qué justificación? Bajo la justificación que proporciona la idea de que el incumplimiento de la ley provocará el castigo por parte de un ser inanimado.

Una de las primeras manifestaciones que muestra el respeto del hombre por seres sagrados, la encontramos expuesta en la interpretación que hace Freud acerca del tabú. Esta sería la primera institución sagrada creada por el hombre, en palabras de Freud en el tabú encontraríamos las raíces de la religión, de la veneración de seres supremos²⁶, tras la necesidad del hombre de sentirse protegido frente a los grandes peligros en los cuales se encuentra inmerso, pues la naturaleza es lo suficientemente cruel y él lo suficientemente desvalido como para enfrentarse sin ayuda ante ella.

Pero ¿qué objetivo tendría en aquella época la instauración de tótem y el tabú? Un objetivo muy claro, es decir, no es otro que llevar al hombre hacia una forma de actuar que garantice la estabilidad social, pues así como en nuestros tiempos encontramos instituciones religiosas y sociales que buscan el bienestar del

²⁶ Cfr. Ibíd., p. 73.

hombre, en la época que nos sitúa *Tótem y Tabú*, estas instituciones están representadas por el Tótem y el Tabú, es decir “En lugar de las instituciones religiosas y sociales que les faltan, hallamos en los australianos el sistema de totemismo”²⁷

Queda pues claro que dentro de estas manifestaciones ya encontramos un problema común, tanto en la sociedad que nos manifiestan los australianos y la nuestra, pues es interesante observar que aún los más primitivos hombres ya necesitaron de un sistema penal para poder garantizar un bienestar dentro de la comunidad. La memoria no alcanzaría a imaginar qué sería de una sociedad sin determinadas leyes que logren de alguna manera apaciguar los instintos del hombre. Es ahí donde podemos ver la utilidad que se manifiesta detrás de las figuras del tótem y el tabú.

Es en esta parte donde podemos indicar el hecho de que quizás si pretendiéramos de alguna manera retroceder, buscando dejar a tras nuestra condición de civilizados, podríamos decir junto con Freud que el asunto es de difícil solución, pues, ya una comunidad tuvo la oportunidad de vivir bajo los regímenes de las leyes pulsionales y parece ser que se vio en graves problemas, pues, de lo contrario no se explica el hecho de la necesidad de culturizar al hombre.

Todo lo que se conoce como cultura, no es más que la respuesta a la incapacidad del hombre de controlar sus pulsiones, por tanto es necesario que bajo dicho problema se expongan soluciones, y en este caso hubo la necesidad de buscar los medios adecuados para tratar de conservar un fin, que no es otro que la conservación del hombre mismo. Es por ello que a esto podemos identificarlo como la razón instrumental, como aquello que utiliza unos medios para conseguir un fin, y esos medios los encontramos plasmados dentro de las leyes morales establecidas, dentro de lo que se conoce como conciencia moral.

²⁷ *Ibíd.*, p. 12.

Todo en la vida no puede ser felicidad, y es ahí a donde Freud nos quiere llevar, pues podríamos llegar a decir que las invenciones del tótem y el tabú ayudaron en determinado caso a una sociedad a mantenerse dentro de su círculo en un sentimiento de armonía, que con el tótem y el tabú encontraron un bien colectivo, un orden social que les permitiese vivir juntos en las mejores condiciones posibles.

Pero ¿acaso este tipo de manifestaciones humanas solo proveen un bienestar social, no podríamos hablar del hecho de que dichas instituciones han llevado al hombre a una escisión inminente? Pues hay que tener en cuenta que estas instituciones exigen del hombre algo; en este caso una *renuncia*, la renuncia a su condición más propia, a su condición natural. Tanto el tabú como la conciencia moral representan la supresión de los instintos del hombre, explicados en otros términos, representa el paso de la acción al pensar, pues el hombre dejó de actuar, y pasó al mecanismo que conocemos hoy día, a pensar antes de actuar, y esto trae de manifiesto que ha dejado de lado una forma de ser, para pasar a adoptar otra forma de situarse y de sentirse en el mundo.

Es en este punto donde podemos hablar de una ambivalencia de sentimiento. ¿Qué significa esto? Cabría preguntar entonces ¿qué es el conflicto de ambivalencia? A lo cual podríamos responder que no es otra cosa que la situación de un hombre o una sociedad frente a una situación determinada, situación que posee la característica siguiente: dado un hecho, el conflicto de ambivalencia se encuentra enmarcado por la siguiente idea: puedo hacerlo pero no debo; quiero hacerlo pero no debo. Es ahí donde la ambivalencia en la cual se encuentra el hombre se expresa en su máximo esplendor, pues ha dejado de lado su condición más propia para adoptar otra, es decir, ha sustituido su condición natural por la cultural.

“Los tabúes serían unas prohibiciones antiquísimas, impuestas en su tiempo desde afuera a una generación de hombres primitivos, o sea: una generación anterior se los inculcó con violencia. Tales prohibiciones recayeron sobre actividades hacia las que había fuerte inclinación...”²⁸ Hay que recordar o hacer claridad del hecho de que una prohibición siempre tendrá como objetivo ser la prohibición de un deseo; como diría Freud: “no es preciso prohibir lo que nadie anhela hacer, y es evidente que aquello que se prohíbe de la manera más expresa tiene que ser objeto de un anhelo”²⁹. Entonces no olvidemos que detrás de la conciencia moral lo que se esconde es todo un sistema que busca frenar de alguna manera la naturaleza más propia del hombre, es decir, su condición de ser deseoso.

Es hora de indicar que una de las premisas sobre la que se basa la teoría de Freud es la siguiente: “tras toda prohibición, por fuerza hay un anhelo” o también podríamos decir, un deseo, y como el cumplimiento desenfrenado de los deseos del hombre implicaría de manera inmediata la autodestrucción del mismo - basándonos en la idea de que si no fuese de esta manera no hubiese habido necesidad de crear la cultura -, es necesario algo que pueda garantizar la existencia del mismo.

Es por ello que el tabú “no es una neurosis sino una formación social...”³⁰, en la medida en que como hemos venido indicando el hombre necesita un mecanismo de defensa, el cual le garantice que su especie se mantendrá en pie. Es en este punto, tras ver la necesidad de protegerse así mismo, que el hombre hace uso de su creatividad y logra instaurar un sistema que le permita hacer de la sociedad un mundo habitable, un mundo que no esté regido sólo por la acción, por el instinto, sino que sobre esta base el hombre logre crear la razón, la cual le permita colocar un factor de tiempo entre el pensar y el actuar, y este factor de tiempo está determinado por lo que se conoce como conciencia moral, pues es ella la que en

²⁸ *Ibíd.*, p. 39.

²⁹ *Ibíd.*, p. 74.

³⁰ *Ibíd.*, p. 76.

determinada situación está indicando el hecho de que determinada acción puede o no llevarse a cabo.

Se ha indicado que la creación tanto del tabú, como sistema penal originario, y de la conciencia moral, como sistema penal actual, han tenido una serie de repercusiones frente al hombre, y más específicamente frente a su sistema anímico. Cabría preguntar ¿en qué medida ha afectado su sistema anímico? Como abre bocas podemos decir que lo afecta en la medida en que lo obliga a renunciar a algo, que en este caso lo coloca en una posición hostil frente a estos sistemas penales.

Para remitirnos al carácter hostil del hombre frente a los sistemas penales que lo rigen es necesario en esta parte indicar otra investigación elaborada por Freud en torno a la hostilidad del hombre frente a la cultura; en este caso estamos hablando del texto *El porvenir de una ilusión*.

Estas investigaciones nos muestran una vez más la fuerte cuota que el hombre tiene que pagar por querer tener una sociedad medianamente estable, cuota que provoca en sí un problema anímico. Pues es claro, como se ha indicado, que la conciencia moral exige una renuncia, y que esta renuncia afecta el carácter anímico del hombre, pues lo priva de su condición más inmediata, la de ser instintivo, deseoso.

Con el aporte que nos ofrece *Tótem y Tabú*, es suficiente para poder sustentar el hecho de que el hombre en un determinado momento de su historia necesitó establecer reglas o leyes que le permitieran la convivencia con sus semejantes, pues como lo señala Freud, tras el seguimiento que hace a los hombres primitivos, queda claro que sin dichas reglas el hombre se vería sumergido en un mecanismo de afrentas sin culminación alguna, "...pues el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su

dotación pulsional una buena cuota de agresividad”³¹. Claro que uno de los implementos esenciales que constituyen al hombre, es su tendencia a obtener el poder mediante cualquier mecanismo, y esencialmente mediante la fuerza, impuesta sobre el otro.

Tanto en *El porvenir de una ilusión* como en *El malestar en la cultura*, el objetivo principal es mostrar de alguna manera el sentimiento de hostilidad que presenta el hombre frente a estos mecanismos de coacción, que en última instancia y para efectos de esta disertación estos mecanismos se resumen en lo que hoy día se conoce como conciencia moral.

“Yo creo que es preciso contar con el hecho de que en todos los seres humanos están presentes unas tendencias destructivas, vale decir, antisociales y anticulturales y que en gran número de personas poseen suficiente fuerza para determinar su conducta en la sociedad humana”.³² Y es precisamente hacia estas tendencias antisociales y anticulturales que el hombre mismo se ha visto en la necesidad de crear en determinado momento un mecanismo que les permita de alguna manera garantizar su estabilidad social.

Pero por otra parte esta esa otra cara que se resiste a seguir este canon, es decir, la cara que no se encuentra de acuerdo en tener que suprimir todos sus deseos, y de tal manera renunciar a su ideal de felicidad plena, pues la felicidad se define en la medida en que nuestros deseos sean totalmente satisfechos. En esa corriente de ideas podemos llegar a decir, que en última instancia la hostilidad del hombre frente a la cultura es en sí porque ello amerita la renuncia no solo a sus deseos, sino en última instancia a uno de sus objetivos más grandes en la tierra, *el de encontrar la felicidad*.

³¹ FREUD, S.: 1929-30 *El malestar en la cultura*. Op. Cit., p. 108.

³² FREUD, S.: 1927-31 *El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas*, Volumen XXI. Trad y notas de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores., p. 7.

“¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir por su conducta, como fin y propósito de su vida? ¿Qué es lo que exigen de ella, lo que en ella quieren alcanzar? No es difícil acertar con la respuesta: quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla”³³. Entonces, ¿hay que renunciar a la felicidad, solo por un bienestar común? Parece ser que es la única forma de poder, no tanto de conseguir un bienestar común, sino que en mayor medida conseguir un bienestar individual. Pues de la capacidad de renunciar primero como individuo a esos impulsos que nos llevan a enfrentarnos con el otro, depende que el otro también puede llegar a reprimir esos instintos, y evitar de esa manera el choque entre dos personas o en última instancia entre un grupo social. Pues no hay que olvidar que el hombre es por naturaleza bélico, y que ello lo lleva de alguna manera a querer agredir al otro cuando éste de algún modo representa una amenaza frente a sus intereses.

El hombre se encuentra entonces enmarcado en un sistema de prohibiciones, que de alguna manera se muestra como necesarias si se pretende obtener una organización social y por ende una estabilidad individual. Pero todo ello, como se ha tratado de indicar, implica en sí un sacrificio, el de renunciar en alto grado a todas nuestras pulsiones, que en su mayoría son destructivas, como por ejemplo el deseo de matar, y el de cometer acto sexual con la madre.

Ese es el papel que en un principio, es decir, de lo que hay registro, cumplen los sistemas como el tabú, y hoy día la conciencia moral. Entonces es claro que la tendencia del ser humano va enmarcada hacia la satisfacción de sus deseos y que durante el paso por la vida en ello se sustenta el sentido de la misma. Pero para infortunio del hombre, tales deseos no pueden ser plenamente satisfechos, o por lo menos no de la manera en que él quisiera, pues darle vía libre a la satisfacción de los deseos sería firmar de antemano la destrucción del hombre mismo, puesto que como hemos dicho unos de los deseos más arraigados del hombre es el de

³³ FREUD, S.: 1929-30 *El malestar en la cultura*. Op. Cit., p. 76.

matar, y dada la posibilidad de hacerlo, seguramente no habría cabida para pensar que se puede sobrevivir en un ambiente de este carácter.

Aunque los sistemas de represión como el tabú y la conciencia moral implican la infelicidad del hombre, ellas en sí garantizan de alguna manera otro deseo también en la misma medida fuerte, el de poder vivir el tiempo más posible. Ello es lo que nos llevaría a sustentar la idea acerca de que el conflicto que enfrenta el hombre frente a sus posibilidades de realización, está enmarcado dentro de lo que le dicta su razón y lo que le dita su condición pulsional.

A ello podemos decir también que la razón no es otra cosa que la creación o el fruto lógico de la conciencia moral, para ser más explícitos podemos decir en este caso que la razón no es otra cosa que la conciencia moral, pues su trabajo es siempre el de indicar aquello que se debe o puede hacer dentro de los límites permitidos.

“Bástenos, pues, con repetir que la palabra “cultura” designa toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres”³⁴. Y no hay que olvidar que la cultura descansa sobre los cimientos de la religión, y que por tanto todas las leyes que la cultura como tal maneja no son otra cosa que aquello que la conciencia moral ha estipulado, pues no debemos matar a nuestros semejantes, debemos amar al prójimo y más aun a nuestros enemigos.

Pero hay que aclarar que dentro de los objetivos que tiene la cultura como tal, que ya sabemos que actúa bajo las órdenes de la conciencia moral, el que más nos interesa es el de la represión de nuestros deseos pulsionales, pues como Freud mismo lo indica, “como último rasgo de la cultura, pero sin duda no el menos importante, apreciaremos el modo en que se reglan los vínculos recíprocos

³⁴ *Ibíd.*, p. 88.

entre los seres humanos: los vínculos sociales, que ellos entablan como vecinos, como dispensadores de ayuda, como objeto sexual de otra persona, como miembro de una familia o de un Estado”.³⁵

Entonces una vez más nos preguntamos: ¿En qué consiste la tragedia del hombre? Desde lo aportado hasta el momento podemos indicar que en la idea acerca de la ambivalencia en la que tiene que vivir el hombre, pues ¿qué es más trágico para el hombre que tener que renunciar a su condición más propia, a la de ser deseoso, solo por pretender vivir el tiempo que más le sea posible y en última instancia, para mantener un orden social?

Esta es la realidad que ha tenido que enfrentar el hombre durante su paso por la tierra, y muy seguramente la que tendrá que soportar mientras tenga que relacionarse con otro individuo. Pero ¿qué sería de la vida del hombre sin esos instantes en los cuales puede llegar a escapar de la realidad? ¿Cuáles instantes? ¿Acaso el hombre puede escapar de su realidad? Parece ser que toda la capacidad creativa del hombre no está dirigida solamente hacia la creación de formas de cohesión, sino que también ha querido crear un bálsamo, un *calmante* para su mayor dolencia: ese calmante se llama literatura.

³⁵ Ibíd., p. 93.

3. ARTE Y LITERATURA: MANIFESTACIONES DE LA TRAGEDIA

Sólo en un ámbito, el del arte, se ha conservado la “omnipotencia de los pensamientos” también en nuestra cultura. Únicamente en él sucede todavía que un hombre devorado por sus deseos proceda a crear algo semejante a la satisfacción de esos deseos, y que ese jugar provoque – merced a la ilusión artística – unos efectos como si fuera algo real y objetivo. Con derecho se habla del ensalmo del arte y se compara al artista con un ensalmador.³⁶ FREUD, S.

Y aquí, cuando el peligro más grande amenaza a su deseo, *el arte* se acerca como una bruja salvadora experta en la curación. Únicamente ella sabe cómo cambiar estos pensamientos nauseabundos sobre el horror y lo absurdo de la existencia por nociones que nos permiten vivir.³⁷

W. KAUFMANN

Esta disertación gira en torno a una problemática que encierra la categoría de tragedia, y para hablar de ella necesariamente hay que situarse en la obra de Aristóteles llamada *Poética*, pues, en ella encontramos la definición universalmente válida acerca de lo que significa la voz tragedia.

Es, así, la tragedia imitación de una acción elevada y perfecta, de una determinada extensión, con un lenguaje diversamente ornado en cada parte, por medio de la acción y no de la narración, que conduce, a través de la compasión y el temor, a la purificación de estas pasiones.³⁸

³⁶ FREUD, S.: 1913-14. *Tótem y Tabú*. Op. Cit., p. 93-94.

³⁷ W. KAUFMANN.:1978. “Shakespeare y los filósofos” en *Tragedia y Filosofía*. Trad. De Salvador Oliva. Seix Barral: Celona-Caracas-México. p. 443.

³⁸ ARISTÓTELES.: 1991. *Poética*. Trad. Y notas de Ángel J. Cappelletti. Caracas: Monte Avila., p. 6.

Esta es la definición que nos ofrece Aristóteles acerca de lo que es la tragedia. Entonces observemos a grandes rasgos en palabras del mismo Aristóteles qué es lo que produce o lo que hace que la tragedia sea una manifestación artística.

En general parece que dos cosas, ambas naturales, generan la poesía³⁹: la capacidad de imitar, connatural a los hombres desde la infancia, en lo cual se diferencian de los demás animales (porque el hombre es el más propenso a la imitación y realiza sus primeros aprendizajes a través de imitaciones), y la capacidad de gozar todos con las imitaciones.⁴⁰

La tragedia es arte en la medida en que por medio de la imitación elabora una representación de una acción, acción que puede centrarse en manifestar una conducta humana, que en la mayoría de los casos va en contra de los preceptos de la realidad, la del hombre frente al mundo, es decir, el hombre enfrentado ante la posibilidad de querer ejecutar una acción y no poder.

¿Qué expresa la tragedia? Más que un hecho heroico, o el paso de la dicha a la desdicha de cierta clase de miembros de un linaje, o la narración coherente de una historia que involucra a unos personajes, ella expresa una acción, una forma de ser del hombre, en última instancia, la tragedia nos regala una visión de la conducta humana. La tragedia como manifestación humana se centra básicamente en imitar una acción, ejecutada por algún individuo actuante, que necesariamente está dotado de determinado carácter y modo de pensar⁴¹, y ello lo lleva a que su representación logre efectuar un lazo muy íntimo con el espectador.

Esta sería pues una primera impresión de lo que expresa la tragedia, es decir, tomada desde una perspectiva general o básicamente desde una mirada griega, pues hay que mencionar que el análisis que se pretende realizar en esta disertación se centrará básicamente en las obras trágicas de Shakespeare

³⁹ Hay que recordar que en la *Poética* de Aristóteles la palabra poesía hace referencia al núcleo de manifestaciones artísticas entre las cuales encontramos la Tragedia.

⁴⁰ *Ibíd.*, págs. 3-4.

⁴¹ *Cfr.*, *Ibíd.*, p. 7.

tratando desde ahí elaborar una reflexión que nos permita ver esos cambios en los conceptos que se van dando a través de la historia, pues la tragedia shakesperiana nos permite encontrar o dilucidar otros elementos en la voz tragedia, como el hecho de que podemos hablar no de dos pasiones como *eleos* y *phobos* sino que al mismo tiempo podemos enumerar otro tipo de pasiones, y para ello, trabajaremos específicamente obras trágicas como *Macbeth*, *Othello* y *Rey Lear*, tratando así de encontrar en el pensamiento Shakesperiano y en sus obras mencionadas una luz que nos indique qué es aquello que hace que como lector-espectador logre haber una identificación con los personajes de las obras trágicas y en esa misma línea encontrar el porqué de nuestro gusto por la tragedia.

Para justificar el hecho de por qué hacemos referencia sólo a las mencionadas obras de Shakespeare podemos decir que son a juicio personal las obras que cumplen con las condiciones necesarias para indicar los tres deseos más grandes del hombre, el amor, el reconocimiento y el poder⁴², representados en orden así por *Lear*, *Othello* y *Macbeth*.

En ese sentido hay que mencionar que la voz tragedia pretende ser un reflejo de la realidad expresado en un contexto artístico, que no por ello deja de ser o de tener un carácter de suma importancia, pues el arte como tal tiene una razón de ser, que no es precisamente entretener un túmulo de personas frente a una obra de teatro o un libro, sino que podemos decir, junto con Shakespeare, citado por W. H. Auden, que “una obra trágica es un espejo alzado ante la naturaleza”.⁴³

Pero los problemas no dejan de presentarse a la hora de tratar de buscar respuestas a dichas cuestiones, pues ¿acaso la definición de tragedia que encontramos traducida cumple fielmente con lo que Aristóteles pretendía mostrar?

⁴² Cfr., FREUD, S.: 1979. *El creador literario y el fantaseo*, en *Obras completas*, Volumen VII. Trad. Y notas de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu., p. 130.

⁴³ W. H. AUDEN.: 1999. “El bromista del grupo”, en *El mundo de Shakespeare*. Trad. Y notas de Mirta Rosenberg. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editores., p. 144.

¿Podemos aplicar la traducción dada por Cappelletti a las obras de Shakespeare? En este punto podemos ir en busca una vez más de un pensador como Walter Kaufmann, quien en su texto *Aristóteles: el juez que sabe*, busca aclarar los términos esenciales de la definición que nos ofrece Aristóteles acerca de la tragedia misma. Pues parece ser que la definición que nos ha llegado hoy día de lo que en realidad quiso decir Aristóteles fue distorsionado en su traducción, impidiendo esto que el verdadero objetivo y significado de la tragedia pueda ser entendido.

Entonces, si las traducciones dadas a lo largo de la historia no son del todo confiables a la hora de tratar de interpretar el pensamiento aristotélico, ¿hacia dónde volteamos nuestra mirada, qué solución podemos darle a esta situación? Pues en nuestro caso trataremos de interpretar y de buscar respuestas a nuestras inquietudes acerca de la tragedia con el material que tenemos a la mano.

¿Qué es lo que hace una representación artística como la tragedia sea considerada trágica? Tratar de responder esta cuestión es resolver todos los enigmas que giran en torno a la teoría que ofrece Aristóteles y a su misma interpretación acerca de la tragedia, pues ya muchos autores han intentado establecer qué era lo que en realidad éste filósofo pretendía comunicar. Kaufmann elabora un análisis acerca de la definición que Aristóteles nos ofrece de tragedia en el capítulo 6 de la *poética*. El análisis consiste básicamente en recoger los elementos principales de esta definición y tratar de develar en última qué es lo que significan cada uno y en conjunto que quería afirmar el pensador con esta definición.

Lo sorprendente del caso es que estas traducciones dadas hasta el momento sobre estos términos parece ser que no son compasivos con la verdadera intención de la tragedia según cada autor, es por ello que Kaufmann elabora toda una argumentación de la misma para mostrarnos una interpretación, en la cual los

términos como *mimesis*, *eleos*, *phobos*, son expresados de la siguiente manera dentro de la definición:

Parafraseando la definición, podríamos decir: la tragedia es una obra de cierta longitud que narra una historia noble desde el principio hasta el final, escrita en verso y con acompañamiento musical en algunas partes; está basada en el trabajo de los actores y despierta un sentimiento de profundo dolor aproximándose al terror, con la finalidad de que los espectadores, experimenten un alivio emocional y apaciguador.⁴⁴

Esta definición es una interpretación más de lo que posiblemente quiere decir la definición de tragedia dada por Aristóteles, es por ello que no profundizaremos en saber si en realidad los términos están en su traducción correcta y nos atenderemos especialmente a lo que nos ofrece la traducción dada por Cappelletti, no sin desestimar la interpretación que nos ofrece Kaufmann, pues en el campo de la traducción de los textos clásicos no hay nada que nos garantice el hecho de que alguna traducción pueda ser fiel al texto original.

Es por ello que en cualquiera de las traducciones lo que nos interesa tomar o develar es qué relación tiene el acto artístico con el espectador y en última instancia nos interesa tomar el hecho de que cualquiera de estas dos interpretaciones dadas coincide en la medida en que muestran que la tragedia procura la purificación de las pasiones, puesto que la tragedia como arte logra que el espectador por medio de la compasión y el temor llegue a la purificación de sus pasiones, o en voz de Kaufmann experimente un alivio emocional y apaciguador.

Esta purificación de las pasiones es bien conocida como *catarsis*, término que al igual que *mimesis*, *eleos* y *phobos*, es objeto de investigación y de aclaración, puesto que las múltiples alusiones que se hacen en torno a este concepto

⁴⁴ W. KAUFMANN.:1978 "Aristóteles: el juez que sabe" en *Tragedia y Filosofía*. Trad. De Salvador Oliva. Seix Barral: Celona-Caracas-México., p. 96.

manifiestan que la palabra catarsis es entendida o hace referencia a un acto purificador. La tragedia tiene como objetivo lograr la purificación de las pasiones, y en concreto de la *compasión y el temor*. Pero en definitiva podremos decir que en términos generales pretende un efecto curativo de pasiones, que no podemos afirmar que por ser una curación deba ser de pasiones negativas, pues como bien lo señala C. Trueba, las pasiones buenas no son susceptibles de una “purga o purificación”, en sentido de una “separación”, “descarga”, o “distención”⁴⁵.

Es claro que la defensa que elabora C. Trueba acerca de la definición de catarsis va centrada en la teoría que la define como un elemento médico, es decir, como un elemento que permite una descarga o un alivio, pero que dicha descarga no necesariamente debe ser de elementos negativos o fluidos negativos, sino que también puede tener la connotación de unos fluidos positivos. Todo ello es concluido tras la cercanía de Aristóteles con los elementos médicos. Trueba basa su defensa de esta teoría en ese hecho. Entonces “como hemos visto, no todos los procesos catárticos implican a los ojos del filósofo el sentido de una “limpieza”, “separación o descarga” de impurezas”⁴⁶

La tragedia como representación artística de un deseo humano. Pero ¿por qué el espectador logra entrar en conexión o en última instancia gozar con dicha representación? ¿Será porque es la representación artística de un deseo humano? Para responder a estas cuestiones es necesario no olvidar todo lo que hemos analizado anteriormente, pues, primero que todo, hay que analizar qué provoca el hecho de que el hombre haga uso del arte para manifestarse, y observar qué es lo que quiere manifestar. En ese sentido podríamos decir que le interesa manifestar algo que no ha podido expresar en la realidad, pues ya sabemos que el hombre es castrado, que sus deseos en grado sumo son reprimidos, y al ser reprimidos necesita guardarlos en algún lugar, en este caso

⁴⁵Cfr. TRUEBA, C.: 2004. “La catarsis trágica”, en *Ética y tragedia en Aristóteles*. Barcelona: Anthropos., p. 50.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 54.

sus deseos reprimidos se convierten en lo que se denomina fantasía, que implica automáticamente que son objeto de rechazo por parte de la razón y en última instancia que no caben en la realidad objetiva.

La fantasía no es otra cosa que la añoranza de que un deseo pueda ser llevado a cabo, pero infortunadamente a ella se opone una diosa indestructible como diría Freud, *la realidad*. Esta realidad hace que todos nuestros deseos o fantasías sean objeto de dificultad en la medida en que llevan al hombre a un estado de ambivalencia, de confrontación con el mundo circundante, pues éste se convierte en su mayor enemigo, en su mayor opresor, y al encontrarse en esta situación necesita de un elemento que de alguna manera lo rescate de las garras de la realidad, así sea solo por unos instantes.

El elemento que hace que el hombre pueda escapar de esta opresión se denomina arte, literatura, es decir, poesía, en últimas, tragedia. Freud nos indica que el hombre es incapaz de eliminar un placer una vez lo experimenta, y como el niño en la primera etapa de su vida experimenta la satisfacción del cumplimiento de todos sus deseos, es imposible que pueda eliminar esta satisfacción, pues, como todo deseo que no cabe en la realidad, a medida que el hombre se hace adulto ese deseo ha tenido que ser reenviado al inconsciente, para estar ahí hasta que su hora de manifestarse llegue.

Es por ello que el segundo capítulo de esta disertación termina en las líneas expuestas, pues el hombre no sólo utilizó su imaginación para inventar su medio de cohesión más eficaz, sino que al mismo tiempo ha inventado su calmante, algunos lo llaman religión, otros prefieren llamarlo arte. El arte en medio de la vida ambivalente en la que se sumerge el hombre se convierte en esa balsa que ayuda a que el hombre llegue a la orilla, así sea solo por un momento, y de rienda suelta a sus fantasías

Es en este punto donde la literatura, y más específicamente la tragedia, cumple un papel importante pues ayuda al hombre a purificar o a descargar esas pasiones que han sido reprimidas. Hay que aclarar que Aristóteles nos menciona dos pasiones que son objeto de purificación, Pero ¿acaso son solo dos pasiones, no podríamos hablar de odio, amor, venganza, ansias de poder, como pasiones, y que han sido reprimidas, y que gracias a ello el hombre ha buscado la forma de que dichas pasiones sean llevadas a cabo?

La tragedia como concepto y como manifestación literaria ha tenido una evolución en el tiempo, al igual que cualquier concepto creado por el hombre, es por ello que para dar finalidad a esta reflexión nos introduciremos en las tragedias de Shakespeare para tratar de explicar desde ahí a mayor profundidad qué podemos entender por tragedia y a qué nos referimos cuando nos remitimos a dicho concepto.

La tragedia como tal y ateniéndonos a la traducción de Cappelletti, en algunos aspectos no ha variado su finalidad, en la medida en que aun transcurridos los siglos desde que Aristóteles nos ofreció su definición, le asignamos a la tragedia un efecto catártico. Es por ello que podemos decir que las representaciones tienen un objetivo que podemos develar de alguna manera, pues en últimas es provocar ese efecto catártico que permite purgar las pasiones del hombre.

Sin temor a equívocos podemos añadirle el efecto catártico del que nos habla Aristóteles, pues, si bien en la introducción de esta reflexión anunciamos el hecho de que la literatura tiene un objetivo, es en este punto donde podemos dar luz a dicho objetivo. La literatura Shakesperiana más que una historia bien contada tiene una realidad inmersa, que no es otra que aquella que la conciencia moral nos ha obligado a dejar en lo profundo de nuestro inconsciente.

Este será el hilo que hemos tratado de mostrar a lo largo de la investigación, y llegado el momento podemos decir que Shakespeare ha hecho de la tragedia la

máxima expresión de las pasiones del hombre, y que por ello su efecto catártico entendido como liberador de las mismas aún está vigente, pues si hacemos memoria de los personajes de las obras trágicas de Shakespeare, cada uno, por lo menos los que relacionamos en esta reflexión, tiene algo que contarnos de esos deseos que la realidad, gobernada por la conciencia moral no acepta.

La tragedia como tal manifiesta en un primer momento, la imposibilidad de la realización total del ser humano en un mundo donde la razón gobierna sobre los instintos; donde la razón obliga de alguna manera al hombre a crearse un mundo donde pueda realizar sus deseos, y por otra parte manifiesta la posibilidad de poder acceder de alguna manera a sus más anhelados deseos. Es claro entonces que esa posibilidad de realización se manifiesta de la mano de Shakespeare en sus personajes de las obras trágicas.

Anteriormente justificamos el hecho de por qué de las obras a tratar de Shakespeare, y se dijo que representaban los tres deseos más anhelados por el hombre según Freud, el amor, el reconocimiento y el poder. Pero ¿en qué medida los personajes de Shakespeare representan estos deseos, estas pasiones? Lear, un anciano a las puertas de la muerte quiere saber cuál de sus tres hijas lo ama más.

...Decidnos, hijas mías, cuando nos hemos despojado de nuestro poder, de nuestras posesiones y las cargas de Estado, quién nos ama mas de vosotras, para que podamos usar de una más grande generosidad en quien los meritos con la naturaleza rivalicen...⁴⁷

Acción que desencadena toda una trama que lleva a la muerte tanto de Lear como de sus hijas, pues en la búsqueda de la respuesta a una de las preguntas más inquietantes del hombre, se abre todo un mar de confusiones que llevan a

⁴⁷ SHAKESPEARE, W.:2000. *Rey Lear*, edición y traducción del instituto Shakespeare dirigidas por Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer. Con versión definitiva de Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer y Jenaro Talens. Madrid: Ediciones Cátedra., p 67.

que el anciano entregue su reino a las hijas que él cree profesaron su amor, y por el contrario hace presa del destierro a aquella hija que no logra cumplir con sus expectativas. Sólo después de todos los sucesos que llevaron a la destrucción de Lear, éste reconoció el error cometido. Entonces de la mano de Lear queda manifestado aquel deseo del hombre, el amor, pues a lo largo de la existencia de cualquier ser humano uno de sus objetivos es poder ser amado por otro semejante y sentir la seguridad de que puede llegar a ser el objeto de deseo de ese otro.

A igual que Lear, Othello busca el amor, pero además buscaba el reconocimiento por parte de sus generales y de su amada, ya que él no era más que un soldado de Venecia. Demostrando una vez más que en conjunto el hombre busca de alguna manera satisfacer estos deseos que la realidad a cada momento le niega. Pues ¿cómo es posible que “un ovejuno negro”, “un semental berberisco”, o “un vagabundo sin raíces y sin patria”⁴⁸, pueda llegar a ser el objeto de deseo de la hija de uno de los senadores de Venecia? Quizás en el fondo Othello se hizo este cuestionamiento y quizás ello fue lo que lo llevo a entrar en ese mundo de niebla, mundo que Yago aprovechó magistralmente para mostrarnos que el amor, el reconocimiento y el poder van de la mano y que necesariamente la vida humana gira en torno a la búsqueda de estos elementos.

Es necesario tomar como referente a Macbeth inmediatamente para indicar ese ejemplo que nos muestra que tan arraigado está el deseo de poder en el hombre, *Macbeth* representa junto con *Rey Lear* y *Othello* la máxima expresión de realización humana. Es debido a ello que podemos decir que la peculiaridad de la obra de Shakespeare se basa en la particularidad de llevar al espectador-lector hasta el lugar donde la realidad no deja llegar,

⁴⁸ Cfr. SHAKESPEARE, W.:2000. *Othello*, edición y traducción del instituto Shakespeare dirigidas por Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer. Con versión definitiva de Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer y Jenaro Talens. Madrid: Ediciones Cátedra., p 74-7678.

MACBETH (*Aparte*)

¡Príncipe de Cumberland! Un obstáculo nuevo para que yo me hunda, a menos que lo evite, pues se atraviesa en mi camino. ¡Estrellas, ocultad vuestro fuego! Que la luz no haga ver mis oscuros deseos escondidos. Que no vean los ojos lo que las manos hacen. Que se cumpla lo que los ojos temen ver si llega a ejecutarse.⁴⁹

Unas palabras como las de Macbeth son un tanto irracionales para nuestro entorno, un entorno que no permite la utilización de cualquier medio para llegar a un fin, o mejor dicho, un entorno que no permite la realización inmediata de nuestros deseos. Muchas son las referencias en Macbeth que nos llevan a ver en la literatura la realización de nuestros más oscuros deseos, como por ejemplo:

Macbeth

...A mi propio interés todas las otras causas se someterán. He ido muy lejos en el camino de la sangre. Y si más no avanzase tanto daría volver como ganar la orilla opuesta. Ideas extrañas llenan mi cabeza, que tomaré en mis manos y que ejecutaré sin detenerme a analizarlas.⁵⁰

Y muchas son las referencias también en otras obras de Shakespeare como *Rey Lear* que nos señalan la verdadera naturaleza del ser humano, y sin duda uno de los personajes que mejor lo expresa es Edmund

Edmund

Es la suprema estupidez del mundo que cuando enfermos de fortuna, muy a menudo por los excesos de la conducta, culpemos de nuestras desgracias al sol, la luna y las estrellas; como si fuéramos malvados por necesidad; necios por la exigencia de los cielos; truhanes, ladrones y traidores por el influjo de las esferas; borrachos, embusteros y adúlteros por obediencia forzosa a la influencia planetaria, y cuanto hay de mal en nosotros fuese una imposición divina. Que admirable la excusa del hombre putaño, poner su sátira disposición a cuenta de los astros. Mi

⁴⁹ SHAKESPEARE, W.:2001. *Macbeth*, edición y traducción del instituto Shakespeare dirigidas por Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer. Con versión definitiva de Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer y Jenaro Talens. Madrid: Ediciones Cátedra., p 93.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 211.

padre holgaba con mi madre bajo la cola del Dragón y fui a nacer bajo la Osa Mayor, de lo que se deduce que soy violento y lujurioso, ¡bah! Habría sido lo que soy, aunque la estrella más virginal del firmamento hubiera centelleado mientras me hacían bastardo.⁵¹

La literatura shakesperiana permite al lector entrar en relación con la posibilidad de realización más alta, pues, en definitiva, nuestros deseos han sido castrados en el momento en que no se nos permite actuar libremente, y puesto que una vez probado un placer el hombre es incapaz de eliminarlo⁵², dada esta premisa la única posibilidad que se avizora es la de poder subrogar o buscar la forma de poder cumplir nuestros deseos, que en este caso vemos claramente esa posibilidad en la literatura, pues es una de esas fuentes a la cual podemos recurrir en busca de esos deseos reprimidos por la realidad, de esos deseos que no podemos revelar en la realidad regida por la conciencia moral o la razón.

La literatura más que un elemento de distracción es, como diría W. H. Auden “un espejo alzado ante la naturaleza”⁵³, una forma de mostrar esa realidad de ambivalencia en la que se encuentra sumergido el ser humano, un espejo en el cual veremos reflejados nuestros más profundos deseos. La literatura y más específicamente la tragedia tienen una razón de ser, que vista desde el Psicoanálisis se concreta en el hecho de mostrar esa parte que el hombre es incapaz de dar a conocer, pues “antes de revelar nuestros deseos, preferimos confesar nuestras culpas”, como diría Freud.

Dadas todas estas implicaciones nos colocamos frente a la pregunta que atraviesa la realidad del ser humano, es decir, si nuestra existencia está marcada por la tragedia, si la tragedia hace parte de nuestro diario vivir, ¿cómo hacemos para soportar esta realidad, que hace que la realidad sea menos pesada de lo que

⁵¹ SHAKESPEARE, W.:2000. *Rey Lear*, edición y traducción del instituto Shakespeare dirigidas por Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer. Con versión definitiva de Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer y Jenaro Talens. Madrid: Ediciones Cátedra., p 89.

⁵² Cfr. FREUD, S.: 1979. *El creador literario y el fantaseo*, en *Obras completas*. Op. Cit., p. 128.

⁵³ W. H. AUDEN.: 1999. “El bromista del grupo”, en *El mundo de Shakespeare*. Op. Cit., p. 144.

es? Es precisamente nuestra capacidad de poder buscar esos mecanismos que nos ayuden a descargar nuestras energías, y es en este punto donde cobran vida y sentido los epígrafes que inaugura el presente capítulo. Es el arte, diría Freud, es la posibilidad de poder viajar al mundo de la fantasía, allí donde todos nuestro deseos se hacen posibles⁵⁴. Es preciso indicar que el texto que también nos responde esta inquietud se denomina *el creador literario y el fantaseo*, de S. Freud, texto que marca la pauta a la hora de tratar de responder el por qué siendo la realidad como es, podemos soportarla.

Es por ello que C. Trueba nos indica al finalizar su texto; “La catarsis Trágica”, que la “tragedia puede convertirse en un espejo a través del cual nos miremos a nosotros mismos y aprendamos a mirar a los otros”⁵⁵, pues en ella aprendemos primero, que el gusto que sentimos frente a la tragedia es por el hecho de que nos sentimos identificados de alguna manera con los personajes de dichas representaciones, pues quién no quisiera ser Macbeth, u Othello, quién en esta vida no busca el amor como Lear. Segundo, que indiscutiblemente cualquier ser humano goza con el dolor ajeno y hasta propio, y que por naturaleza tiene una dosis de maldad que lo lleva a observar este tipo de representaciones con el agrado que lo efectúa.

Esta interpretación de la tragedia nos lleva a formular la idea acerca de que definitivamente el ser humano se encuentra enfrascado en medio de su condición natural, que es aquella que exige que sus deseos sean llevados a cabo sin la intervención de la razón o de lo que se denomino en el primer capítulo como la conciencia moral, y su condición cultural, que es aquella que sumerge al hombre en un mundo de represiones dándole la posibilidad de establecer una posible relación armoniosa con el otro.

⁵⁴ FREUD, S.: 1913-14. *Tótem y Tabú*. Op. Cit., p. 93-94.

⁵⁵ TRUEBA, C.: 2004. “La catarsis trágica”, en *Ética y tragedia en Aristóteles*. Op. Cit., p. 63.

Una vez más ¿Qué es la tragedia? Podemos decir que es la ambivalencia en la que se encuentra sumergido el hombre, es decir, entre la conciencia moral y la fantasía, ambivalencia que parece ser es consecuencia lógica del establecimiento del un orden social. Pero esta ambivalencia, en la tragedia, se pone del lado de la fantasía y por fuera de la realidad. Aunque, al final sea la realidad la que termine imponiéndose como una gran diosa nos dirá Freud, la que termine haciendo del hombre un ser trágico, pues, aunque logremos sumergirnos en el mundo de la fantasía, ello no es algo duradero, ya que sólo es un bálsamo que ayuda a reconfortar nuestras fuerzas y así poder enfrentar esa realidad que se torna pesada. Y es por ello que toda obra trágica tiene un final, el cual nos indica que el ensueño ha terminado y que debemos volver al mundo de la realidad, es como si fuéramos por un momento lanzados a un abismo en el cual todos nuestros deseos son susceptibles de realización, pero que al final de todo salimos de él para darnos cuenta de que la realidad nos espera, para que la sigamos asumiendo y viviendo.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES.: 1991. *Poética*. Trad. Y notas de Ángel J. Cappelletti. Caracas: Monte Avila.

FOUCAULT, M.: 1992. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Trad. De José Vázquez Pérez. España: Pre – textos.

FREUD, S.: 1930 (1929). *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, volumen XXI. Trad. Y notas de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores.

FREUD, S.: 1913 – 14. *Tótem y Tabú*. En *Obras completas*, Volumen XIII. Trad. Y notas de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores.

FREUD, S.: 1927-31. *El provenir de una ilusión*, en *Obras completas*, Volumen XXI. Trad. Y notas de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores.

FREUD, S.: 1979. *El creador literario y el fantaseo*, en *Obras completas*, Volumen VII. Trad. Y notas de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.

NIETZSCHE, F.: 1997. *La genealogía de la moral*. Trad. Y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

SHAKESPEARE, W.:2000. *Othello*, edición y traducción del instituto Shakespeare dirigidas por Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer. Con versión definitiva de Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer y Jenaro Talens. Madrid: Ediciones Cátedra.

SHAKESPEARE, W.:2001. *Macbeth*, edición y traducción del instituto Shakespeare dirigidas por Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer. Con versión definitiva de Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer y Jenaro Talens. Madrid: Ediciones Cátedra.

SHAKESPEARE, W.:2000. *Rey Lear*, edición y traducción del instituto Shakespeare dirigidas por Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer. Con versión definitiva de Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer y Jenaro Talens. Madrid: Ediciones Cátedra.

TRUEBA, C.: 2004. *Ética y tragedia en Aristóteles*. Barcelona: Anthropos.

W. KAUFMANN.: 1978. *Tragedia y Filosofía*. Trad. De Salvador Oliva. Seix Barral: Celona-Caracas-México.

W. H. AUDEN. 1999. *El mundo de Shakespeare*. Trad. Y notas de Mirta Rosenberg. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editores.