

PAUL-LAURENT ASSOUN

FREUD Y NIETZSCHE

Traducción de
ÓSCAR BARAHONA y UNOA DOYHAMBOURE



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en francés,	1980
Primera edición en español,	1984
Primera reimpresión,	1986

Título original:

Freud et Nietzsche

© 1980, Presses Universitaires de France, París

ISBN 2-13-036351-2

D. R. © 1984, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

D. R. © 1986, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. de C. V.

Av. de la Universidad 975; 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-1521-2

Impreso en México

NOTA AL LECTOR

En lo que se refiere a todas las citas de las obras de Nietzsche y de Freud en el presente libro, remitimos: por una parte a las *Sämtliche Werke in zwölf Bänden* de Friedrich Nietzsche, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart (1964); por otra parte, a las *Gesammelte Werke* de Sigmund Freud, Imago Publishing Co., Ltd., Londres (1948), 18 volúmenes. Por tanto, las citas de Nietzsche y de Freud serán seguidas respectivamente de las letras SW y GW, y por la mención del tomo y de la página.*

* Para las citas de la obra de Freud, incluyendo su correspondencia con W. Fliess pero excluyendo otras referencias a su correspondencia con otras personas, remitimos a las *Obras Completas de Sigmund Freud*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1973. [T.]

INTRODUCCIÓN

FREUD "Y" NIETZSCHE: LA PROBLEMÁTICA DE UNA CONJUNCIÓN

"Freud y Nietzsche". Esta conjunción fue percibida y acreditada desde hace mucho tiempo, a decir verdad desde el origen del psicoanálisis, desde que se advirtieron las resonancias de una obra en la otra y de un verbo a otro.¹ ¿Cómo no percibir, al menos intuitivamente, hasta qué punto tal o cual enunciado nietzscheano "suena freudiano"? Así, se ha tejido sin cesar el hilo de esa analogía, hasta convertirla en un lugar común. Esta tentación ya es en sí misma un hecho que une, aunque le pese, al fundador del psicoanálisis con ese gran "precursor".

Pero el hilo de la analogía, por más obstinadamente que se lo teja, es muy tenue, pues, como la labor de Penélope, se deshace y se reanuda eternamente. Hay que pasar resueltamente de la analogía a la confrontación de fondo que ésta indica, pero que con demasiada frecuencia sirvió para eludir. Si bien el tema nietzscheo-freudiano se impone como un requisito, al parecer se ha vacilado en volverlo explícito, ya sea porque la analogía haya parecido bastarse a sí misma, con sus virtudes a la vez amplias y vagas de sugerencia, o bien porque un discurso ecléctico se haya avenido a la vaguedad de ese cotejo, a fin de trenzar en él similitudes retóricas.

Por nuestra parte, nos proponemos explicar resueltamente el contenido y el sentido de esta conjunción que, lejos de bastarse a sí misma, produce un enjambre de problemas y constituye por sí misma un problema. ¿Qué pensar ante el sintagma atractivo pero impresionista: "Freud y Nietzsche"? ¿Cómo interpretar rigurosamente la conjunción?

Pregunta tanto más oportuna cuanto que Nietzsche, en uno de sus últimos aforismos, sugería una hermenéutica de la conjunción, interpretando ciertos "y" de "mala ley", aquellos que pronuncian por ejemplo "Goethe y Schiller" o "Schopenhauer y von Hartmann".² ¿Qué habría pensado de la que se forjó poco después de su advertencia: "Nietzsche y Freud"?

Partiremos, por nuestra parte, del principio de que se puede legítimamente suponer de "mala ley" toda conjunción de nombres propios que se satisfaga con el eco seductor sin referirlo al lenguaje menos puntual de

¹ Véase *infra*, pp. 16-20, y el capítulo I de la primera parte, pp. 33 y ss.

² En *El ocaso de los ídolos*, "Lo que los alemanes están perdiendo", aforismo 16, que denuncia el filisteísmo alemán: (sigue cita de Nietzsche).

las problemáticas que a la vez posibilitaron el eco y permiten disipar sus prestigios y sus equívocos.

Esto supone en primer lugar relacionar la confrontación Nietzsche-Freud, posibilitada retrospectivamente por el segundo término, con el contexto global de la relación del fundador del psicoanálisis con la filosofía y con los filósofos, con respecto a la cual cobra sentido. En esta primera perspectiva, se falsearía de entrada el problema de las relaciones Nietzsche-Freud si se las aislara de la relación por así decirlo genérica de Freud con los filósofos y con la cosa filosófica en general. Evocación tanto más necesaria aquí, en su evidencia misma, cuanto que el prestigio del precursor tuvo por efecto la ilusión del mano a mano. Contra esta prevención, hay que recordar que Freud aborda a Nietzsche filósofo con el hábito y la postura que lo definen frente a la realidad filosófica. Por eso, el presente estudio se desprende forzosamente del anterior en que presentábamos esta postura en su unidad compleja y su coherencia ambivalente.³

Pero si bien esta condición previa brinda un trasfondo indispensable, no agota en absoluto el problema específico abordado aquí. En esta segunda perspectiva, hay que restituirle a Nietzsche su privilegio, sin anticipar el resultado de la investigación. Cuando se encuentra con la figura de Friedrich Nietzsche, Freud se da cuenta, a pesar de aparentar aplicarle la ley común aplicable a la ralea filosofante, que tiene que vérselas con algo diferente a una actualización cualquiera y no privilegiada de ésta. Y aun si hubiese tenido la tentación de soslayar ese privilegio, otros se encargaron de inducirlo con insistencia,⁴ pues nunca hubo celestinas más diligentes que entre Freud y *ese* filósofo.

Desde este punto de vista, nada resulta más revelador que la comparación de la relación de Freud con esas dos figuras que son Schopenhauer y Nietzsche. En lo que habíamos llamado la "topografía filosófica freudiana",⁵ Schopenhauer ocupa el centro. En el seno de esta "galaxia", Nietzsche no ocupa sino la posición de primer satélite y no podría disputarle a Schopenhauer su función de centro solar, por razones históricas e ideológicas profundas que ya evidenciamos.⁶

Tal es sin duda alguna, si abordamos la elección de objeto filosófico freudiano en su positividad, el primer *lugar* de Nietzsche. Aparecería muy cerca del foco schopenhaueriano, desviando sus efluvios y virtudes

³ *Freud, la philosophie et les philosophes* (Freud, la filosofía y los filósofos), PUF, 1976. Se puede considerar el presente trabajo como la continuación directa de este libro. Indicaremos en cada punto importante la correlación entre ambos libros a fin de remarcar esta prolongación.

⁴ Véase *infra*, los mediadores, pp. 17 y ss., y 42 y ss.

⁵ *Op. cit.*, pp. 136-137.

⁶ *Op. cit.*, segunda parte, cap. V, pp. 205 y ss.

en su provecho. Nietzsche sería en cierto modo un doble brillante de Schopenhauer a los ojos de Freud. Desde el punto de vista por así decirlo doméstico de Freud usuario de los filósofos, Nietzsche llegaría, pues, justo detrás de Schopenhauer, y Freud lo acogería con una fraternidad jovial, o sea en una común paternidad con el maestro común de Francofort. Así, para Freud, el uso de Nietzsche parece estar mediatizado por Schopenhauer, que se presta mejor a las necesidades inmediatas de su uso. Por eso, en un sentido, la relación específica con Nietzsche no aporta ninguna modificación sustancial al régimen general de la relación con la filosofía y se inserta en dicho régimen, ateniéndose al estatuto general sin ir contra él ni trastornarlo.

Pero en tanto que la relación con Schopenhauer vale primero como documento de la carga filosófica freudiana, la relación con Nietzsche vale en sí, más allá de lo que el propio Freud explica de ella, vista a través de la dimensión que las problemáticas ulteriores otorgaron a ambos pensadores.⁷ Independientemente de los deseos de Freud, y a pesar de él, se estableció una especie de complicidad entre el psicoanálisis y Nietzsche, que obliga, sin prejuzgar la analogía, a interrogarlos en sincronía. Por eso, si bien la relación con Schopenhauer es primaria con respecto a la relación positiva de Freud con los filósofos, volviendo secundaria *de facto* la relación con Nietzsche, ésta cobra un alcance de otro orden: compromete la identidad misma del proyecto freudiano que tiene que definirse por posición y oposición, por lo tanto "en parentesco" con ese proyecto filosófico privilegiado que parece, y esto no es fortuito, invadir sin cesar los terrenos psicoanalíticos.

Para nosotros, pues, recurrentemente, la relación con Nietzsche resulta privilegiada y finalmente la de más rico sentido. Sin embargo, convendrá abordar la relación en su idiosincrasia histórica, para eludir toda confusión entre nuestro interés y el de Freud, lo cual tendría por efecto falsificar de entrada la confrontación. Así, para llevar a cabo exhaustivamente la confrontación objetiva de las problemáticas, conviene verla desprenderse de lo que está en juego visiblemente para Freud y para la conciencia histórica, a reserva de acudir a los textos para llegar hasta el fondo de la explicación.

⁷ Lo cual explica la suerte que hemos reservado a Nietzsche en el marco general de la investigación sobre Freud y los filósofos, señalando simplemente su presencia en el libro anterior, en la medida en que se le aplica el régimen general de la relación freudiana con los filósofos: desde este punto de vista, la relación con Nietzsche confirma el esquema global. En cambio, el caso particular de Nietzsche merece ser extraído y tratado aparte, pues entraña una confrontación global de las problemáticas. En este sentido, la primera parte del presente libro prolonga el enfoque puesto a prueba en el ensayo anterior, aplicándolo a Nietzsche, en tanto que la segunda parte interroga las dos problemáticas independientemente de la lectura inmediata de Freud (*infra*, pp. 72 y ss.).

En efecto, la conjunción "Freud y Nietzsche" es primero un artefacto histórico. Esto significa que se forjó como producto de cierta elaboración. Por tanto, antes de plantear la pregunta teórica de fondo, se trata de un problema cuya objetividad radica en un contexto histórico.

Así, la mejor introducción al problema es una descripción de la génesis de lo que posibilitó e impulsó la conjunción y el paralelismo entre esos dos nombres propios. En efecto, se trata en primer lugar del encuentro entre dos realidades muy precisas, el movimiento psicoanalítico y los que se erigieron en ejecutores testamentarios de Nietzsche.

UNA EXTRAÑA CONTEMPORANEIDAD

Es asombroso medir la distancia que la conciencia histórica ha interpuesto entre Nietzsche y Freud, que después de todo son contemporáneos. Algunos puntos de referencia traducen esta contemporaneidad.

Nietzsche es doce años mayor que Freud.⁸ Cuando es nombrado profesor de filología en Basilea, Freud aún no ha comenzado sus estudios de medicina. Las primeras *Intempestivas*, después del *Nacimiento de la tragedia*, se publican el año en que el joven Freud entra en la Facultad de Medicina de Viena (1873). Freud ya es médico en el momento en que Nietzsche conoce el acontecimiento esencial —la revelación del eterno regreso— que será decisivo para su filosofía (1881-1882).

Cuando la filosofía de Nietzsche entra en su periodo decisivo de producción, a mediados de los años 1880, Freud apenas está en la fase de tanteos laboriosos. El viaje a París en que conoce a Charcot es contemporáneo del evangelio nietzscheano, el *Zaratustra* (1885-1886). Nietzsche llega a la crisis final en el momento en que en Freud comienza a gestarse el psicoanálisis, a través de la correspondencia con Fliess (1887-1889). Cuando Nietzsche sufre su postración mental, Freud, a los treinta y tres años de edad, está en trance de identidad.

En el periodo de supervivencia física de Nietzsche es cuando se realiza el nacimiento del psicoanálisis. Cuando Nietzsche muere, *La interpretación de los sueños* acaba de publicarse, en tanto que termina precisamente la correspondencia con Fliess que libera a Freud y marca el acceso a su propia identidad (1901). Unos cuantos meses después de su muerte se forma el primer grupo psicoanalítico (1902). Freud tiene entonces cuarenta y seis años.

Estos cuantos puntos de referencia bastan para ver que cronológicamente Nietzsche y Freud son efectivamente contemporáneos, pero en tanto que el primero se expresa desde los treinta años de edad, Freud no

⁸ 1844-1856.

llega a ser él mismo hasta los cuarenta, cuando Nietzsche pone el punto final a su obra. Y Freud desplegará la suya en las casi cuatro décadas posteriores a la desaparición de Nietzsche, lo cual oculta en cierto modo su contemporaneidad. Pero la obra de Nietzsche, desconocida durante tanto tiempo, no se descubre sino hasta finales de los años 1880, en el momento del nacimiento del psicoanálisis. El azar objetivo de la historia hace que a principios del nuevo siglo se descubra el psicoanálisis y el fenómeno Nietzsche.

Este es, en efecto, el primer dato histórico que hay que tener en cuenta para prepararse a comprender cómo va a llegar hasta Freud el conocimiento de Nietzsche y cómo se volverá posible un paralelo entre Nietzsche y Freud.

Fuera de algunos signos precursores,⁹ no es sino hasta el principio de los años 1890 y del nuevo siglo cuando cobra forma el movimiento de descubrimiento de la obra de Nietzsche, en Alemania misma. Pero, como para Schopenhauer, al gran silencio sucede un entusiasmo que introduce el nombre de Nietzsche en las controversias del mundo intelectual.¹⁰ Este rumor es el que hará que el nombre de Nietzsche llegue hasta Freud. En efecto, no es fortuito que por esa época aparezcan términos nietzscheanos en la correspondencia de Freud con Fliess,¹¹ sin que esta primera huella implique una verdadera información: la terminología nietzscheana se difunde sin mucho esfuerzo en el vocabulario de la *intelligentsia* de la época, portando incluso cierta afectación de salón.

La gran ola del descubrimiento se sitúa entre 1894, fecha de la publicación de la biografía de Lou Salomé,¹² pronto seguida de la de Elisabeth Förster-Nietzsche (1896-1904),¹³ y 1913 —fecha de la publicación del decimonoveno volumen de las *Gesammelte Werke*, emprendida desde 1899.¹⁴ Hecho simbólico: cuando Sigmund Freud entra en el campo científico que comienza a formular por la *Traumdeutung*, publicada en Viena, en ese momento se coloca la primera piedra de la consagración literaria de la obra nietzscheana, con el inicio de la publicación de las famosas *Sämtli-*

⁹ Véase en particular el principio de la celebridad de Nietzsche en Francia y sus contactos con Georg Brandes en la primavera de 1888. Como lo dice Halévy: "por un singular encuentro, fue durante los mismos meses cuando el fuego prendió en su cerebro y en la masa hasta entonces inerte, del público." (*Nietzsche*, p. 528).

¹⁰ Véase Genevieve Bianquis, *Nietzsche en France*, investigación rematada por la *Nietzsche Gesellschaft* en 1928 (publicada en 1929).

¹¹ Véase *infra*, p. 35, la carta del 21 de septiembre de 1897. En un manuscrito fechado el 31 de mayo de 1897, Freud emplea el término de "superhombre"; véase *infra*, p. 67.

¹² *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Viena.

¹³ *Das Leben Friedrich Nietzsche*, Leipzig, t. I, 1896; t. II, 1, 1897; t. II, 2, 1904. Obra que volvió a publicarse reducida en dos tomos en 1912 y 1914.

¹⁴ Publicado en Leipzig por el editor Naumann.

che Werke, vinculando el *terminus a quo* freudiano con el *terminus ad quem* nietzscheano.

Pero si bien Nietzsche conquista así su monumento, aparece primero como lo que está en juego en una querella que, por obra de su propia hermana, toma un sesgo escolástico. En efecto, para plantear en sus términos originales el contexto del "encuentro" entre Nietzsche y Freud, conviene recordar que esa obra que en adelante despliega su texto y que se ofrece a las lecturas, es entonces objeto de un conflicto de *propiedad*, aun antes de que su autor haya muerto. A principios de siglo, cualquier contacto con la obra de Nietzsche pasa forzosamente por intermedio de Elisabeth Förster-Nietzsche,¹⁵ animadora de la fundación Nietzsche-Archiv, que patrocina activamente la publicación de las *Obras completas* así como la edición de bolsillo (*Taschenausgabe*) (1910-1913) que, en los años anteriores a la primera Guerra Mundial (1910-1913), asegura una difusión excepcional del texto. Ese Nietzsche-Archiv, cuya historia fue escrita por Elisabeth en 1907 con el título significativo: *El Nietzsche-Archiv, sus amigos y sus enemigos*,¹⁶ desempeña el papel ambiguo de un estado mayor, por lo demás enérgicamente controvertido.

¹⁵ Aun antes de la primera Guerra Mundial, el dominio de Elisabeth sobre la gestión de la obra de su hermano se consuma en un proceso irresistible. Desde 1893 despojó a Peter Gast de sus pretensiones sobre la obra de su hermano —a reserva de utilizarlo más tarde, después de la repudiación de Koegel. Entabló un proceso de intención permanente en contra de Overbeck, acusándolo finalmente de haber perdido el manuscrito de *La voluntad de poder*, inacabado, hasta su muerte en 1908. En esa fecha, obtiene la propiedad literaria exclusiva de las obras de su hermano, incluyendo la correspondencia, gracias a una decisión del tribunal de Jena que prohíbe la publicación de cualquier extracto de la correspondencia privada sin la autorización del autor, lo cual impidió que Bernoulli publicara en el segundo volumen de su trabajo (véase *infra*, p. 15, n. 17) unas cartas importantes de Gast a Overbeck. (Desde 1895, había extorsionado a su madre por sus derechos a la propiedad literaria sobre las obras de su hijo.) El 23 de mayo de 1908 se reconoció oficialmente la existencia de una Fundación Nietzsche, institución científica y cultural sin fines lucrativos, que había gozado del generoso donativo del mecenas sueco Thiel.

En lo que se refiere a la difusión de las obras de Nietzsche, recordemos que, en vida del filósofo, la tirada de las obras no alcanzaba el millar de ejemplares. Véanse los altercados de Elisabeth con los editores de su hermano en 1891. Schmeitzner declaró que había liquidado los ejemplares no vendidos. Naumann enumera la venta de 2 800 ejemplares vendidos de 6 200 impresos para los cuatro libros, *La genealogía*, *Más allá del bien y del mal*, *El caso Wagner* y *El ocaso*, y Nietzsche quedaba como deudor. El balance de Frützsche, el tercer editor de Nietzsche, no era mejor. En 1893, todo cambia: Naumann anuncia a Elisabeth un aflujo de solicitudes de los escritos de Nietzsche que requiere una edición de las obras y una biografía. El monto de los derechos de autor sobre los primeros volúmenes publicados fue considerable. Se prevén ediciones francesa, inglesa y norteamericana, tendencia que alcanza su apogeo durante la guerra: 11 000 ejemplares de *Zaratustra* se vendieron en menos de seis semanas, 40 000 en el año de 1917.

¹⁶ *Das Nietzsche-Archiv, seine Freunde und Feinde*. Se encuentra en un folleto de 1910, *Nietzsches Werke und das Nietzsche-Archiv*, publicado en Leipzig, una reseña de los trabajos de

Frente a ello, una corriente proveniente de Basilea y de Franz Overbeck elabora una visión opuesta de Nietzsche, que logrará en 1908, en la obra de Carl-Albrecht Bernoulli,¹⁷ una formulación importante. Así, alguien que hubiese querido familiarizarse con la vida y la obra de Nietzsche, en la época del psicoanálisis naciente, podía consultar los trabajos de Raoul Richter,¹⁸ de Richard M. Mayer,¹⁹ o incluso de Ernst Bertram.²⁰ Pero estas aportaciones no pueden intervenir en nuestro propósito sino como trasfondo del conocimiento general de Nietzsche, humus sobre el cual florecerán las relaciones de Freud con Nietzsche, pero que el propio Freud se niega a explotar.

Pues he aquí el hecho que hay que tener en cuenta, como complemento negativo de la explosión de la difusión de Nietzsche contemporánea de Freud: él mismo no pierde una oportunidad de jurar por lo más sagrado que *no lo ha leído*. Señalemos simplemente aquí estas declaraciones que analizaremos más adelante.²¹

En 1908, Freud declara de la manera más clara que "no conoce la obra de Nietzsche".²² Si bien era imposible desconocer el nombre de Nietzsche en esa fecha, pues su resonancia se encontraba en su apogeo, hay que comprender que en todo caso no lo ha leído ni estudiado, lo cual queda confirmado por una declaración contemporánea, en que "hace notar que nunca ha podido estudiar a Nietzsche". Esto no quiere decir que jamás haya tomado un volumen de Nietzsche, pero, según sus propias declaraciones, no ha podido "ir más allá de media página en sus intentos por leer a Nietzsche".²³

La misma declaración en 1914: "Me he privado a propósito del alto placer de leer a Nietzsche."²⁴ Ahora se trata de una penitencia voluntaria, que llega al mismo resultado privativo. Última confirmación hasta en 1925, cuando dice que "durante mucho tiempo ha evitado"²⁵ a Nietzsche. Fortuita o voluntaria, tendremos que averiguar las motivaciones de esta

la fundación, documento de la "tradición weimariana" (Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, t. II, p. 8, n. 1).

¹⁷ *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, Jena, 2 vol., 1908.

¹⁸ *Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk*, 1903.

¹⁹ *Friedrich Nietzsche, sein Leben und seine Werke*, 1913.

²⁰ *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*, 1919.

²¹ Véase *infra*, primera parte, caps. I y II, pp. 35, 57 y ss.

²² Sesión de la Sociedad Psicoanalítica de Viena del 1º de abril de 1908, in *Les premiers psychanalystes*, Gallimard, t. I, p. 372.

²³ Sesión de la Sociedad Psicoanalítica de Viena del 28 de octubre de 1908, *op. cit.*, t. II, p. 36.

²⁴ *Historia del movimiento psicoanalítico, Obras Completas de Sigmund Freud*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.

²⁵ *Op. cit.*, t. III, pp. 2791-2792 en *Selbstdarstellung*.

abstinencia o de esta penitencia: pero es por lo menos un hecho que asigna un estricto límite a la función de Freud como lector de Nietzsche.

Sin embargo, es un hecho que se trabó una relación duradera entre ellos, que hay un discurso de Freud sobre Nietzsche y un comercio entre ambos pensamientos que Freud no niega. Si, por lo tanto, tiene que ver de manera muy incompleta con el conocimiento directo de la obra filosófica, debe provenir de otros canales que resulta tanto más importante examinar cuanto que constituyen la relación históricamente determinada de Freud con Nietzsche y deben integrarse, por lo menos, como condición previa a todo examen de la cuestión de sus relaciones.

Por tanto, antes de especular acerca de las relaciones entre las obras por sí mismas ²⁶ *in abstracto*, tenemos que circunscribir esas mediaciones que tejieron entre Freud y Nietzsche esa relación a la vez negada e insistente. Aquí, los signos de la "crónica freudo-nietzscheana" cobran una importancia considerable, pues los *acontecimientos*, aunque fuese con su anodina apariencia de anécdotas, tejen la figura de esas relaciones dibujando su idiosincrasia histórica.

Ahora bien, en el periodo que delimitamos como inicio de la relación, dos acontecimientos importantes y discretos a la vez marcan esta crónica. Tenemos que examinarlos para empezar a escribir esta crónica y descubrir su sentido profundo, a la vez manifestado y oculto por la singularidad de los acontecimientos.

EL "CASO NIETZSCHE" EN LOS MIÉRCOLES PSICOANALÍTICOS (I)

Nietzsche estuvo implicado regularmente en la reflexión del primer círculo analítico, como lo prueba su aparición en el orden del día de los famosos miércoles de la Sociedad Psicoanalítica de Viena en dos ocasiones, durante el año de 1908. El principio de esas reuniones era escuchar una conferencia seguida de una discusión global, durante la cual Freud tenía naturalmente la oportunidad de asumir una postura. Se trata de documentos valiosos acerca de los polos de interés semanales de los primeros analistas, en ese periodo de descubrimiento entusiasta de un campo nuevo ²⁷ —y, en lo que nos concierne, acerca de la aprehensión del fenómeno Nietzsche por el movimiento psicoanalítico en su origen—.

En efecto, el 1º de abril de 1908, Hitschmann propone una lectura comentada de la tercera disertación de *La genealogía de la moral* dedicada

²⁶ Véase la segunda parte del libro.

²⁷ Publicados en francés con el título *Les premiers psychanalystes, Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, Gallimard, t. I: 1906-1908; t. II: 1908-1910; t. III: 1910-1911 (trad. franc., 1976, 1978 y 1979).

al tema: "Acerca del idea' ascético." Según la minuta redactada por Rank,²⁸ conocemos las ideas desarrolladas sobre Nietzsche en esa ocasión. A éste se le niega el título de filósofo, y se lo define como "un moralista, que se distingue, por cierto, por un espíritu de agudeza poco común".²⁹ Por otra parte, se señala "el contraste entre su comportamiento en la vida cotidiana y el tema principal de sus obras",³⁰ o sea la oposición entre la tristeza de su carácter y la embriaguez dionisiaca que impregna su obra. La finalidad de la puesta de relieve de este contraste es inducir una interpretación psicologista del caso Nietzsche —es decir un esclarecimiento del contenido de la obra por la vivencia pulsional del hombre.

Esta interpretación equivale, por una parte, a considerar en Nietzsche el psicólogo de la moralidad; por otra parte, a emitir sobre el propio nombre Nietzsche, como objeción a su empresa, un diagnóstico psicoanalítico: "Resulta interesante observar que Nietzsche discernió lo esencial en la psicología ajena, pero no logró ver que sus propios ideales correspondían a sus deseos irrealizados." De este modo, Hitschmann acaba por establecer un paralelo entre la teoría nietzscheana del ideal ascético y el ascetismo sexual del hombre Nietzsche: "Al someter el ideal ascético a la crítica y a una interpretación psicológica, al preconizar una vida sin coacciones y sin consideraciones, rechaza las circunstancias en las que se vio obligado a vivir. La vida del propio Nietzsche es ascética; su tendencia al ascetismo está relacionada con su admiración por Schopenhauer."³¹

Esto lleva a una interpretación filosóficamente reduccionista: "Nietzsche rechazó el ideal ascético cuando reconoció que de hecho había engañado a la vida y se había engañado a sí mismo. Así, las ideas subjetivas de un filósofo pueden explicarse por sus rasgos y sus experiencias personales, lo cual se desprende muy bien de *La genealogía de la moral*."³² Es curioso observar que, de este modo, Hitschmann hacía un uso literal y un tanto mecánico de una idea grata al propio Nietzsche, según la cual "toda gran filosofía hasta la fecha ha sido la confesión de su autor, y (lo haya o no deseado y notado) constituye sus *Memorias*".³³

En este caso, tenemos que vernoslas, pues, no con una lectura filosófica de Nietzsche, sino con un ejercicio *patográfico*, para el cual el texto filosófico sirve de apoyo como documento. Así, si bien la aportación de Hitschmann a

²⁸ Otto Rank, secretario de la Sociedad, se encargaba de consignar las sesiones. Acerca del papel importante de Rank entre Nietzsche y Freud, véase *infra*, p. 53 y ss.

²⁹ Minuta núm. 75, *op. cit.*, t. I, p. 368.

³⁰ *Op. cit.*, p. 369.

³¹ Hitschmann toma el término al pie de la letra, ya que precisa que "no se le conoce ninguna relación (sexual) con una mujer, aparte de la frecuentación ocasional de prostitutas" (*ibid.*).

³² *Op. cit.*, pp. 369-370.

³³ *Más allá del bien y del mal*, primera parte, aforismo 6, SW, VIII, 12.

la comprensión de las ideas de Nietzsche es decepcionante, expresa acertadamente que la relación con Nietzsche está mediatizada desde ese momento, para el psicoanálisis, por la patografía, o sea por el estudio de la estructura patológica que subtiende una producción filosófica o artística.

Por lo demás, resulta interesante observar que la discusión subsiguiente da lugar a una controversia. Para Sadger, "Nietzsche es el ejemplo tipo de un sujeto tarado", y encuentra síntomas histéricos en sus precoces "estados epiléptoides sin pérdida de conciencia".³⁴ Otros, por el contrario, protestan contra ese enfoque reduccionista y ponen énfasis en la deuda del psicoanálisis para con ciertas de sus ideas. Adler es el primero en declarar resueltamente: "De todos los filósofos importantes que nos han legado algo, Nietzsche es el más cercano a nuestra manera de pensar."³⁵ Por otra parte, "evoca argumentos que refutan la vinculación de la filosofía a una sola neurosis: el filósofo es demasiado complejo y la técnica filosófica se relaciona por esencia con algo totalmente diferente".³⁶ No es una casualidad que Nietzsche como filósofo encuentre en Adler un apologista. Se sabe el papel que desempeña para el propio pensamiento de Adler: pero aquí se supone que está hablando en nombre del movimiento analítico y coloca a Nietzsche "en una línea que va de Schopenhauer a Freud". Además, como Graf,³⁷ atribuye a Nietzsche un don particular de autoanálisis: "La obra de Nietzsche contiene observaciones que recuerdan las que hace el paciente cuando la terapia ha progresado mucho y está en condiciones de analizar las corrientes profundas de su alma."

Asimismo, Federn sostiene que "Nietzsche está tan cerca de nuestras ideas que no nos queda más que preguntarnos qué fue lo que se le escapó. Anticipó, por intuiciones, ciertas ideas de Freud".³⁸

Tal es, pues, la doble figura de Nietzsche en el movimiento analítico: por una parte, precursor distinguido; por la otra, caso patográfico eminente.³⁹ Referente teórico y objeto de diagnóstico.

Esto nos permite situar tanto mejor la postura propia de Freud en persona con respecto a esos dos puntos que definen lo que está en juego en el discurso psicoanalítico sobre Nietzsche.

³⁴ *Op. cit.*, p. 370. Sadger llega incluso a sugerir que la *Herrenmoral* (moral de los amos) se relaciona con el hecho de que "Nietzsche era el único miembro varón de su familia" (*ibid.*).

³⁵ *Op. cit.*, *ibid.* Acerca del sentido de Nietzsche para Adler, véase *infra*, pp. 40, 41.

³⁶ *Op. cit.*, pp. 370-371.

³⁷ "Sus obras constituyen un autotratamiento" (*op. cit.*, p. 371).

³⁸ *Op. cit.*, p. 372.

³⁹ Después de Freud, intervino también Rank, quien insiste en la importancia en él de "la pulsión sádica (masoquista) y su represión", que explicaría el doble aspecto de su carácter atestiguado por los biógrafos, por una parte "su finura, su cortesía y su dulzura", por otra parte "su glorificación de la crueldad y del espíritu de venganza" (*sic*). El don de autoterapia se explicaría por una transferencia interiorizante (*op. cit.*, pp. 373-374).

Cuando le toca su turno de hablar, Freud comienza por aprovechar la oportunidad para emitir uno de sus comunicados estereotipados acerca de la filosofía en general: "El Prof. Freud, transcribe la minuta, insiste ante todo en su relación singular con la filosofía, cuya naturaleza abstracta le es tan antipática que finalmente ha renunciado a estudiarla."⁴⁰ Esto es anunciar de entrada que no podría tratarse para Freud de un discurso —sobre Nietzsche en este caso— que no sea analítico.

En lo que se refiere a Nietzsche en particular, la declaración de Freud es clara: "No conoce la obra de Nietzsche." Pero no es por falta de interés: muy por el contrario, "sus tentativas ocasionales de leerlo han sido sofocadas por un exceso de interés".⁴¹ Así, Freud nos informa aquí que ha tratado repetidas veces de hojear a Nietzsche, sin haber logrado poseer un conocimiento global de él. Por consiguiente, según una estrategia extraña, pero cuyos mecanismos hemos mostrado en otra parte,⁴² es el exceso de interés lo que desencadena en Freud una reacción de repliegue frente a la especulación. Pero nos advierte que su relación singular con Nietzsche no es sino el eco de su relación singular con la cosa filosófica.

En lo que se refiere a las anticipaciones, tiende a tomar nota de ello aprobatoriamente, considerando su contacto indirecto con la obra misma: pero niega la influencia: "A pesar de las semejanzas que muchos han observado entre Nietzsche y él, Freud puede asegurar que las ideas de Nietzsche no han tenido ninguna influencia en sus trabajos."⁴³ ¡Consecuencia natural puesto que asegura no haberlo leído! Pero se sabe que, para Freud, no se podría insistir demasiado en ese punto, que implica toda una dialéctica con los filósofos.⁴⁴ Como para confirmarlo, Freud recuerda "lo que Nietzsche no reconoció", o dicho de otra manera, "el infantilismo y el desplazamiento".⁴⁵

Sobre el segundo punto, Freud se muestra notablemente más prudente que los demás participantes. La abundancia de elementos de diagnóstico registrados en Sadger, Graf, Adler, Federn, Rank, Stekel contrasta con la sobriedad de Freud. Éste se contenta con felicitar a Hitschmann por haber planteado "algunos problemas interesantes" referentes a "la psicología del hombre Nietzsche", a los "factores de la constitución psicosexual" que "hacen un filósofo" y a "la determinación subjetiva de los sistemas filosóficos, aparentemente tan objetivos", limitándose a desear un estudio de la

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 372.

⁴¹ Acerca de estas tentativas, véase *infra*, pp. 33, 34.

⁴² Véase *Freud, la philosophie et les philosophes, passim*.

⁴³ Hay que comparar esta declaración con los enunciados ulteriores: véase *infra*, primera parte, cap. II, pp. 57-59.

⁴⁴ Véase el papel de la referencia filosófica como intuición anticipadora y legitimadora, analizado en nuestro libro, segunda parte, p. 72.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 373.

influencia de las "impresiones infantiles" en "las grandes realizaciones", y a observar la precocidad de las interrogaciones del joven Nietzsche sobre el mal.

Aquí termina la intervención de Freud, que traduce la prudencia de su discurso sobre Nietzsche, tanto a nivel filosófico como psicográfico.

EL "CASO NIETZSCHE" EN LOS MIÉRCOLES PSICOANALÍTICOS (II)

Pero es evidente que la sombra de Nietzsche flotaba en el aire, ya que unos cuantos meses más tarde, el 28 de octubre de 1908, es objeto de una nueva conferencia durante un miércoles de la Sociedad de Viena. Esta vez, la patografía ocupa claramente el primer plano, puesto que Häutler habla de *Ecce homo*, autobiografía que sirvió en este caso de documento,⁴⁶ por lo demás prácticamente parafraseado por el conferenciante y subrayado con observaciones psicoanalíticas.

Esta nueva exposición sobre Nietzsche suscita reacciones análogas entre los participantes. Friedmann y Frey entonan el *leitmotiv* del precursor: "Sin conocer la teoría de Freud, Nietzsche sintió y anticipó muchas cosas de ella",⁴⁷ en tanto que se insiste en el diagnóstico psicoanalítico.

Esta vez, Freud parece más elocuente. Pero se centra en la psicografía y la cuestión del diagnóstico de la enfermedad de Nietzsche. Para comprender la importancia de este enfoque, hay que recordar que "el caso Nietzsche" es objeto, en esa época, de una literatura importante y sensacional, como espécimen muy indicado del gran problema que se plantea la psicopatología, el de las relaciones entre genio y locura.⁴⁸ En Alemania, Paul Möbius había presentado, el mismo año de la muerte de Nietzsche, una síntesis importante sobre las relaciones entre "psiquiatría e historia literaria",⁴⁹ antes de aplicarla a algunas monografías, entre ellas la de Nietzsche,⁵⁰ en la cual sistematizaba la hipótesis de la parálisis general progresiva.

⁴⁶ Minuta núm. 56 reproducida en *Les premiers psychanalystes*, t. II, p. 30 y ss. Estuvieron presentes Adler, Deutsch, Federn, Hollerung, Joachim, Rank, Rie, Sadger y Steckel. *Ecce homo*, texto canónico de la hagiografía weimariana, acababa de ser reeditado, aquel año de 1908, en edición de lujo de tirada limitada.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 34.

⁴⁸ En el mismo momento, a principios de siglo, se publicaban los trabajos de Augustin Cabanes en Francia, de G. M. Gould en los Estados Unidos y, sobre todo, de Paul Möbius en Alemania. Acerca de esta moda, véase la exposición de GRMER, *Histoire des recherches sur les relations entre génie et folie* (Historia de las investigaciones sobre las relaciones entre genio y locura), reproducida en la *Revue d'Histoire des Sciences*, t. XV, núm. 1, 1962.

⁴⁹ *Psychiatrie und Literaturgeschichte*, Leipzig, 1901.

⁵⁰ En efecto, fue Möbius quien hizo público el diagnóstico de parálisis general progresiva en su monografía publicada en 1901 en Wiesbaden, *Über das Pathologische Nietzsche*. En aquella época los partes médicos de los sanatorios de Jena y de Basilea aún no habían sido

No hay que olvidar que ése es el contexto preciso en que se habla de Nietzsche durante los miércoles (tan sólo ocho años después de la muerte física de Nietzsche). No es una casualidad el hecho de que Hitschmann haya evocado a Möbius en exergo de su intervención.⁵¹ En cuanto a Freud, es explicable que, no sin cierta falta de delicadeza para con Häutler, comience su intervención declarando que "le hubiera gustado escuchar hoy a un psiquiatra".⁵² "La discusión —señala— habría sido simple: Nietzsche era paralítico." Se reconoce la tesis vigente en aquel entonces a la cual Möbius había otorgado sus títulos de legitimidad.

Esta curiosa observación, que parece transponer el diagnóstico sobre Nietzsche en el plano psiquiátrico, debe comprenderse en dos sentidos: por una parte, el caso Nietzsche debe tratarse *primero* en el plano psiquiátrico, si se adopta la tesis de la parálisis, antes de especular en todas las direcciones;⁵³ pero por otra parte, los psiquiatras, por ése diagnóstico, se deshacen con una simple palabra de lo que constituye el problema propio del hombre Nietzsche. Así, Freud concede que "la euforia está muy bien desarrollada, etc."⁵⁴ pero añade que "eso sería simplificar demasiado el problema". En particular, "es muy discutible responsabilizar a la parálisis por el contenido de *Eccé homo*". Freud asume una postura muy clara en contra de los esfuerzos por encontrar en la obra de Nietzsche huellas de locura, en el año de 1888 que precedió la postración: "En los casos en que la parálisis se abatía sobre grandes espíritus, cosas extraordinarias fueron realizadas poco antes de la enfermedad (Maupassant). El signo de que ese trabajo de Nietzsche es plenamente válido y debe tomarse en serio es el mantenimiento del dominio en la forma."⁵⁵

publicados: no lo serán sino hasta 1930, en Heidelberg, por Podach, en *Nietzsches Zusammenbruch*. Señalemos que Elisabeth Förster-Nietzsche se opuso a esta tesis, en *Der einsame Nietzsche* (1914) y hasta 1932 (P. Cohen y F. Förster-Nietzsche, *Um Nietzsches Untergang*). Véase también Karl Hildebrandt, *Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk* (1926).

⁵¹ *Op. cit.*, t. I, p. 368.

⁵² *Op. cit.*, t. II, p. 35.

⁵³ Véase la diversidad de los diagnósticos durante las dos sesiones, que van desde la neurosis obsesiva hasta la paranoia.

⁵⁴ Alusión al estado de euforia que, según el diagnóstico psiquiátrico, precede la crisis de parálisis cerebral. De hecho, durante las semanas anteriores a su postración, Nietzsche expresa una vivencia particular de bienestar que culmina hacia octubre de 1888, tres meses antes de la crisis del 3. de enero de 1889 (cf. la antología realizada por Karl Jaspers, en su *Nietzsche*, primer libro, Gallimard, col. "Tel", p. 104). Véase también la euforia que sigue a la crisis: Overbeck encontró a Nietzsche "en su cuarto amueblado (en Turín), cantando, declamando su gloria, dándole al piano con su codo para acompañar sus clamores y sus rugidos" (en *Nietzsche*, de Daniel Halevy, p. 526). Para un enfoque psicoanalítico de la parálisis general, véase Ferenczi y Hollos, *Zur Psychoanalyse der paralytischen Geistesstörung. Beihefte zur internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse*, Nr. 5.

⁵⁵ Señalemos que en esto Freud se oponía a la tesis dominante que se inclinaba por la interpretación de una patología precoz en Nietzsche (cf. Möbius, Hildebrandt, Podach).

Esta relativización del diagnóstico psiquiátrico es seguida de lo que puede considerarse como un esbozo de *psicografía nietzscheana*.⁵⁶ A pesar de la concisión de ese texto, producto de una intervención rápida (y resumida), podemos ver en él el valioso embrión de lo que habría contenido una monografía freudiana sobre el caso Nietzsche. Recordemos que Freud llama "psicografía de la personalidad" al análisis que permite circunscribir la identidad de un sujeto productor de una obra por medio de los "elementos de afectividad", de los "complejos dependientes de los instintos" y del "estudio de las transformaciones y de los resultados finales que derivan de esas fuerzas instintivas".⁵⁷ Ahora bien, Freud nunca produjo psicografía alguna de una personalidad filosófica; esta breve reseña constituye un rarísimo esbozo de ello.

No hay sino algunos elementos en la medida en que Freud observa que "se trata de una persona cuyas premisas son desconocidas (respecto de la cual nos faltan las informaciones previas)",⁵⁸ lo cual hace que Nietzsche sea irreductiblemente "una personalidad enigmática". Pero Freud pone énfasis en la fijación materna y el complejo paterno en Nietzsche⁵⁹ y en el papel de Cristo como fantasma adolescente, así como en su narcisismo fundamental, relacionado con sus tendencias homosexuales.⁶⁰

Pero lo esencial de su idiosincrasia radica en el desarrollo paralelo e inverso de la enfermedad y de la lucidez. Freud considera la enfermedad como "la causa de todos los elementos perturbadores en el cuadro (de su personalidad)." Pero, gracias a su narcisismo, logra "explorar las capas de su yo" "con gran perspicacia" y hacer "una serie de brillantes descubrimientos sobre su persona". Lo que está en juego aquí es la famosa "percepción endopsíquica" que Freud considera como el fundamento del conocimiento mitofilosófico.⁶¹ La raíz pulsional de Nietzsche "psicólogo" se

Véase Paul-Louis Landsberg, "Essai d'interprétation de la maladie mentale de Nietzsche" (Ensayo de interpretación de la enfermedad mental de Nietzsche) (1934), en *Problèmes du personnalisme* (1952), pp. 194-197.

⁵⁶ Véase *infra*, a través del episodio Arnold Zweig, las objeciones finales de Freud a semejante empresa, pp. 37-40.

⁵⁷ En *L'intérêt de la psychanalyse*, GW, VIII, 407. Acerca del principio de la psicografía filosófica, véase Freud, *la philosophie et les philosophes*, p. 84 y ss.

⁵⁸ Objeción básica reafirmada hasta 1934, véase *infra*, p. 38.

⁵⁹ "En su infancia, una cosa domina: perdió a su padre a muy temprana edad y creció en una familia de mujeres... en su autobiografía, Nietzsche vuelve a matar a su padre" (*ibid.*).

⁶⁰ "Completamente cortado de la vida por su enfermedad, se vuelve hacia el único objeto de investigación que le queda y del cual, por ser homosexual, está de todas maneras más cercano: el yo. Y así comienza, con una gran perspicacia -con una percepción por así decirlo endopsíquica- a explorar las capas de su yo" (pp. 35-36).

⁶¹ Véase la carta a Fliess del 12 de diciembre de 1897 (*Obras Completas, op. cit.*, t. III, p. 3593) y la *Psicopatología de la vida cotidiana* (Freud, *la philosophie et les philosophes*, primera parte, libro II). El valor de Nietzsche provendría del hecho de que expresaría prototípicamente el mecanismo de la filosofía, que consiste en proyectar "hacia el exterior como una

encontraría en el desarrollo de la percepción endopsíquica alimentada por el narcisismo bajo el efecto reaccional de la enfermedad. De este modo, Freud atribuye a Nietzsche el título que él mismo reivindicaba de "primer psicólogo",⁶² en la medida en que, a través del diagnóstico, el homenaje se vuelve emotivo: "El grado de introspección alcanzado por Nietzsche no ha sido alcanzado por nadie antes de él y no lo será sin duda jamás." Jones, atento a las modulaciones de la palabra freudiana, comenta: "He aquí ciertamente un hermoso cumplido en boca del primer explorador del inconsciente",⁶³ por lo demás avaro en cumplidos. Así, la sagacidad nietzscheana se situaría en los confines de la introspección y de la proyección, en la medida en que, al progresar la enfermedad, "Nietzsche no se contenta con discernir justas conexiones; proyecta hacia el exterior como una exigencia de la vida (*Lebensanforderung*) lo que descubrió acerca de su propia persona", universalizando así su experiencia. De ahí la génesis de la obra: "Así es como nacen los productos desconcertantes, pero fundamentalmente justos, de las opiniones nietzscheanas."

Poco antes de hundirse en la demencia, Nietzsche había lanzado el oprobio en contra de la tendencia de los críticos, que comenzaban apenas a descubrirlo, a centrarse en sus problemas personales en detrimento de su obra: "Lo que les interesa no es *lo que yo digo*, sino el hecho de que *sea yo quien lo diga*, y la razón por la cual fui yo justamente quien lo dijo... Se me juzga para no tener que ocuparse de mi obra; se explica su génesis —y se piensa así haberla *refutado* suficientemente—." ⁶⁴ Testimonio interesante por dos razones.

Por una parte, vemos que la tendencia a hacer hincapié en el hombre Nietzsche para explicar la obra es una constante, desde el principio, del discurso sobre Nietzsche: de tal modo que el discurso psicoanalítico la prolonga a su manera. Tendencia naturalmente agravada por la postración mental que vinculó la cuestión de la obra con la del "caso".

Pero, por otra parte, se vislumbra cómo el discurso analítico, sobre todo el de Freud, permite superar los límites de un discurso centrado en la personalidad, pues el recurso al hombre no sirve para "refutar" la obra sino para esclarecer sus condiciones pulsionales. En este sentido, el discurso analítico sobre Nietzsche, por más embrionario que sea, permite

exigencia de la vida (*Lebensanforderung*) lo que descubrió acerca de su propia persona" (p. 36). Compárese con la génesis de los "mitos endopsíquicos": "La difusa percepción interna del propio aparato psíquico estimula ilusiones que, naturalmente, son proyectadas hacia fuera" (*La naissance de la psychanalyse*, p. 210).

⁶² Acerca del sentido de la fórmula de *Humano, demasiado humano*, véase *infra*, segunda parte, p. 108.

⁶³ *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*, t. II, p. 365.

⁶⁴ Texto de *La voluntad de poder* fechable en 1887 (XIV, segunda parte, parr. 227, ed. Kröner; trad. fr. g. Bianquis, t. II, p. 61, parr. 159).

dar forma a la necesidad que el discurso de los "críticos" vislumbraba desviándola, esclareciendo la obra por su génesis sin desprestigiar insidiosamente una por otra. Freud era quizás el único en estar en condiciones de explicar el vínculo sin caer en el reduccionismo de una "clave" que, al permitir abrir la obra, mataría el texto.

Por lo demás, cabe señalar que el diagnóstico de Freud no se pronuncia a favor de una neurosis: "No hay ninguna prueba de una enfermedad neurótica", observa. Y por otra parte sigue recurriendo al diagnóstico psiquiátrico, sin minimizar en absoluto "el papel que desempeña la parálisis en la vida de Nietzsche". Hasta tal punto que esboza para concluir su diagnóstico un vínculo entre parálisis y aptitud al autoanálisis: "Fue el proceso de relajación debido a la parálisis lo que lo volvió capaz —realización extraordinaria— de pasar a través de todas las capas y de reconocer las pulsiones que se encuentran en la base (de todas las cosas). Así, puso su disposición paralítica al servicio de la ciencia."⁶⁵ Asombrosa sugerencia que relacionaría el viaje genealógico de Nietzsche con el camino de la disolución, sellando la temporalidad de la obra y la de la enfermedad, hasta tal punto que lo originario como búsqueda nacería de una relajación patológica, generadora de una inteligibilidad de *Trieb*.

Pero no hay solamente un diagnóstico clínico en ese denso texto. Freud reafirma en él, en términos más expresivos todavía que la vez anterior, su relación de lector con Nietzsche: "A Freud le gustaría señalar que nunca ha podido estudiar a Nietzsche: en parte a causa de la semejanza que tienen sus descubrimientos intuitivos con nuestras arduas investigaciones, y en parte a causa de la riqueza de sus ideas, que siempre ha impedido que Freud pase de media página en sus intentos por leer a Nietzsche."⁶⁶ Doble razón extrañamente acumulativa, procedente del temor de leer a Nietzsche, por miedo a poner en corto circuito el parto de la verdad analítica, como se explica en otra parte,⁶⁷ y del temor de ser sumergido por la inflación especulativa. Doble excusa para no acompañar a Nietzsche en ese viaje del que Freud acaba sin embargo de mostrar, con un desarrollo que supone cierta familiaridad, la importancia y el interés. Pero podemos darnos por enterados, si tomamos a Freud al pie de la letra: nunca leyó más de media página de Nietzsche. Es verdad que fue quizá por espacio de algún aforismo contundente e inolvidable; ¡más de lo que hace falta para entrar en Nietzsche!⁶⁸

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 37.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 36. Acerca de estas tentativas, véase *infra*, p. 34.

⁶⁷ Véase *infra*, p. 57.

⁶⁸ Véanse algunos de esos aforismos, *infra*, cap. II.

EL ENCUENTRO DE WEIMAR: LA CRÓNICA NIETZSCHEO-FREUDIANA

En 1911, durante el Congreso de Psicoanálisis celebrado en Weimar, ocurre un acontecimiento importante en la historia de las relaciones entre Nietzsche y el psicoanálisis.

Los 21 y 22 de septiembre de 1911, el Congreso se reúne en Weimar, que resulta ser la capital de los estudios nietzscheanos. En efecto, allí es donde Elisabeth Förster-Nietzsche tenía su estado mayor. Once años después de la muerte de su hermano, a quien había asistido durante su supervivencia física,⁶⁹ administraba su obra con una conciencia marcada por su derecho de propiedad.

Así, pues, por un azar histórico y geográfico, la reunión freudiana se celebra en la ciudadela nietzscheana, en los lugares mismos en que Nietzsche había pasado sus últimos años, en un sitio que también conservaba, simbólicamente, la huella del gran Goethe.⁷⁰ Como se vio, ya se había hablado de Nietzsche en los simposios de los años anteriores. Surge la idea de que se impone una visita. Así, se delega a dos "diputados" que visitan a la hermana de Nietzsche para rendir en nombre del psicoanálisis un homenaje al gran pensador de Weimar. Jones evoca someramente este episodio, que hace época en los anales freudo-nietzscheanos: "Sachs y yo aprovechamos nuestra estancia en Weimar para ir a ver a la señora Förster-Nietzsche, hermana y biógrafa del gran escritor. Sachs le habló de nuestro congreso y de las similitudes que existían entre ciertas ideas de Freud y las de su ilustre hermano."⁷¹ No había que desaprovechar la oportunidad de significar a ese "precursor" probado y reconocido, una especie de confirmación de reconocimiento, ante su intérprete titulada y oficial (si no la más autorizada), que Jones evoca como investida de una función, "¡hermana y biógrafa!".

¿En qué pudo consistir la entrevista? Jones la evoca en una frase muy corta: se habló del congreso y "de las similitudes... entre ciertas ideas de Freud" y ciertas ideas de Nietzsche. Hacía tanto tiempo que se evocaban esas famosas similitudes que ya era hora de informar a la parte aparentada.

Los términos empleados por Jones son significativos: corresponden

⁶⁹ Después de la estancia de Nietzsche en los sanatorios, vivió en Naumburg; luego, después de la muerte de su madre, en 1897, gracias a Meta von Salis, en la villa que su hermana compró en su nombre cerca de Weimar (para los detalles del asunto, véase H. F. Peters, *Nietzsche et sa sœur Elisabeth*, cap. 18; "La villa Silberblick", p. 234 y ss.).

⁷⁰ Goethe vivió en Weimar (1776-1832) donde reunió el círculo prestigioso (en el cual, según Nietzsche, participó su abuela) gracias al duque Karl-Auguste de Weimar. Elisabeth soñaba con convertir al duque Wilhelm-Ernst al culto de Nietzsche, Goethe moderno (cf. la autobiografía redactada por Nietzsche al final de su vida para Georg Brandes).

⁷¹ *Op. cit.*, t. II, p. 90.

a la estricta formulación freudiana de las afinidades filosóficas, y no traducen más que un reconocimiento de analogía.

Jones no nos informa acerca de la respuesta de la interesada, lo cual parece indicar que la entrevista se desvió. ¿Cómo podía ser de otro modo?

En primer lugar, el psicoanálisis como contenido teórico debía serle poco familiar y sospechoso por su origen. Su apreciación de Freud podía verse un tanto ofuscada por el contexto antisemita. Su difunto marido, Bernhard Förster⁷² había desempeñado un papel activo en la campaña de 1881 durante la cual se habían recogido 250 000 firmas para pedirle a Bismarck que detuviera la inmigración judía en Alemania, y ella misma compartía sus ideas antes de convertirse en una ferviente émula del hitlerismo. Éste es, pues, el mensaje que le llevaban los dos diputados de esa "ciencia judía": que en ésta se reconocía un parentesco con la cara filosofía de su noble hermano. Anunció que debió dejarla por lo menos reservada.

Eso no es todo: la visita de los dos emisarios debió coincidir con la noticia de que Lou Andreas-Salomé estaba en Weimar. En efecto, es con motivo de ese congreso como estableció contacto con Freud.⁷³ Ahora bien, entre las dos mujeres reinaba una antigua y violenta rivalidad cuyo objeto era Friedrich Nietzsche. Rivalidad de casi treinta años de antigüedad, desde aquel año de 1882 en que se había entablado ese curioso idilio entre Nietzsche y Lou. Objeto visiblemente efectivo: había visto a esa extranjera penetrar en la intimidad tan restringida de su hermano, celosamente mantenida por ella misma, suscitar una de sus escasas pasiones, luego instalarse en Tautenburgo;⁷⁴ había asistido a los efectos nocivos en su hermano de la degradación de sus relaciones, y luego había alentado el resentimiento de Nietzsche. Pero después de la muerte mental de su hermano, y antes de su desaparición física, el objeto de la rivalidad se había repetido en el plano filosófico, cuando Lou publicó su biografía, en 1894, disputando desde ese momento a su hermana y hagiógrafa el derecho de propiedad sobre la verdad nietzscheana.

La llegada de la enemiga debió despertar, como cabe suponerlo, mu-

⁷² Bernhard Förster, discípulo de Wagner, conoció a Elisabeth en Bayreuth, se casó con ella en 1883 y se la llevó a Paraguay donde dirigía una colonia alemana que supuestamente debía regenerar a Alemania, la *Nueva Germania*. Acabó por suicidarse en 1889 después del fracaso financiero de la empresa. Véase Peters, *op. cit.*, en particular segunda parte, p. 147 y ss. Nietzsche nunca tuvo mucho aprecio por su cuñado.

⁷³ Le fue presentada por Bjerre. Véase *infra*, pp. 42 y ss. acerca del papel de Lou, mediadora de Nietzsche.

⁷⁴ Fue durante esa estancia del verano de 1882 en el santuario de Nietzsche cuando culminó su aventura, cuyas vicisitudes son conocidas (cf. el *Lebensrückblick* de Lou, *Ma soeur, mon épouse* de H. F. Peters, segunda parte, p. 79 y ss.).

chos desabrimientos, y una enfadosa asociación se estableció desde aquel momento entre la imagen aborrecida de Lou y el movimiento analítico, ¡por transferencia de efecto negativo de una representación a otra! Peters evoca precisamente este contexto: "Lou, por supuesto, evitaba cuidadosamente a su gran adversaria. Debió parecerle divertido cuando se enteró que dos de los colaboradores más cercanos de Freud visitaron a Elisabeth y le dijeron que su célebre hermano había anticipado algunos de los hallazgos de Freud. Conociendo el antisemitismo virulento de Elisabeth, Lou podía imaginar la tortura que debía ser para ella la idea de que el nombre de su hermano estuviese asociado con el de Freud."⁷⁵

Esta no era, desde luego, una recomendación susceptible de facilitar los contactos. Elisabeth podía incluso sospechar en ello alguna fechoría de la rival: "¿se atrevería a cubrir el nombre de su hermano del oprobio psicoanalítico?"⁷⁶ Así, los dos mensajeros debieron ser recibidos muy fríamente, como manifestaciones del doble demonio de la ciencia judía y de la intrigante Lou, unidas en una complicidad misteriosa e inquietante! Como se ve, el contexto no se prestaba en absoluto, a principios de siglo, a un acercamiento oficial, y la entrevista no tuvo consecuencias.

¿Pero qué significaba esta gestión del lado freudiano? ¿Debemos considerar este homenaje bastante acentuado como una notable excepción a la política general de desconfianza para con los sistemas filosóficos?

De hecho, conviene poner el episodio en su lugar. Si bien es valioso registrarlo para una crónica freudo-nietzscheana, conviene no sobreestimar su importancia, y sobre todo aprovechar la ocasión para obtener elementos de comprensión acerca de la actitud freudiana con respecto a Nietzsche.

Señalemos primero que nada su aspecto coyuntural. Considerando el ambiente que había creado Elisabeth en Weimar, hubiese resultado muy difícil sustraerse a una visita en adelante tradicional. "La villa Silberblick (sede de los Archivos Nietzsche donde Nietzsche había vivido sus últimos años) se convertía rápidamente en el lugar de encuentro de todos los artistas, escritores y poetas de cierto renombre con que contaba Alemania... La peregrinación a Weimar era obligatoria para todos los fervientes nietzscheanos de Alemania, y un número creciente de extranjeros cultos subían a la colina para saludar respetuosamente a la hermana de Zaratustra."⁷⁷

Esta "se había propuesto promover un movimiento Nietzsche". Por tanto, "abría su casa cada sábado por la tarde y concedía audiencias a los fervientes nietzscheanos de visita".⁷⁸ ¿No había recibido la visita de dig-

⁷⁵ H. F. Peters, *Ma soeur, mon épouse*, Gallimard, p. 275.

⁷⁶ Peters, *ibid.*

⁷⁷ H. F. Peters, *Nietzsche et sa soeur Elisabeth*, p. 248.

⁷⁸ Peters, *op. cit.*, p. 282.

natarios, persas, emulos de Zaratustra; de profesores norteamericanos; de estudiantes hindúes y de eruditos japoneses? Los diputados de esa nueva ciencia que se bautizaba "psicoanálisis" no hicieron más que sumarse a esa ronda heteroclita que se danzaba en torno a Nietzsche.

Esta llega a su colmo en los años anteriores a la Guerra Mundial, cuando se asistirá al desarrollo de un verdadero "culto de Nietzsche".⁷⁹ Ir a visitar los Archivos o firmar el libro de oro no suponía, por lo demás, ser de obediencia nietzscheana: en última instancia, era la expresión de un ritual por el cual la *intelligentzia* reconocía el valor "Nietzsche", en el lugar en que se reverenciaba.

Peters recuerda su contexto objetivo: "El nombre de Nietzsche fue citado a menudo en discusiones oficiosas durante el Congreso de Weimar. Todo el mundo sabía que la hermana de Nietzsche, Elisabeth, vivía en la ciudad y era la energética directora de los Archivos Nietzsche, que había fundado."⁸⁰ Se trata, pues, de objetivar por una pequeña presentación oficial lo que no era sino alusiones oficiosas: pero precisamente el aspecto oficial de la delegación limita su sentido. Simple contacto diplomático con el santuario oficial, que dista mucho de expresar, a pesar de su pretensión exclusivista, la efervescencia del primer nietzscheismo que estalla desde esa época. La brevedad del "comunicado" final de Jones se justifica en última instancia por lo que es una formalidad: algo así como un intercambio de informaciones.

Por tanto, todo hace pensar que no hubo decepción, porque no se había colocado ninguna carga en esa gestión, simple prolongación de las *Actas* del Congreso. La entrevista, en su fría objetividad, se basta, pues, a sí misma: no como punto de partida para algún pacto entre freudianos y nietzscheanos, sino simplemente como punto de contacto, atestado de las semejanzas, por lo demás no refrendado por la otra parte.

No veamos, pues, en ello ningún juramento de fidelidad, ni siquiera una infracción al gran principio freudiano de abstinencia filosófica. Es justamente en ese mismo Congreso de Weimar cuando Freud manifiesta su frialdad ante el intento de interpretación hegelianizante del psicoanálisis por Putnam. A este respecto, Jones, quien hizo las veces de delegado, declara: "La mayor parte de nosotros no veíamos la necesidad de adoptar una doctrina filosófica particular, cualquiera que ésta fuese."⁸¹ Y Hegel no, sobre todo, podría decirse, pero tampoco Nietzsche.

⁷⁹ Véase Peters, *op. cit.*, cap. 22, p. 280 y ss. Los funerales de Nietzsche fueron muy solemnes y se contempló en 1924 la erección de un monumento y... de un estadio olímpico!

⁸⁰ *Op. cit.*, pp. 274-275.

⁸¹ *Op. cit.*, t. II, p. 90. Véase el análisis del episodio Putnam en nuestro libro anterior, pp. 46-49.

Queda la significación del acontecimiento, limitada pero precisa: Nietzsche es el único filósofo contemporáneo que haya sido objeto de semejante manifestación de simpatía respetuosa por parte del movimiento analítico oficial, en el momento de su institucionalización.

La gestión, por su carácter a la vez insólito y natural, simboliza la relación oficial, a la vez exterior y un tanto obsequiosa, que Freud toleró con la Escuela de Nietzsche. A pesar de su poca simpatía por la hermana del maestro a la que lanza en privado algunas pullas,⁸² se dirige a ella como a la autoridad en cierto modo administrativa de la nietzscheología, como si finalmente esa relación se aviniera mejor a su política frente a Nietzsche que un contrato más íntimo —e incluso permitía ahorrarse éste—. Era con esta fachada como convenía abordar sus relaciones.

Pero tras esta fachada, que reduce la cuestión a un intercambio diplomático entre dos instituciones, queda sin embargo la realidad del nietzscheísmo vivo que hace fructificar, para Freud, íntimamente y bajo la influencia de algunos de sus allegados inmediatos, la idea de las afinidades electivas entre los dos hombres y los dos pensamientos. Por otra parte, está lo que Freud dice de Nietzsche, de quien afirma no haber leído gran cosa. Por tanto, conviene orientarnos ahora hacia el encuentro personal de Freud y de Nietzsche,⁸³ condición previa para abordar la confrontación sistemática de los temas y de los pensamientos.⁸⁴

⁸² En forma de diagnóstico, en la sesión de la Sociedad Psicoanalítica de Viena del 1º de abril de 1908: "La hermana de Nietzsche le recuerda a esos pacientes que se preparan (para cada sesión psicoanalítica) a fin de evitar que algo imprevisto salga a luz" (*op. cit.*, p. 373). Ésa es la caracterización de la actitud defensiva y dogmática de la interpretación de la escuela weimariana, con la cual establecía poco después relaciones diplomáticas.

⁸³ Primera parte: "Freud y Nietzsche."

⁸⁴ Segunda parte: "Nietzsche y Freud."

Primera Parte

FREUD Y NIETZSCHE

I. FREUD FRENTE A NIETZSCHE: GÉNESIS DE UN ENCUENTRO

Acabo, en este momento, de tomar a Nietzsche, donde espero encontrar palabras para muchas cosas que permanecen mudas en mí...

FREUD

DE UN CAMBIO DE VALORES A OTRO

AL LLEGAR al final de su obra, Nietzsche escribe, como para expresar su sentido y su término: "Turín, a 30 de septiembre de 1888, día en que se terminó el primer libro del *Cambio de todos los valores*."¹

Al llegar al punto crítico en que se revela el atolladero de su teoría de las neurosis por el descubrimiento de la fabulación en la escena de seducción, Freud escribe a Fliess desde Viena el 21 de septiembre de 1897: "Ya no creo en mi *neurótica*... En este *hundimiento general de todos los valores*, sólo la psicología permanece intacta. El sueño conserva ciertamente su valor y cada vez otorgo mayor valor a mis inicios en la metapsicología."²

Así, a menos de una década de distancia, expresando la crisis decisiva de donde saldrá el psicoanálisis, en plena gestación de su "hijo ideal, hijo problema" que bautiza metapsicología, en el momento en que se encuentra a punto de elaborar la teoría fundadora del deseo, Freud vuelve a encontrar espontáneamente en su pluma la expresión por la cual Nietzsche había nombrado su proyecto. El simple hecho de que el lenguaje nietzscheano, aunque sólo fuese por virtud de la metáfora, se imponga para nombrar ese cataclismo teórico de donde saldrá un discurso nuevo, simboliza una afinidad de los planteamientos. Indica el interés de interrogar la convergencia y la divergencia de esa transmutación de los valo-

¹ Esa es la fórmula fechada por prólogo del *Ocaso de los ídolos*. Véase también el aforismo 62 del Anticristo: "¿A partir de hoy? Transvaluación de todos los valores..." (SW, VIII, 283). Este escrito constituye en el espíritu de Nietzsche el primer libro de una obra cuyo título debía ser *Cambio de todos los valores* que es reemplazado a partir del verano de 1888 por el título *La voluntad de poder*. Acerca de este concepto, véase *infra*, segunda parte, libro III, cap. III, p. 247.

² Curiosamente, la traducción francesa omite la mención de los valores, contentándose con hablar de "hundimiento general" (*La naissance de la psychanalyse*, p. 193). Jones, en cambio, traduce completamente, sin eludir la acepción axiológica (*op. cit.*, t. I, p. 391) y descubre en ello una "paráfrasis de Nietzsche" (n. 1). La expresión en el texto de Freud fue puesta en cursivas por nosotros.

res en la psicología a la que Sigmund Freud le dio su nombre con la que Friedrich Nietzsche consumó por su crítica de la moralidad.

Pero esto implica remontarse, más allá de la comparación objetiva del psicoanálisis y del nietzscheísmo evocada en la introducción, al origen de la relación personal del hombre Freud con Nietzsche, que materializa ese cruce de lenguajes.

Freud aprecia suficientemente esa metáfora axiológica de tonalidad nietzscheana para emplearla hacia la misma época en el marco de la teoría del sueño. Al examinar la "labor del sueño" a través de sus "medios de representación",³ Freud pasa a la relación entre el pensamiento del sueño y su contenido. Ahora bien, al llegar aquí, observa un notable contraste entre la "intensidad sensorial" o "vivacidad" de las imágenes del sueño y la "intensidad psíquica de los elementos correspondientes en las ideas latentes" o su "valor psíquico" (*psychische Wertigkeit*).⁴ Así, llega a afirmar: "La intensidad de los elementos del primero no tiene nada que ver con la de los que constituyen el segundo, y entre el material onírico (*Traummaterial*) y el sueño tiene, efectivamente, lugar una completa transmutación de todos los valores psíquicos" (*Umwertung der psychischen Wertigkeiten*).

Dicho en otros términos: "Durante la elaboración del sueño pasa la intensidad psíquica desde las ideas y representaciones, a las que pertenece justificadamente, a otras que, a mi juicio, no tienen derecho alguno (*Anspruch*) a tal acentuación (*Betonung*)."⁵ Se trata en este caso del desplazamiento (*Traumverschiebung*) que Freud llama de otro modo "transmutación de los valores psíquicos". Ésta es la caracterización de todo el trabajo de deformación y de oscurecimiento que define el lenguaje del sueño. Así, la mejor expresión que Freud puede encontrar para caracterizar ese proceso importante del trabajo del inconsciente onírico es nietzscheana.

Pero no es, sino una metáfora: lo que Freud llama "valor psíquico" (*Wertigkeit* y no *Wert*), es su intensidad ligada al "interés" que suscita una representación. Por tanto, lo que va a determinar el cambio global de fisionomía del sueño, cuya *arbitrariedad* es recalcada por Freud en la fórmula anterior, es la acentuación del afecto que por desplazamiento va a producir por transferencia el trastorno de las intensidades.

En todo caso, tomemos nota de que la expresión maestra de la axiología nietzscheana sirve para expresar espontáneamente en Freud las mutaciones esenciales, la de los "valores teóricos" y la de los "valores psíquicos". ¿Cómo ocurrió este préstamo de lenguaje?

³ En *Traumdeutung* (La interpretación de los sueños), *Obras Completas*, op. cit., T. I, p. 535.

⁴ Op. cit., p. 547.

⁵ En *Über den Traum* (Los sueños), op. cit., T. I, p. 734.

UNA IMITACIÓN DE LENGUAJE PARA DECIR LO INDECIBLE

Desde finales del siglo pasado, se constituyen círculos nietzscheanos en Alemania, como el de Berlín, donde profesa Fliess, círculo del que formó parte Koegel, futuro director de los Archivos Nietzsche en los años 1894-1897.⁶ Ahora bien, una carta a Wilhelm Fliess constituye la prueba de que, a principios del siglo, Freud era uno de quienes se interesaba por Nietzsche. El 1º de febrero de 1900, Freud termina una larga misiva a Fliess confiándole: "Acabo, en este momento, de tomar a Nietzsche, donde espero encontrar palabras para muchas cosas que permanecen mudas en mí (*die Worte für vieles, was in mir stumm bleibt*), pero aún no he abierto el libro. Demasiado perezoso por el momento."⁷

Documento valioso, captado como un testimonio espontáneo, en el impulso de la confidencia familiar. Encontramos en él esta notable fórmula: Freud se dirige a Nietzsche con la esperanza de *encontrar palabras para muchas cosas que permanecen mudas en él*. Esto expresa mucho más sugestivamente que los comunicados oficiales ulteriores,⁸ el sentido de la primera carga personal que Freud colocó en Nietzsche. Presiente en él un lenguaje que le *concierna* profundamente, pero a través de la paradoja de que lo que dice Nietzsche supuestamente expresa lo que en Freud permanece obstinadamente mudo. Toda la extrañeza de la relación radica en esto.

Freud va hacia Nietzsche para encontrar el lenguaje de su propio indecible, lo cual explica que siempre permanecerá en el umbral. Se comprende mejor lo que declara un poco más tarde, que no pudo leerlo más allá de media página.⁹ Sin duda piensa en particular en el episodio evocado en esta carta. Pero la "pereza" evocada aquí, para aplazar la lectura, disimula la complejidad de la inhibición. Traduce el retroceso ante una acción tan contradictoria como la del mudo que tratara de leer para aprender a hablar! Seguramente Nietzsche no hubiera podido desempeñar para Freud ese papel de instructor.

Se comprende mejor, en esta perspectiva, la mezcla de admiración, de atracción y de inquietud de Freud frente a Nietzsche y su obstinación en no leerlo, "por exceso de interés".¹⁰ Lectura siempre aplazada, para el día en que esas numerosas cosas importantes que permanecen mudas se pongan a decirse. ¡Pero ése es el círculo vicioso, pues para leer a Nietzsche Freud debe cambiar de lenguaje!

⁶ Acerca de Koegel, véase el libro de Peters sobre E. Nietzsche, p. 178 ss., y pp. 196-233.

⁷ Esta carta no aparece en la recopilación *La naissance de la psychanalyse*, pero es citada por Max Schur, en *La mort dans la vie de Freud* (La muerte en la vida de Freud), p. 248. Véase p. 646 de ese libro el texto alemán inédito.

⁸ Véase *infra*, pp. 57-59 y *supra*, pp. 15-16.

⁹ *Supra*, p. 24.

¹⁰ *Supra*, p. 19.

EL PRIMER INTERMEDIARIO: PANETH

Se encuentra en una carta del 11 de mayo de 1934 a Arnold Zweig ¹¹ una valiosa información acerca de la atracción que ejercía Nietzsche sobre el joven Freud: "Durante mi juventud —dice a propósito de Nietzsche—, representaba para mí una nobleza que estaba fuera de mi alcance. Uno de mis amigos, el Dr. Paneth, lo conoció en la Engadina y solía escribirme un montón de cosas acerca de él. Más tarde también, mi actitud hacia él había seguido siendo más o menos la misma." ¹² Aquí se revela el esbozo de un vínculo indirecto pero fuerte entre Freud, en los albores de su obra —Jones lo sitúa hacia 1885— ¹³ y Nietzsche, filósofo itinerante terminando la suya en esa Engadina que es su marco natural. Vínculo vivo y personalizado en cierto modo, puesto que emana de un hombre que vivió cerca de Nietzsche en carne y hueso.

Joseph Paneth era uno de los amigos más queridos de Freud, muerto prematuramente en 1890, ¹⁴ en el momento en que Nietzsche se hundió en la demencia. Fue Paneth, pues, quien le transmitió algunos ecos sobre el último Nietzsche, el de la transmutación de los valores. Es probable que fuera a través de ese conducto como llegó a emplear cierto vocabulario de inspiración nietzscheana que aparece en su correspondencia con Fliess. Por tanto, lo que podía parecer un simple préstamo traduce, por lo que expresa, la emotividad de la confesión tardía a Zweig, una verdadera *idealización* que paradójicamente compromete la *identificación*: "Representaba para mí una nobleza que —añade el Freud de 1934— estaba fuera de mi alcance." Tentación superada desde aquel momento, como la referente a la cosa filosófica en general, pero la confesión traduce además la precocidad de un interés *personalizado* por Friedrich Nietzsche. Hay algo incluso notable: la imagen evocada de Nietzsche coincide en aquella época con la imagen de esa Italia que tanto atrae a Freud y a la que confiere el mismo prestigio ambivalente, el de "una nobleza fuera de alcance". ¹⁵

¹¹ Acerca de Zweig, véase *infra*, p. 38, n. 18.

¹² Citado por Jones, *op. cit.*, t. III, en sus *Extraits de la correspondance de Freud* (Extractos de la correspondencia de Freud), p. 517.

¹³ *Op. cit.*, *ibid.*, n. 1. Acerca de los detalles del circuito de Nietzsche, véase Guy de Pourtales, *Nietzsche en Italie* (1929).

¹⁴ Freud alude a él en *La interpretación de los sueños* ("Mi amigo Josef", *Obras completas, op. cit.*, t. I, p. 642). Él fue quien le adelantó algún dinero para ayudarlo a que se casara y le sucedió en el Instituto de Fisiología de Viena como profesor asistente (demostrador) en 1882. Murió de tuberculosis.

¹⁵ La pasión por Italia es un rasgo común de la sensibilidad nietzscheana y de la sensibilidad freudiana. Pero a decir verdad, no es la misma Italia la que atrae a uno y otro: se conoce el amor de Freud por Roma que Nietzsche no aprecia mucho. Cf. Pourtales, *op. cit.*, p. 143: "Detestable ciudad, la Ciudad Eterna para Nietzsche", durante su breve estancia de

La expresión parece una respuesta por denegación al evangelio de Zaratustra: "Por ello, hermanos míos, hace falta una *nueva nobleza* . . . Pues hacen falta muchos nobles para que haya una *nobleza*." ¹⁶ Freud no se considera un buen recluta para semejante empresa y se conforma con ello.

Por lo demás, hay que rectificar las indicaciones de Freud cuya memoria resulta aquí aproximativa. Fue en Niza, a finales del mes de diciembre de 1883, donde Paneth conoció a Nietzsche. Esto puede establecerse gracias a la correspondencia de Paneth: el 15 de diciembre de 1883, Paneth escribía a su mujer que Nietzsche le había hecho llegar su tarjeta después de haberse enterado que trataba de ponerse en contacto con él y Paneth dice estar "impaciente por conocerlo", añadiendo que "no es tan inabordable como se dice". El 17 de diciembre dice haberse presentado en casa de Nietzsche en vano. Por fin, el 26 de diciembre: "Volví a Niza y por fin pude ver a Nietzsche." Al parecer, se creó una verdadera simpatía entre Paneth y Nietzsche, hasta tal punto que Paneth confía de entrada: "Fue sumamente amable, no hay huella en él de afectación o de aspecto profético, como me lo temía después de su última carta. Por el contrario, se mostró muy sencillo y muy natural . . . Luego me contó sin la menor afectación y sin ninguna vanidad que se seguía sintiendo investido de una misión y que en adelante quería elaborar la obra que llevaba dentro de él . . . Me contó su vida." El 3 de enero de 1884, después de un nuevo paseo con Nietzsche, Paneth confía haber "tenido seis horas de conversación muy animada", añadiendo que "todo lo que decía estaba expresado con mucha simplicidad". Sigue una frase que introduce la palabra "nobleza": "Su acceso es simple y sin pretensión, impregnado de nobleza y de dignidad." ¹⁷ Se puede juzgar por estos extractos el tono de las cartas de Paneth que debieron dar a conocer en el mismo momento a la persona Nietzsche a su amigo Freud. Se trata del Nietzsche que había escrito las dos primeras partes del *Zaratustra* y se disponía a emprender la tercera (véase la carta citada del 3 de enero de 1884).

EL EPISODIO ARNOLD ZWEIG: EL IMPOSIBLE DISCURSO SOBRE NIETZSCHE

Al final de su vida, Freud tuvo la oportunidad de asumir nuevamente una postura respecto del caso Nietzsche. Fue Arnold Zweig quien se la

1883. Esto contrasta con la admiración de Freud —ante la Roma pagana exclusivamente, por cierto—, al descubrir Roma en 1901 después de una larga vacilación. Durante ese periodo en que se rehúsa el viaje a Italia, Freud gusta mucho de quienes le hablan de ese país. Paneth es uno de ellos.

¹⁶ Libro III, *Acerca de las antiguas y de las nuevas tablas*, párr. 11. SW, VI, 224.

¹⁷ Cartas de Paneth a su mujer, reproducidas por Carl Albrecht Bernoulli, *Franz Overbeck*

brindó.¹⁸ "En abril de 1934, cuenta Jones, Arnold Zweig le contó a Freud que tenía intenciones de escribir un libro sobre el hundimiento mental de Nietzsche, y le hizo llegar el primer borrador. Freud habría tendido a aconsejarle que renunciara a su proyecto aunque admitiendo no saber con precisión por qué razones."¹⁹ Este episodio es tanto más interesante cuanto que, para dar satisfacción a la consulta de Zweig, Freud explica las razones que tuvo de no escribir, a su vez, una psicografía de Nietzsche.

En la carta del 11 de mayo de 1934 en la que formula las condiciones a las que debería responder tal empresa, Freud insiste ante todo en la exigencia de veracidad: "Cuando se trata de una persona de nuestro tiempo cuya influencia sigue siendo tan vivaz como la de Friedrich Nietzsche, una pintura de su persona y de su destino debería seguir las mismas reglas que para un retrato: o sea que, por más elaborada que sea la concepción del cuadro, el parecido no deja por ello de ser el punto esencial."²⁰ Por tanto, en primer lugar, la "realidad histórica", pues Freud parece desconfiar mucho de la "novela histórica": "¿Qué haríamos con un Friedrich Nietzsche imaginario?"²¹ La primera exigencia es, pues, de orden positivo; hay que enumerar los hechos: "En vista de que el sujeto no puede posar para el artista, este último no tiene más remedio que acumular tantos datos que no le quedará más que completarlos dando muestras de una penetrante comprensión." En caso de insuficiencia de datos, la circunspección se impone, y nadie desconfía más que Freud de una reconstitución arbitraria, por más brillante y atractiva que sea. Además, la enfermedad de Nietzsche representa una madeja compleja: "Debería usted tratar de averiguar, aconseja a Zweig, si existen suficientes datos para semejante retrato... Pero con Friedrich Nietzsche hay algo que va más allá de lo ordinario. También hay una enfermedad, que es lo más difícil de explicar y de reconstituir; o sea que hay sin duda procesos psíquicos que se eslabonan de cierta manera, pero en su base no siempre

und Friedrich Nietzsche, 1908, t. I, pp. 358-360, y en francés en *Nietzsche devant ses contemporains* (Nietzsche ante sus contemporáneos), textos recopilados y publicados por Geneviève Bianquis, Ed. du Rocher, 1959, pp. 112-115.

¹⁸ Arnold Zweig (1887-1968), escritor en correspondencia con Freud desde 1927, refugiado en Palestina en 1933, terminó sus días en Berlín oriental. Su reflexión sobre Nietzsche se inserta en el contexto de su resistencia ideológica al uso que comenzaban a hacer de él los nazis, con el aval de Elisabeth Nietzsche.

¹⁹ *Op. cit.*, t. III, p. 217.

²⁰ Citado por Jones, *op. cit.*, t. III, p. 516.

²¹ *Op. cit.*, p. 517. Freud cita a este respecto el trabajo de Podach que contiene las últimas informaciones sobre el caso Nietzsche (véase *supra*, Introducción, p. 20). Señalemos una analogía entre Nietzsche... y Moisés, que se instaura en esa ocasión en la mente de Freud. En efecto, en una carta del 30 de septiembre de 1934, evocando el principio de su trabajo sobre *Moisés y el monoteísmo*, declara: "El título de mi libro es: *El hombre Moisés, novela histórica* (con mayor razón que vuestra novela sobre Nietzsche)" (*Correspondance*, 1873-1939, Gallimard, pp. 458-459). Dicho de otro modo, Freud concibe a Moisés como su Nietzsche...

hay motivaciones psíquicas; y tratar de desenredar éstas sería correr el riesgo de cometer graves errores.”²² Freud confirma aquí su desconfianza ante una interpretación puramente psicogenética de la enfermedad de Nietzsche.

Como Zweig persistió en su proyecto y le “pidió algunas sugerencias en cuanto a la vida de Nietzsche”, Freud le responde el 15 de julio de 1934: “Usted sobreestima mis conocimientos relativos a Nietzsche, por consiguiente no puedo informarle acerca de nada que pueda serle útil.”²³ Además, formula esta vez una verdadera refutación a una psicografía de Nietzsche: “En mi opinión, dos hechos impiden el enfoque del problema Nietzsche. En primer lugar, no se puede penetrar en el conocimiento de nadie si no se dispone de algunos elementos relativos a su constitución sexual y, con Nietzsche, este campo es un enigma completo.”²⁴ En segundo lugar, sufría de una enfermedad grave y después de un largo periodo de síntomas preliminares, se declaró una parálisis general.” Este diagnóstico tradicional es un segundo motivo de vacilación: “Con una parálisis general, los conflictos se desvanecen en el trasfondo etiológico.” Así, la enfermedad psicoorgánica impide literalmente el acceso a los conflictos de Nietzsche.²⁵ Por tanto, la última postura de Freud acerca del caso Nietzsche es resueltamente agnóstica: el hombre Nietzsche permanecería irreductiblemente cerrado al análisis por la doble muralla de sus secretos de alcoba y de su enfermedad psicoorgánica.

Éstas son las razones probadas por las cuales no podía existir esta monografía completa de Freud sobre el caso Nietzsche con la que podríamos soñar. Pero hay además una razón afectiva, que Freud confiesa en la carta anterior a Zweig. Después de haber enumerado los obstáculos etiológicos, añade con esa honestidad que en él se aviene a un desconoci-

²² En este sentido, Freud es fiel a su postura formulada un cuarto de siglo antes sobre la misma cuestión (véase *supra*, pp. 21-22). Además, Freud añade: “De todas maneras, si no se es un especialista, los detalles de una enfermedad presentan muy poco interés.” Ésta es otra manera de achatar el problema voluntariamente en el plano técnico: por lo visto, “el caso Nietzsche” es un asunto de “especialistas”, una cuestión *de facto* (interpretación de la parálisis) previa a toda especulación, aunque fuese psicoanalítica.

²³ Citado por Jones, t. III, p. 217.

²⁴ En apoyo de esto, Freud evoca la hipótesis: “Se dice incluso que era un homosexual pasivo y que había contraído su sífilis en un burdel de hombres en Italia.” Rumor acerca del cual no se pronuncia: “¿Será cierto? *quién sabe* (en español en el texto, N. del T.).” Ya en 1908, Freud y los demás analistas vieneses consideraban este hecho, en la sesión del miércoles 28 de octubre: “Cierta anomalía sexual es indudable. Jung pretende haberse enterado de que Nietzsche contrajo la sífilis en un burdel homosexual; esto no tiene la menor importancia” (*Minutes, op. cit.*, II, p. 35). En 1934, Jung se convirtió en “se”, pero Jung parece ser efectivamente uno de los que acreditaron esta hipótesis dentro del movimiento analítico.

²⁵ Por tanto, hay para Freud un aspecto patológico bruto. “Ignoro si los escritores están autorizados a cambiar los hechos patológicos brutos, añade. No suelen ser personas muy dóciles.” No se puede ser más prudente en la psicografía.

miento lúcido: "No podría decir si ésas son las razones verdaderas de mi oposición a su proyecto. Quizá la manera en que usted me compara con él tiene algo que ver en ello."²⁶ Así, se trata de un rechazo de identificación, que Freud asocia una vez más con su juventud: "Durante mi juventud, representaba para mí una nobleza fuera de mi alcance." Freud sugiere de este modo que algo más que las dificultades técnicas lo detienen en el umbral de la psicografía de Nietzsche filósofo: algo que ocurre del lado del ideal del yo y del saber.²⁷

Añadamos que Freud postula una continuidad de su actitud frente a Nietzsche: "Más tarde también —afirma— mi actitud hacia él siguió siendo más o menos la misma." Sin embargo, cabe suponer que esa actitud, sistematizada *a posteriori*, siguió las vicisitudes de la postura freudiana frente a la filosofía²⁸ y fue influida en particular por los problemas que planteó el uso de Nietzsche, en el interior mismo del movimiento analítico.

Así, Freud pudo ver a Nietzsche lanzado en contra de su gran tesis de la etiología sexual en manos de Adler.

NIETZSCHE EN MANOS DE LOS OFENSORES DE LA LIBIDO

La defección de Adler afectó a su manera la relación de Freud con Nietzsche. En efecto, la "psicología individual y comparada" de Adler se había referido de manera privilegiada a una terminología nietzscheana. La teoría del inconsciente como *Kunstgriff* (artificio) de la inferioridad de los órganos tomaba de los análisis nietzscheanos una especie de garantía. En el gran debate de febrero de 1911 que desembocaría en la ruptura, la "voluntad de poder" nietzscheana se opone a la libido freudiana en una alternativa polémica en el momento mismo en que el movimiento analítico se confrontaba más intensamente a Nietzsche.²⁹

Resulta demasiado evidente que una divergencia profunda separaba el

²⁶ Carta del 11 de mayo de 1934, *ibid.*

²⁷ En la carta del 15 de julio, declara no creer "la mitad de lo que Zweig escribe acerca de él en su *Balance*". Se trata del *Balance del judaísmo alemán: un ensayo*, que contiene un emotivo elogio de Freud.

Comparese con las formulas identificadoras dirigidas a los maestros de Freud (Brücke y sus colegas): "Helmholtz mi idolo." Pero para Freud el ideal científico es regulador, cabe esperar acercarse a él, en tanto que el filósofo (en este caso, Nietzsche) entraña una nobleza inaccesible, pues se encuentra en otra parte, acaso ficticia. Hacia 1885, en todo caso, ambos ideales pudieron coexistir en Freud.

²⁸ En efecto, Freud siempre sobreestimó la continuidad de su relación con los filósofos, y redujo su interés a lo anodino de una atracción de juventud (véase Freud, *la philosophie et les philosophes*, p. 15).

²⁹ Sin embargo, en el mismo momento en que Adler abandona el movimiento psicoanalítico (1911), se rinde el homenaje oficial a Nietzsche en Weimar.

universo adleriano del universo nietzscheano y que los préstamos de Adler no hipotecaban las teorías del propio Nietzsche, pues la teoría de la sobrecompensación se encuentra muy lejos de la naturaleza de la *Wille zur Macht* nietzscheana, y la anodina astucia del neurótico según Adler dista mucho de la fragmentación de la voluntad nietzscheana. A lo sumo, la convergencia era posible gracias a una temática común, la de la psicología del desenmascaramiento (*Entlarvungspsychologie*). No obstante, la estrategia paradójica de Adler equivalía a servirse de categorías de obediencia o de tonalidad nietzscheana para romper con el fundamento pulsional del psicoanálisis freudiano: Nietzsche servía objetivamente, en el conflicto decisivo de los años 1910 en que la diferencia freudiana emerge conflictivamente, para denegarle a la libido sus pretensiones en provecho de otro principio, por reactivación del eje de la agresividad. De hecho, cuando anuncia que se dispone a "ejecutar contra él (Adler) la venganza de la diosa Libido ofendida", ³⁰ Freud no podía ignorar que el lenguaje nietzscheano había sido empleado en la ofensa! ³¹

Esta circunstancia no podía más que confirmar la desconfianza de Freud frente a ese referente, plástico como todo referente filosófico, que servía, de grado o por fuerza, a amortiguar el choque del mensaje analítico y a soslayar la etiología sexual.

Al volverse hacia el otro gran cismático, C. G. Jung, Freud volvía a encontrar en juego el nombre de Nietzsche. Podemos apreciar esto, tal como la vida lo presenta, siguiendo las manifestaciones de Nietzsche en la importante correspondencia entre ambos hombres, antes de la ruptura.

Entre 1907 y 1912, Jung evoca a Nietzsche, ya sea para mencionar alguna terapéutica que asocia la teoría freudiana con la filosofía nietzscheana, ³² sea para asociar lo dionisiaco con la sexualidad, ³³ o bien para

³⁰ Carta a Oscar Pfister del 26 de febrero de 1911, *Correspondance*, p. 86.

³¹ Es verdad que no es sino un lenguaje, Manès Sperber, seguidor de Adler, señaló con acierto la diferencia de categorías: la "voluntad de poder" adleriana resulta muy anodina con respecto a la de Nietzsche (*Alfred Adler et la psychologie individuelle*, Gallimard, pp. 122-126). No obstante, la sustitución de la sexualidad por la agresividad es en sí reveladora: véase *infra*, segunda parte, pp. 132 y ss.

³² Sigmund Freud, C. G. Jung, *Correspondance*, trad. franc. Gallimard, t. I, carta 46 J del 25 de septiembre de 1907: "El Dr. Gross me ha dicho que se deshacía en seguida de la transferencia en el médico, haciendo de la gente unos immoralistas sexuales... El estado realmente sano para el neurótico es la inmoralidad sexual. Con ello os asocia a Nietzsche" (pp. 143-144). Gross (1877-1919), asistente de Kraepelin en Munich, representa una forma de terapia mixta (freudo-nietzscheana), variedad que debe compararse con tentativas de terapia freudo-schopenhaueriana, como la de Juliusberger (cf. *Freud, la philosophie et les philosophes*, pp. 182-183). Véase también el punto de vista de Rank, *infra*, pp. 52, 53, 54.

³³ Carta 170 J del 25 de diciembre de 1909: "Le diría gustosamente muchas cosas acerca de Dionisos... Nietzsche me parece haber sospechado buena parte de todo ello" (*op. cit.*, t. I, p. 364). Acerca de este punto, véase *infra*, segunda parte, libro II, cap. II.

recomendar a Lou Salomé.³⁴ Cada vez, Freud deja pasar la alusión sin darle curso. Hecho simbólico: en el momento decisivo de la crisis, en 1912, Jung cita a Zaratustra para reivindicar la autonomía del discípulo diciendo que "se devuelve mal lo que se le debe a un maestro cuando se sigue siendo tan sólo el alumno."³⁵ ¡Así, Nietzsche habrá proporcionado al discípulo disidente el lenguaje de su emancipación! Además, el maestro interpreta esto como un peligro mortal para la $\Psi\alpha$. También es ésa la única ocasión en que Freud pronuncia el nombre de Nietzsche en ése intercambio de cartas: es para manifestar su "aprobación" a la "necesaria independencia intelectual" y a la "cita de Nietzsche" que la apoya, pero es para negar haber hecho uso alguna vez de "tentativas de represión intelectual".³⁶ Por tanto, Freud sólo acepta la identificación con Zaratustra para negar su función de maestro.

Señalemos simplemente que Nietzsche interviene entre Freud y Jung, como primer paso del discípulo al que responde un silencio del maestro, o como evangelio de la revuelta del discípulo contra el maestro, o por último como referente de su obra disidente, como lo indica el uso de las nociones nietzscheanas en la obra de Jung.

LOU SALOMÉ, NENO NATURAL ENTRE NIETZSCHE Y FREUD

Pero la indagación no estaría completa si no consideráramos, para explicar la relación freudiana con Nietzsche, la aportación de quienes pudieron mantener positivamente en él la idea de las afinidades nietzscheanas, hasta el grado de contribuir a confeccionar la imagen que se forjó de Nietzsche —aquellos que, en tanto que él se niega a leerlo, se lo leen y mantienen encendida su antigua llama por una nobleza inaccesible.

Se conoce la importancia de los intercesores en la relación de Freud con los filósofos: pero sin duda los mediadores nunca fueron tan diligentes como entre Nietzsche y Freud. Éste experimentó un verdadero bombardeo de solicitudes nietzscheanas: en torno a él, se encuentra con Nietzsche literalmente por doquier, a reserva de reiterar sin cesar el acto de sustraerse a él.

Sin contar a los analistas con un barniz de Nietzsche que ya vimos, en las sesiones de los miércoles, rivalizar de cultura nietzscheana, tres tipos de

³⁴ Carta 291 J del 2 de enero de 1912: "La señora Lou ..., por sus relaciones con Nietzsche, goza de una reputación literaria no despreciable" (*op. cit.*, t. II, p. 242). Véase *infra*, p. 42.

³⁵ Carta 303 J del 3 de marzo de 1912: "Dejo que Zaratustra hable por mí", dice Jung (*op. cit.*, t. II, p. 259), citando el último capítulo del libro I, "Acercas de la virtud que da", 3 (SW, VI, 83-84), que contiene la famosa sentencia: "Actualmente, yo os ordeno perderme y encontraros; y solamente cuando me hayáis negado todo, volveré a vosotros."

³⁶ Carta 304 F del 5 de marzo de 1912, *op. cit.*, t. II, p. 260.

mediadores desempeñaron el papel más activo en ese trabajo de tratamiento y de información:

- Como nexo *personal*, entre el *hombre* Nietzsche y el *hombre* Freud: éste es el papel de Lou Salomé.

- Como nexo *literario*, elaborando artística y sutilmente una analogía entre las dos obras: ésa es la función que incumbe a Thomas Mann.

- Como nexo *filosófico*, mantenido por los filósofos admitidos en el círculo freudiano, entre los cuales cabe distinguir al analista filósofo que realizó el paralelo más sistemático entre las dos *problemáticas*: éste es el papel fundamental de Otto Rank.

Queda, pues, por evaluar, siguiendo esos tres grados de acercamiento, la parte respectiva que tomó cada uno de esos tres grandes mediadores en el acercamiento freudo-nietzscheano y por estimar su repercusión, inmediata o sutil, en Freud, y el uso que puede hacer de ello quien desee llevar a término la confrontación así esbozada.

En el espíritu de los observadores, Lou Andreas-Salomé era el nexo natural entre los dos hombres. Jones resume bien esta opinión: "Se decía de ella que había entablado amistad con los hombres más grandes de los siglos XIX y XX: Nietzsche y Freud."³⁷ Y el propio Freud acreditaba esta idea, ya que "hablaba de ella como del único nexo real entre Nietzsche y él mismo", como lo indica el homenaje que le rendirá al morir, en una carta del 11 de febrero de 1937 dirigida a Arnold Zweig, conocedor en cosas nietzscheanas y promotor del acercamiento entre los dos pensamientos.³⁸ Nexo vivo, puesto que conoció a los dos hombres con treinta años de distancia.³⁹

Pero, contrastando con esta versión, todo sucede como si Nietzsche no hubiese intervenido activamente en la relación entre Lou y Freud, de tal modo que ésta no parece haber hecho progresar el conocimiento de Nietzsche en Freud. Nietzsche parece el dios oculto, sin duda omnipresente tácitamente en su comercio, según el juicio final de Freud, pero nombrado rara vez y, por así decirlo, sobriamente. Así, cuando se lo cita expresamente, siempre es un poco como algo externo, en la correspondencia, como en una carta de 1932, en que Freud aprovecha una alusión de Lou para declararle: "A menudo me he irritado cuando escuchaba mencionar vuestras relaciones con Nietzsche en un sentido que os era claramente hostil y que no podía corresponder en absoluto con la realidad";⁴⁰ o como en 1934, cuando Freud le propone convertirse en la

³⁷ *Op. cit.*, t. II, p. 188.

³⁸ Citado por Jones, t. III, p. 243.

³⁹ Lou conoció a Nietzsche en 1882-1883 y a Freud en 1911.

⁴⁰ Lou Andreas-Salomé, *Correspondance avec Sigmund Freud*, Gallimard, p. 245, carta del 8 de mayo de 1932. En una carta del 4 de mayo, Lou evocaba la necesidad de publicar sus

"consejera" de Arnold Zweig, que estaba trabajando en un estudio sobre Nietzsche, recibiendo por lo demás una negativa horrorizada.⁴¹ Así, si bien Lou fue "el único nexo real" entre Nietzsche y Freud, el contrato tácito parecía imponer que se lo evocara lo menos posible.

El beneficio real de ese nexo con respecto a las relaciones Nietzsche-Freud se manifiesta de manera mucho más vívida en un episodio familiar en que Lou es tomada por testigo de una reacción de Freud hacia el hombre que ella conoció. Se trata en particular de la anécdota que relata en su *Diario de un año*, en la famosa discusión sobre su defensa de Freud frente a la filosofía, del 23 de febrero de 1913,⁴² "su horror ante el *Lebensgedicht* que le tocó leer precisamente en las composiciones de Nietzsche". Este episodio evocado por Lou Andreas-Salomé en su biografía expresa vívidamente, por su espontaneidad misma, lo que separaba, caracterially por así decirlo, a Freud y a Nietzsche en la aprehensión de la vida.

"Un día, él había recibido poco antes de mi visita el *Himno a la vida* de Nietzsche: era mi *Plégaria a la vida* escrita en Zurich y que Nietzsche había musicalizado modificándola un poco. No era en absoluto del gusto de Freud. Él, que se expresaba con tanta sobriedad, no podía aprobar el entusiasmo desmedido del que se abusa cuando se es joven y sin experiencia alguna. De humor jovial, alegre y cordial, me leyó en voz alta los últimos versos:

Memorias "a causa de algunas aclaraciones referentes a Nietzsche" (*ibid.*, p. 244). Se trata de la ofensiva que Elisabeth Nietzsche había lanzado nuevamente contra Lou, impugnando todos los hechos alegados por los antiguos familiares de su hermano, campaña que desembocaría en su escrito *Nietzsche y las mujeres de su tiempo* donde presentaba a Lou como una vulgar aventurera. En la misma misiva, Freud tomaba claramente partido por Lou y la incitaba a la réplica: "Usted ha pasado todo por alto porque ha sido usted demasiado gran señora; ¿no va usted por fin a defenderse de la manera más digna?" La opinión de Freud sobre la hermana de Nietzsche se había degradado indudablemente desde el episodio de 1911 (véase *supra*, pp. 26, 27).

⁴¹ Por lo demás, Freud realizó sin placer esta gestión, y a insistencia de Zweig, a favor de un proyecto que, como se vio, no aprobaba. El 16 de mayo de 1934, le escribía: "Un grato amigo, Arnold Zweig, el autor de *Grisha*, quiere adivinar y presentar un Nietzsche (¡note el tono escéptico!). El sabe que usted sería una incomparable consejera, pero ¿lo querría usted? Y, por principio, le he desaconsejado que se ocupe de ello" (*op. cit.*, p. 250). Lo menos que puede decirse es que no la insta a aceptar. Respuesta de Lou el 20 de mayo: "En cuanto a mí, esa participación es absolutamente inimaginable y, por más reducida que fuera, imposible. Para mí, esto no debe tocarse; rechazo esta idea con pavor. Se lo ruego, dígaselo a quien corresponda con la mayor energía y para siempre. Además, tiene usted mucha razón en desaconsejarle con insistencia ese proyecto Nietzsche" (pp. 250-251). Así, ¡Freud y Lou son cómplices en el rechazo de ocuparse de Nietzsche!

⁴² Véase el *Journal d'une année (1912-1913)*, p. 338. Acerca de la importancia de ese texto, véase Freud, *la philosophie et les philosophes*, pp. 18-19.

Pensar, vivir durante milenios
 ¡Hundé en ello todo lo que tienes!
 Si ya no me puedes dar felicidad,
 Pues bien, me quedan tus tormentos . .

Cerró el libro y golpeó con él el brazo de su sillón: ¡No, sabe usted! ¡No estoy de acuerdo! ¡Un buen catarro crónico sería más que suficiente para curarme de semejantes deseos!"⁴³

Ese *Himno a la vida* tiene toda una historia que sella el antiguo idilio de Nietzsche y de Lou Salomé, y sin duda para ella resulta simbólico que éste dé motivo a un sarcasmo de Freud. Pero ese poema que Lou presenta como un pecado de juventud, como para justificar la burla de Freud, había realmente cautivado a Nietzsche. No cabe duda que él se consideraba como el coautor, a consecuencia de las relaciones que había tenido con Lou.⁴⁴ Esa efusión del sentimiento vital, en que se mezcla el *amor fati*, lleva a una glorificación existencial del sufrimiento, como forma de adhesión a la vida, con base en el modelo de la relación amorosa. Y en este sentido evoca con emoción, en *Ecce homo*, el último verso del que Freud se burla.⁴⁵

La reacción de Freud puede parecer elemental y, después de todo, fácil: se niega a entrar en el juego del entusiasmo y le opone un tanto cínicamente una concepción muy prosaica del dolor —pues no cabe duda que el sufrimiento metafísico se opone *toto caelo* al mal consecutivo a un catarro! En este sentido, se inspira en el poeta evocado por Wilhelm Busch, cuyo dolor de muelas basta para suspender los ensueños más sublimes.⁴⁶

Sin erigir en concepción del mundo esta reacción en un momento en que Freud tiene ánimo para la broma, ésta constituye un indicio de la desconfianza de Freud hacia todo exceso de la *Schwärmerei*, que lo insta a adoptar como antídoto espontáneo el escepticismo materialista un tanto llano de la *Aufklärer*. Éste es un rechazo a dejarse engañar por la exalta-

⁴³ *Lebensrückblick, Ma vie*, PUF, p. 170.

⁴⁴ Se trata de un poema de Lou titulado *Plegaria a la vida* que entusiasmó a Nietzsche, quien vio en él el eco de su propia sensibilidad y le puso música. "Algún día será cantado en mi memoria", decía en 1888 (SW, VIII, 372).

⁴⁵ "El texto, quiero decirlo expresamente porque ha habido un malentendido a este respecto, el texto no es mío. Se debe a la asombrosa inspiración de una joven rusa con quien había trabado amistad en aquel entonces, la señorita Lou Salomé. A quien sea capaz de captar el sentido de los últimos versos de ese poema, le resultará fácil adivinar por qué le otorgaba mi preferencia y mi admiración. Tienen grandeza (*Größe*). El dolor no es presentado como una objeción contra la vida: 'Si ya no tienes felicidad que darme, pues bien, me quedan tus tormentos' " (SW, VIII, 372). Freud no es uno de los que son "capaces de captar el sentido de los últimos versos de ese poema", a cuya "grandeza" no es sensible.

⁴⁶ Véase *Baldwin Bählamm* de Wilhelm Busch (1832-1908), humorista muy apreciado por Freud.

ción y una llamada materialista a la inmanencia fisiológica contra las tentaciones del arrebató. ¡Eso es lo que detiene a Freud a las puertas del templo de Dionisio!

Pero hay que ir más lejos. ¿No hay en Freud, fuera de sus accesos prosaicos, una verdadera teoría del sufrimiento? ¿No encontró en la neurósis y las reflexiones sobre la civilización ese límite absoluto que le hace decir que no entró en el plan de la "Creación" que el hombre fuese "feliz"? ⁴⁷ ¿Cómo sería posible que una teoría del instinto desconociera ese problema final del sufrimiento, nexo entre la vida y la muerte? Sin embargo, las especulaciones de Freud en esas materias nunca implicarán, según lo afirma, ninguna valorización del dolor, sino más bien el límite negativo del principio del placer. Desde este punto de vista, no podría haber *amor doloris*, sobre todo en una época, en la que se sitúa ese texto, en que aún no aparece un más allá del principio del placer que implique una pulsión de muerte. ⁴⁸

Por eso, el *Himno a la vida* no es un género poético del que guste Freud: es evidente que prefiere el intimismo de Heine o el sobrio lirismo de Goethe. Diferencia de sensibilidad que traza ya una línea divisoria entre Nietzsche y Freud, la que distingue el grito del murmullo, el diti-rambo de la elegía, lo trágico del chiste. Se buscaría en vano en Freud un himno a la Vida, a la Muerte o al Inconsciente.

Esta es una diferencia de idiosincrasia que también se expresa por el contraste entre el culto de la música, inseparable del nietzscheísmo, y la "aversión" personal de Freud por la música. ⁴⁹

Se puede sin duda moderar la oposición de las sensibilidades observando que la exaltación romántica exaspera por lo menos tanto a Nietzs-

⁴⁷ *Obras completas*, t. III, p. 3025, *Malestar en la cultura*. Acerca del sentido schopenhaueriano de ese pasaje, véase Freud, *la philosophie et les philosophes*, p. 201.

⁴⁸ Cf. el "viraje decisivo" de 1920.

⁴⁹ Ese es el término empleado por Jones (*op. cit.*, t. I, p. 20): "La aversión muy conocida de este último por la música constituye una de sus particularidades." Esta aversión cobra formas agudas: al penetrar en un lugar en que se encontraba una orquesta, Freud "no tardaba en taparse las orejas para no oír" (*ibid.*). Una carta de Roma del 22 de septiembre de 1907 nos informa que a Freud le disgusta el ruido de las orquestas (citado por Jones, *op. cit.*, t. II, pp. 39-40). En una carta a Jones del 22 de septiembre de 1912, toma nota, como de un hecho ajeno a su naturaleza, que "la música conmueve el oído de cierta gente" (*ibid.*, p. 101). Al principio de su estudio sobre *El "Moisés" de Miguel Ángel*, Freud da una razón de esa fobia musical: la condición primordial de su goce artístico es poder "considerar muy detenidamente" las obras de arte para "aprehenderlas a (su) manera", o sea para "llegar a comprender lo que en ellas producía tales efectos", lo cual es el caso para "las obras literarias y escultóricas". "Y aquellas manifestaciones artísticas (la música, por ejemplo) en que esta comprensión se me niega, no me producen placer alguno. Una disposición racionalista o acaso analítica se rebela en mí contra la posibilidad de emocionarme sin saber por qué lo estoy y qué es lo que me emociona" (*Obras completas*, t. II, p. 1876). En todo caso, ése es un rasgo claramente diferente de la idiosincrasia nietzscheana.

che, quien lanzó unas cuantas invectivas al romanticismo. A todo lo largo de su obra, ve en él el síntoma de la "barbarie moderna", de una época de "agotamiento nervioso" y al mismo tiempo de "sobreexcitación nerviosa", y concibe su obra como "una lucha contra el romanticismo". Es precisamente porque ve en él una caricatura de la verdadera expresión del instinto que bautiza con el nombre de "dionisismo".

Sólo que Freud, por su parte, no distingue uno de otro: en tal o cual expresión dionisiaca que entusiasma a Nietzsche, Freud no ve sino romanticismo equívoco y un tanto ridículo. Y, más allá de esta divergencia particular de apreciación (que Lou no pone en tela de juicio), Freud se mostrará poco accesible al verdadero dionisismo: "algo", allí, "permanece mudo en él". Así, el malentendido resulta muy revelador.

Y no es que Freud sea impermeable a cierto aspecto trágico del sufrimiento, sino que en él éste se desactiva por una forma de humor. Para apreciar bien el sentido de su reacción frente al himno nietzscheano, hay que ver que reacciona con un espíritu heineano. No es una casualidad que a Freud le guste tanto la poesía de Heine: encuentra en ella un "lirismo satírico y aristofanesco".⁵⁰ En efecto, la mayoría de las poesías de Heine desactivan el efecto de los dolores más agudos por el sarcasmo: "No hay dolor tan grande que no suponga una adición de ridículo, y eso no es disminuirlo sino otorgarle una nueva grandeza."⁵¹

Así, la reacción precisa de Freud frente al lirismo dionisiaco es en calidad de émulo de Heine y de Busch. Lo que Andler dice de Heine se aplica aquí de maravilla a Freud y nos revela el sentido de su evocación del catarro como antídoto humorístico del sufrimiento existencial: "El humor, en el momento de considerar una realidad, ve ya su límite seguro, la desaparición inminente, el destino indudable... El humor anima el pensamiento que sabe que toda idealidad noble está condicionada por una burda realidad material, y el pensamiento mismo por burdas imágenes... Y esta fragilidad (del mundo), la contempla con una risa teñida de ternura."⁵²

Se comprende que esto no impedirá que Freud sea sensible a otras expresiones del dolor en Nietzsche, de quien conoce otros himnos.⁵³ Pero, a semejanza de Heine, que también es apreciado por Nietzsche,

⁵⁰ Véase el estudio de Charles Andler, *La poésie de Heine* (1948), p. 89, quien publicó la primera suma sobre Nietzsche en francés, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. Nietzsche también apreciaba mucho a Heine, pero con otra sensibilidad, acentuando en él el dionisismo, en tanto que Freud es más sensible a lo que Andler llama lo "aristofanesco" heineano. Acerca de la influencia en Marx de este aspecto de Heine, véase nuestro *Marx et la répétition historique* (Marx y la repetición histórica), pp. 71 y ss.

⁵¹ Andler, *op. cit.*, p. 72.

⁵² *Op. cit.*, p. 191.

⁵³ Véase *infra*, p. 63. Es cierto que se trata de una especie de diagnóstico.

algo en él desactiva el abandono a los dolores abismales, por la virtud de la burla, aunque se trate del sufrimiento propio.⁵⁴ En este sentido, Freud es incapaz de esos largos viajes en lo irracional, pues la evocación de la realidad material basta para curarlo de grandes anhelos de los que Nietzsche es precisamente incurable. Cuando el alma nietzscheana se dilata, el alma freudiana "concentrándose está ... 'en el estrecho hoyo de su molar' ".⁵⁵

THOMAS MANN, HERALDO Y MEDIADOR DE LAS OBRAS

Si bien Lou Salomé tiene la hábil discreción de no extralimitarse en su función, en cambio uno de los más activos protagonistas del acercamiento entre las temáticas freudiana y nietzscheana desde los años 1925-1930 fue Thomas Mann.

Esto puede apreciarse en el ensayo sobre *Freud y el pensamiento moderno* (1929),⁵⁶ concebido como un comentario de un aforismo de *Humano, demasiado humano* y de *Aurora*, que anuncia una nueva relación con la cultura.⁵⁷ Freud es introducido como "explorador de las profundidades (*Tiefenforscher*) y psicólogo del instinto", situado "en la línea de escritores de los siglos XIX y XX—historiadores, filósofos, críticos o arqueólogos—que se oponen al racionalismo, al intelectualismo, al clasicismo, en una palabra al espíritu del siglo XVIII y quizá también un poco del siglo XIX".⁵⁸ Esta adjudicación de identidad se basa en la idea de que Freud forma parte de aquellos que "subrayan el lado nocturno de la naturaleza y del alma" como elemento verdaderamente determinante y creador de la vida. Pero Thomas Mann recalca de entrada dos estrategias con respecto a ese elemento irracional: por una parte, esa familia de espíritus lo "cultivan", defendiendo su primacía, preconizando por ende ese "gran regreso a lo nocturno, a la preconciencia original de la vida"; por otra parte, lo esclarezcan científicamente (*wissenschaftlich hervorkehren*). Se trata, pues, de superar la actitud irracionalista de exaltación por un reconocimiento de ese elemento irracional, no irreductible, sino objeto de una nueva investigación científica.

Así, toda la argumentación del ensayo de Thomas Mann consiste en convencer que esos dos enfoques proceden sin contradicción de una vo-

⁵⁴ Véase la actitud de Freud con respecto a su propia enfermedad.

⁵⁵ Según la expresión de Büsch, en *Baldwin Bählamm*, citada por Freud en *Introducción al narcisismo* (II), *Obras completas*, op. cit., t. II, p. 2022.

⁵⁶ Cf. el volumen de ensayos publicado en Aubier-Flammmarion, p. 106 y ss.

⁵⁷ *Humano, demasiado humano*, I, 26, SW, III, 39-40: "El progreso como reacción." *Aurora*, III, 197; SW, IV, 165-167: "La hostilidad de los alemanes contra el pensamiento ilustrado."

⁵⁸ Op. cit., p. 115.

luntad a la vez reaccionaria (como regreso al origen) y revolucionaria, como voluntad de progreso condicionada por un regreso a las fuentes. Distingue, pues, la consideración freudiana de lo irracional y la "voluntad antiidealista y antiintelectual... de romper la primacía del espíritu y de la razón, de desprestigiarla como la más estéril de las ilusiones, y de restablecer triunfalmente, en su derecho vital primitivo, las fuerzas de las tinieblas y las profundidades abismales, lo instintivo, lo irracional".⁵⁹

Freud se presenta, pues, como una especie de antídoto: a la glorificación equívoca de lo irracional: su especificidad radica en que aplica un dispositivo racional a un objeto irracional: "El interés de sabio que experimenta Freud por la esfera afectiva no degenera en glorificación de su objeto a expensas de la esfera intelectual. Su antirracionalismo equivale a comprender la superioridad afectiva y dominante del instinto sobre el espíritu; no equivale a una prosternación admirativa ante esa superioridad, a una burla del espíritu... su "interés" por el instinto no es servil, negador del espíritu por un conservadurismo de su naturaleza; concurre a la victoria revolucionaria de la razón y del espíritu, contemplada en el futuro."⁶⁰

En este contexto Thomas Mann subraya las afinidades de Freud con el romanticismo alemán y con el propio Nietzsche: por lo demás, considera que el desconocimiento de Freud de la literatura "aumentó la fuerza de choque de su mensaje".⁶¹ En efecto, "recorrió solo el duro camino de su descubrimiento, solo y con toda independencia, únicamente como médico y naturalista". Por tanto, abordó lo irracional por su vía fundamentalmente científica. Las relaciones con Nietzsche son presentadas como simples "afinidades inconscientes". "No conoció a Nietzsche, sostiene Mann, en quien abundan por doquier, surcando la obra como relámpagos (*blitzhaft*), anticipaciones (*Einsichten*) de Freud."⁶²

Así, se encuentra en Thomas Mann esa representación tradicional de un Nietzsche precursor de Freud, pero ese texto es notable porque Freud queda separado de "todo abuso reaccionario" del irracionalismo moderno, por su rechazo de "cantar la poesía del espíritu entenebrecido, exaltado, vuelto hacia el pasado".⁶³ —lo cual permite paradójicamente evocar el Nietzsche "voltairiano"⁶⁴ de principios de los años 1880 (el de las "luces") y, al mismo tiempo, reservar al psicoanálisis el enfoque *por el saber*.⁶⁵

En el espíritu de Mann, Freud y Nietzsche están estrechamente unidos

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 127.

⁶⁰ *Op. cit.*, pp. 141-142.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 143.

⁶² Ése es literalmente el vocabulario freudiano; véase *infra*, cap. II, pp. 57-59.

⁶³ *Op. cit.*, p. 149.

⁶⁴ Como se sabe, *Humano, demasiado humano* está dedicado a Voltaire.

⁶⁵ Sin embargo, cabe señalar la reacción moderna de Freud, que le reprocha a T. Mann haberlo relacionado con el romanticismo.

por intermedio del tercer término, Schopenhauer, su filósofo favorito.⁶⁶ No es una casualidad que, en su famoso homenaje al fundador del psicoanálisis en 1936⁶⁷, lo caracterice refiriéndose a esos dos asociados: "Un espíritu independiente, 'un hombre y un caballero, sombrío y de rostro adusto', como decía Nietzsche de Schopenhauer."⁶⁸ Pero, por otra parte, descarta la idea de una influencia directa: "Sigmund Freud, el fundador del psicoanálisis... recorrió solo el duro camino de su investigación, con toda independencia, únicamente como médico y observador de la naturaleza... No conoció a Nietzsche en quien se encuentran por doquier, surcando la obra como relámpagos, anticipaciones de los hallazgos freudianos."⁶⁹ No obstante, Mann sostiene: "En lo tocante al amor de la verdad concebida como *verdad psicológica*, ese amor cuya moralidad se centra en la aceptación sin resistencia de la verdad proviene de la noble escuela de Nietzsche en quien, de hecho, la identidad del concepto de *verdad psicológica* del sabio y del psicólogo salta a la vista."⁷⁰

Idea importante para esa *intelligentsia* literaria atraída por el psicoanálisis en el periodo entre las dos guerras: Nietzsche y Freud se acercan irresistiblemente, incluso antes del contenido de las obras, por el principio de esa determinación de verdad, ese *sapere aude* psicológico que los convierte en los verdaderos *Aufklärer* modernos. No es fortuito que Stefan Zweig ponga en epígrafe de su ensayo sobre Freud el aforismo nietzscheano: "¿Cuánta verdad *sopotta*, cuánta verdad *osa* un espíritu? Eso es para mí, cada vez más, la verdadera medida de los valores."⁷¹

Thomas Mann añade a esa primera y fundamental afinidad la comunidad del "sentido de la enfermedad... como medio de llegar al conocimiento".⁷² Otra idea esencial en la literatura freudo-nietzscheana, y acreditada por el propio Freud:⁷³ el genio autoterapéutico que funda la obra nietzscheana abre el camino al psicoanálisis freudiano.

En lo referente al *contenido doctrinal*, Mann insiste significativamente sobre todo en el vínculo entre Freud y Schopenhauer, presentando a Freud como el "verdadero hijo del siglo de los Schopenhauer" e insis-

⁶⁶ Véase en particular su introducción a su antología de las "páginas inmortales de Schopenhauer".

⁶⁷ Se trata del discurso pronunciado ante la Akadémische Verein für Medizinische Psychologie el 8 de mayo de 1936, luego leído a Freud el 24 de junio. Se intitula *Freud y el porvenir* (reproducido en francés en *Freud. Jugements et témoignages*, presentado por Roland Jaccard, PUF, pp. 15 y ss.).

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 18. Se trata de una alusión al cuadro de Durero *El Caballero y la Muerte*, cuya importancia en la iconología nietzscheana fue mostrada por Ernst Bertram (*Nietzsche. Ensayo de mitología*). Mann asegura la transmisión de ese símbolo nietzscheano a Freud.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 17.

⁷⁰ *Op. cit.*, pp. 18-19.

⁷¹ En *La guérison par l'esprit* (La cura por el espíritu), trad. franc., 1940, p. 223.

⁷² *Op. cit.*, pp. 19-20.

⁷³ Véase *supra*, pp. 22, 23.

tiendo en el "estrecho parentesco entre su revolución y la de Schopenhauer".⁷⁴ A este respecto, Nietzsche y Freud son asociados en una paternidad común —lo cual justifica el paso muy natural de Schopenhauer y de Nietzsche al psicoanálisis, como a un "mundo familiar" y "país conocido".⁷⁵ Pero Schopenhauer brinda a Thomas Mann el referente metafísico estable y primordial, en tanto que Nietzsche y Freud le brindan los aspectos complementarios de una *heuristic* psicológica en perpetua construcción.

Por último, Thomas Mann representa maravillosamente bien el camino que lleva en forma irresistible de Nietzsche a Freud.⁷⁶ Cabe recordar que sus *Reflexiones de un apolítico* habían sido merecedoras del "premio Nietzsche" en 1919,⁷⁷ lo cual le valió las felicitaciones de Elisabeth, satisfecha por el "radicalismo aristocrático" que se expresaba en ellas. Diez años más tarde, como se vio, Thomas Mann exaltaba la obra de Freud antes de rendirle el emotivo homenaje final. Así, se tejía la conjunción de las dos temáticas, unidas en una asociación tenaz a la cual la literatura otorgaba sus títulos de nobleza. De este modo, Freud recibía de la *intelligentzia* literaria, al mismo tiempo que un homenaje, el *imperativo* de un acercamiento con Nietzsche.

EL NIETZSCHEO-FREUDISMO: DE OTTO GROSS A OTTO RANK

Quedan los que tratan de *pensar* sistemáticamente esa relación.

Desde 1924, Charles Baudoin sostenía la tesis de una filiación precisa entre la temática nietzscheana y el psicoanálisis⁷⁸, que Wittels, su primer biógrafo, señalaba.⁷⁹ En torno a Freud, se propone el acercamiento *teórico* con Nietzsche. Como Oscar Pfister, quien, en 1927, le hace notar que su postura con respecto a la religión fué expresada por Nietzsche sin

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 22.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 26.

⁷⁶ Thomas Mann se interesó muy temprano en Nietzsche, o sea hacia 1895, y conoció el psicoanálisis hacia 1925. Véase Louis Leibrich, "Thomas Mann et Nietzsche", *Études et témoignages du cinquantième* (Estudios y testimonios del cincuentenario), Société française d'Études nietzschéennes, 1950, p. 221 y ss. Véase también *Thomas Mann und die Psychoanalyse* de Jean Fink (1973). Señalemos que en su última novela, *Doktor Faustus*, Mann representó el fin de Nietzsche a través del personaje de Adrien Leverkühn.

⁷⁷ Se trata de un premio de 5 000 marcos otorgado por el cónsul Lassen al mejor libro escrito en el espíritu nietzscheano, en el contexto de la gran ofensiva pro nietzscheana inmediatamente después de la primera Guerra Mundial. El título remite a la fórmula de *Ecce homo* en que Nietzsche se define como "el primer alemán antipolítico". El nombre de Thomas Mann aparece en el libro de oro de la villa Silberblick: por lo tanto, hizo personalmente la peregrinación a Weimar.

⁷⁸ "Nietzsche as Forekunner in Psychoanalysis", en *Contemporary Studies by Charles Baudoin*, Londres, 1924. Baudoin también analiza el uso junguiano de Nietzsche.

⁷⁹ Freud, cap. XV. La comparación se establece a propósito del Superhombre; véase *infra*, pp. 65 y ss., y 240 y ss.

que él lo supiera.⁸⁰ Como, sobre todo, Ludwig Binswanger, el filósofo más cercano a Freud, que establece un paralelo estrecho entre ambos proyectos. En un texto de 1936 que resume la aportación final de Freud en un homenaje solemne, Binswanger lo presenta como el "realizador no menos radical y apasionado que Nietzsche del mandato divino de su idea, pero prefiriendo en vez del relámpago de aforismos corrosivos, la elaboración rigurosa y sistemática del gigantesco edificio empírico-científico de su *técnica de desenmascaramiento*".⁸¹ Así, se acredita la idea, en el medio filosófico allegado al psicoanálisis, de una coalescencia de los proyectos: Nietzsche y Freud toman dos caminos, uno disruptivo y aforístico, otro metódico y científico, para descubrir la misma *terra incognita*. A reserva de situar, como Binswanger, la diferencia a nivel antropológico: "El carácter rigurosamente naturalista, empírico-constructivo del *homo natura* freudiano lo distingue, más que la oposición entre Eros y Voluntad de poder, del *homo natura* de Nietzsche."⁸²

Pero es Otto Rank quien sistematiza el acercamiento. Como lo vimos en nuestro estudio anterior, Rank es el mediador más activo con los filósofos en el seno del movimiento analítico.⁸³ Gracias a su sólida cultura filosófica, no se contenta con vagas comparaciones culturales, sino que diseña las estructuras de inteligibilidad que unen a Freud con los sistemas filosóficos. Apasionado por Schopenhauer y por Freud, va a fundar su propia diferencia, a partir de su disidencia con Freud, después de 1924, en una asombrosa reinterpretación de las aportaciones psicoanalíticas a la luz del nietzscheísmo,⁸⁴ realizando una corriente nietzscheo-freudiana que se había manifestado desde antes de la guerra con Otto Gross.⁸⁵

Desde 1926, Rank funda su crítica de la terapia freudiana en la reivindicación de una "terapia de la voluntad", como puede verse en *Voluntad y*

⁸⁰ *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister*, carta del 24 de noviembre de 1927, p. 169.

⁸¹ "La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie" (La concepción freudiana del hombre a la luz de la antropología), en *Discours, parcours et Freud* (Discurso, recorrido y Freud), Gallimard, p. 203. Señalemos que fue Otto Binswanger, el tío del filósofo, quien atendió a Nietzsche en Jena.

⁸² *Op. cit.*, p. 210, n. 2.

⁸³ *Freud, la philosophie et les philosophes*, p. 181.

⁸⁴ A partir del *Traumatismo del nacimiento*, Rank se aleja de Freud. Observemos que Freud encontraba a Nietzsche ante él como referente de una disidencia, como en la época de las controversias con Adler, véase *supra*, p. 40.

⁸⁵ Otto Gross, quien participó en el movimiento analítico desde el origen, era considerado como, estrafalario y no gozaba de la confianza de Freud (cf. correspondencia con Jung). Su meta declarada hacia 1913 era combinar la técnica freudiana con los conceptos nietzscheanos concebidos como soporte de una *Weltanschauung* revolucionaria y anarquista, lo cual lo llevaba en sus escritos a presentar el freudismo como la aplicación científica de las intuiciones nietzscheanas. Las tesis de Gross se expresaron con relación a la sorprendente filosofía anarquizante del "Círculo cósmico", grupo de intelectuales en busca de una renovación de la *Kultur* por la mujer y el "Gruppe Tat" o "Aktion Grupe" de Schwabing, movi-

psicoterapia.⁸⁶ Ahora bien, esto no deja de hacer referencia a Nietzsche. Llega hasta fundar la "experiencia terapéutica" en el enfrentamiento de dos voluntades, la del analista y la del analizado, encontrando en la cura el esquema nietzscheano del enfrentamiento de las voluntades. Esta "psicología de la voluntad" se coloca, pues, bajo el padrino de Nietzsche, como el único que aceptó instalarse en esta perspectiva.⁸⁷

Así, Rank sostiene que "la psicología de Freud es todo menos una doctrina de la voluntad" y recurre explícitamente a Nietzsche para reconocer la necesidad de una "rehabilitación de la voluntad",⁸⁸ entendiéndola como "una organización, positiva y directora, y una integración del yo que utilizan las tendencias instintivas de una manera constructiva —y al mismo tiempo las inhiben y las controlan".⁸⁹ Retengamos, pues, como algo revelador este llamado a la voluntad creadora y positiva, constructiva e integrativa (contra el deseo freudiano, definido como una voluntad evanescente y extenuada), que se vale de Nietzsche.

En la obra principal de su filosofía, *La voluntad de la felicidad* (1929),⁹⁰ Rank propone un modelo de articulación entre el psicoanálisis y la filosofía nietzscheana. Se lo puede considerar como el primer gran modelo de construcción freudo-nietzscheana. En efecto, por vez primera las aportaciones de Nietzsche y de Freud, que Rank conoce por igual, se encuentran integradas en una síntesis ambiciosa, realizada con la sistematicidad de una *Weltanschauung*. Se trata, por tanto, de un documento valioso para nuestro propósito, puesto que Rank muestra con determinación la fuerza de convergencia de los pensamientos, a reserva de polarizarla para las necesidades de su proyecto propio. No cabe duda que, por definición, esa amalgama no pudo ser del agrado de Freud. Pero precisamente tenemos aquí el modelo acabado de una síntesis que supera jovialmente la representación prudente de las "similitudes" parciales para abarcar los pensamientos en una ambiciosa "visión del mundo". Esto implica un rea-

miento activista. En unos ensayos publicados en *Aktion*, Gross presenta solidariamente el pensamiento nietzscheano y el psicoanálisis como el principio de una filosofía de la revolución. En sus *Efectos de la comunidad sobre el individuo*, Freud es presentado como el auténtico continuador de Nietzsche, y ambos socavan por sus teorías los fundamentos del Estado conservador. Gross es, pues, el representante de un anarquismo revolucionario que profesa un credo nietzscheo-freudiano. Se entiende, por lo tanto, la desconfianza de Freud frente a este Reich nietzscheano, que se presenta como mediador para una unión entre el psicoanálisis y Nietzsche, del mismo modo que Reich entre el psicoanálisis y Marx, para engendrar una visión del mundo revolucionario (acerca de la homología del mecanismo, véase Marx y la *répétition historique*, p. 174, n. 3 y ss.).

⁸⁶ *Volonté et psychothérapie* (Voluntad y psicoterapia), Payot, p. 21-26.

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 27. Véase la mención de la excepción de Nietzsche, p. 28.

⁸⁸ *Op. cit.*, p. 30.

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 139, nota.

⁹⁰ El título original era *Wahrheit und Wirklichkeit* (Verdad y realidad), traducido al francés, Ed. Stock.

juste recíproco de las teorías, que vale justamente como revelador de las diferencias que Rank pretende superar. A este respecto, la tentativa de Rank nos parece muy valiosa: en su esfuerzo por completar a Freud por Nietzsche, nos indica las correspondencias y los hiatos entre ambos pensamientos.

Rank se presenta como un freudiano que evolucionó en el sentido de una rehabilitación del aspecto *creador* de la personalidad: "Primero estuve completamente bajo la influencia de la psicología materialista de Freud, y expuse mi concepción del genio creador en términos de biología mecanicista, conforme a su ideología de las ciencias naturales."⁹¹ Atribuye como motivo de su separación del naturalismo freudiano el descubrimiento de la "creación del individuo mismo", del "acto creador del hombre"⁹² con motivo del descubrimiento del papel determinante del "traumatismo del nacimiento". El principio de complemento que Rank exige frente al punto de vista freudiano es la especificación de su naturalismo por un punto de vista de la "creación", entendida como la "potencia independiente" del "mundo intramental" que no se contenta con ser influida por el mundo exterior, sino que trata de modificarlo activamente.

Tomemos nota de esta reivindicación de un punto de vista de la actividad creadora de la individualidad como fundador del recurso, contra Freud y complementándolo, al punto de vista que se vale de Nietzsche de una "psicología de la voluntad". El "tipo creador" de Rank se define como "un ser dotado de una aptitud... para utilizar los factores instintivos elementales con miras a una creación *voluntaria*... para formular un ideal que guía y domina conscientemente esa voluntad creadora en el sentido de la personalidad", lo cual supone un desarrollo considerable del yo como "creador".⁹³ El yo se define como "el representante temporal de la fuerza cósmica primitiva".⁹⁴ "Lo que llamamos voluntad, precisa Rank, es el vigor de esa fuerza primitiva representada en el individuo." Como se ve, la rehabilitación de la creatividad, que Freud habría fundamentalmente ignorado, también es la de la individualidad contra la especificidad y de la espiritualidad contra lo biológico. De ese modo, permite volver a introducir, contra el determinismo freudiano del inconsciente, una teoría de la libertad consciente que funda la revisión *terapéutica* del freudismo.

En efecto, Rank considera neurosis y creación artística como dos versiones, una "fallida" y otra lograda, de un mismo proceso. La neurosis se presenta finalmente como una especie de obra de arte malograda pero que procede de la misma aspiración hipertrofiada del yo. El principio de

⁹¹ *Op. cit.*, pp. 17-18.

⁹² *Op. cit.*, p. 18.

⁹³ *Op. cit.*, p. 20.

⁹⁴ *Op. cit.*, p. 21.

la terapéutica sería, pues, convertir el lenguaje de la neurosis en el de la creación, con base en el modelo artístico. A esto se debe, según Rank, que Freud no pueda pensar realmente en la fuerza creadora del arte. El recurso a Nietzsche cobra, por consiguiente, el sentido convergente de una referencia al punto de vista estético contra la dominación del punto de vista del conocimiento científico en Freud.

Así, la terapéutica se topa con el problema de la moralidad, o sea del carácter "bueno" o "malo" de la voluntad, de donde resulta el problema de la *culpabilidad*. Eso es lo que permite que Rank, en una gran recapitulación, interprete todo el sentido de la progresión del problema desde Schopenhauer hasta Freud pasando por Nietzsche. Schopenhauer tiene el mérito de haber objetivado el carácter malo de la voluntad, Nietzsche el de haber separado "la voluntad del problema de la culpabilidad". Pero con Freud se volvería a una concepción pesimista, realizada en la "pulsi3n de muerte", emparentada con el punto de vista originario de Schopenhauer —que requería una conversi3n final reivindicada por Rank—. Llegamos, pues, a través de ese problema clave, a una curiosa cuadrilla que toma la forma de una cuarta proporcional. Rank pretende ser con respecto a Freud lo que Nietzsche fue con respecto a Schopenhauer.

En efecto: "Nietzsche reacciona por la afirmaci3n de la voluntad a la negaci3n en el sistema de Schopenhauer; asimismo, la teorí3 de Freud es, a su vez, contra Nietzsche, como un regreso a un pesimismo y un nihilismo casi schopenhauerianos. No dudo que mi psicología de la voluntad... sea, a su vez, una respuesta a la concepci3n freudiana de la voluntad mala."⁹⁵ Así, Rank redefine claramente su papel: será el "Nietzsche de Freud".⁹⁶ Pero eso no debe entenderse como una regresi3n al punto de vista nietzscheano en el esquema progresivo enunciado: si bien Rank entroniza a Nietzsche como "el único psicólogo que ha habido hasta ahora",⁹⁷ declara no menos claramente que no podía resolver el problema planteado "porque la experiencia analítica era necesaria para ello",⁹⁸ y le reprocha firmemente haber introducido "clandestinamente... una escala de valores en la psicología".⁹⁹

Rank recusa, pues, cualquier confusi3n de géneros. Parte de la "psicología" y se atiene a ella: antes de ser una cuesti3n ético-axiológica, la voluntad es para él un "hecho psicológico". Pero la manera en que formu-

⁹⁵ *Op. cit.*, p. 43.

⁹⁶ Añadiendo sin embargo: "La teorí3 de Freud no es una 'repetici3n' de la teorí3, muy cercana, de Schopenhauer; mi psicología de la voluntad tampoco es una repetici3n de la 'voluntad de poder' de Nietzsche" (pp. 32-44).

⁹⁷ *Op. cit.*, p. 42.

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 43.

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 44.

la el problema "epistemológico", traduce que algo ético-metafísico está en juego: "En primer lugar, ¿de dónde viene (la voluntad) y cómo se desarrolló en el hombre? Luego, ¿por qué debemos o bien condenarla como 'mala', o justificarla como 'buena', en vez de reconocer y de afirmar su carácter necesario?"¹⁰⁰ La pregunta rankiana traduce bien, por su aspecto mixto, asumido como tal, el encuentro de dos preguntas y de dos lenguajes surgidos respectivamente de Nietzsche y de Freud. El hecho de que no pueda operar sin contradicción en el punto de encuentro explosivo de esos dos lenguajes remite a la apreciación del proyecto del propio Rank: lo esencial es que desbroza e indica el punto de encuentro de los dos campos y materializa sin duda lo que está en juego en el fondo. En efecto, acaso Nietzsche y Freud se encuentran, para separarse mejor, en este problema clave que Rank expresa en su lenguaje como el del "origen y de la importancia psicológica de la voluntad", uno explorándolo a través del enfoque psicológico, el otro, a través de la crítica de la moralidad —y Rank, por su parte, los hace converger en la terapéutica, asignándole a ésta la tarea de "justificar la voluntad"—.

Tal es finalmente su doble importancia: históricamente, como artesano de la más importante sistematización del nietzscheo-freudismo; didácticamente, para nuestro propósito, como catalizador del acercamiento y útil revelador para señalar los lugares en que ocurre el encuentro, en la investigación que llevaremos a cabo acerca de la articulación detallada de los temas. En efecto, puede reivindicar ese papel de indicador, tanto como émulo del psicoanálisis discípulo de Nietzsche, como en calidad de representante del nietzscheísmo ante Freud, y contra él.

Así se presenta el complejo proceso que define la actitud de Freud frente a Nietzsche durante más de medio siglo. Proceso sinuoso y multidimensional pero que se organiza en una coherencia contradictoria cuyos componentes hemos reconstituido.

En el origen, encontramos un nexo *personal*, a la vez indirecto y ambivalente, que se expresa por una limitación de lenguajes y al mismo tiempo por un alejamiento que se traducirá por una especie de prohibición de la lectura de Nietzsche e incluso de la escritura relativa a Nietzsche. Sobre esta matriz del nexo personal se tejerá el trabajo de los intercesores y mediadores que construyen el nietzscheo-freudismo, a la vez mito, hecho de la historia de las ideas, exigencia e incluso sistema. De tal modo que a Freud se le presenta como imperativo de acercamiento ese nexo que se esforzaba por exorcizar.

Ahora tenemos que volvernos hacia lo que Freud *dice* de Nietzsche en su obra para buscar por ese lado la materialidad de esa relación cuya historia acabamos de reconstituir.

¹⁰⁰ *Ibid.*

II. NIETZSCHE EN EL DISCURSO FREUDIANO

EN OPOSICIÓN a la ambiciosa síntesis de los discursos que predicán el ecumenismo nietzscheo-freudiano, el discurso freudiano sobre Nietzsche resulta notablemente parco y puntual. Nietzsche aparece en la obra freudiana en forma de breves referencias. Ese es el modo general de presencia filosófica en Freud. Aparentemente imprevisibles, breves, estereotipadas,¹ las referencias a Nietzsche interrumpen periódicamente la continuidad del discurso psicoanalítico.

Como, por otra parte, Freud dice haber leído muy poco a Nietzsche, no nos queda más remedio que interpretar esas *huellas* que constituyen la forma más precisa de la presencia nietzscheana en Freud. Nos hallamos en posesión de una decena de alusiones² inconexas. Pero al elucidar esas alusiones en su contexto, y remontándonos a su fuente nietzscheana, a reserva de precisarlas cuando Freud cita aproximativamente su referente, cabe esperar que aparezca el dibujo de una red de indicaciones valiosas acerca de los polos de interés que llevaban a Freud hacia la temática nietzscheana.

Se sabe que esas referencias desempeñan una función de intuición anticipadora y legitimadora del descubrimiento psicoanalítico en la estrategia freudiana.³ De ese modo, Freud indica el sentido de la lectura que desea que se lleve a cabo, para quien quiera seguir el camino que va de Nietzsche al psicoanálisis.

EL ESTATUTO DE NIETZSCHE EN LA TOPOGRAFÍA FILOSÓFICA FREUDIANA

Examinemos primero los textos en que Freud confiere a Nietzsche, por así decirlo oficialmente, su función de precursor.

En 1914, en la *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, Nietzsche es mencionado en su debido lugar entre los grandes anticipadores de las tesis psicoanalíticas, justo después de Schopenhauer.⁴ Situación simbólica: Nietzsche desempeña en la galaxia filosófica de Freud el papel de satélite del filósofo de Francfort. Tendremos, pues, que discer-

¹ Véase el análisis del régimen general de la referencia filosófica en Freud, de la que la referencia nietzscheana no es sino un caso particular, en *Freud, la philosophie et les philosophes*, pp. 125 y ss.

² El conjunto de esas referencias son analizadas en el presente capítulo. Las referencias principales de la correspondencia se utilizan a lo largo del presente libro.

³ Véase nuestro libro anterior, pp. 133 y ss., y segunda parte, *passim*.

⁴ Se trata del texto en que Freud reconoció la anticipación schopenhaueriana de la represión. Ese texto es estudiado en *Freud, la philosophie et les philosophes*, pp. 181 y ss.

nir lo que en los recursos a Nietzsche hace las veces de redundancia de la influencia schopenhaueriana y lo que traduce su eficacia propia.⁵

Pero nos da la impresión de que el tabú filosófico está sobredeterminado en el uso particular de Nietzsche, puesto que Freud hace esta extraña declaración: "Posteriormente me he privado de propósito del alto placer de leer a Nietzsche, para evitar toda idea preconcebida (*Erwartungsvorstellung*) en la elaboración de las impresiones psicoanalíticas."⁶ Nietzsche es, pues, objeto de una retención de interés particularmente determinada (plenamente consciente), proporcionalmente al goce (*Genuß*) que habría resultado de su lectura.

Si bien esta declaración, como las anteriores,⁷ confirma el límite del conocimiento de la obra nietzscheana por Freud, también confirma el privilegio del vínculo entre los dos pensamientos, ya que, conforme al paradójico razonamiento de Freud, el imperativo de abstinencia de la lectura filosófica es tanto más riguroso y voluntario cuanto que el peligro de sumisión es grande. Esto es reconocer que la afinidad con Nietzsche se impone particularmente, lo cual legitima las medidas de defensa más enérgicas.

Tal es, pues, el extraño y profundo vínculo que Freud establece con Nietzsche: mantenido a distancia, con determinación, ese extranjero supuestamente casi conocido volverá a asediar la verdad psicoanalítica como su sombra. Tal es la mezcla inextricable de afinidad y de otredad mantenida por el propio Freud, cuya naturaleza debe ser desentrañada por el análisis de las relaciones entre Freud y Nietzsche.

El segundo gran texto de aclaración, la *Selbstdarstellung* (1925), confirma la versión de 1914. Se trata del famoso pasaje en que Freud afirma haber evitado cuidadosamente acercarse a la filosofía, para luego señalar las "extensas concordancias" con Schopenhauer. Una vez más, la posición de Nietzsche es simbólica: su nombre en cierto modo se evoca asociativamente con el de Schopenhauer:⁸ "A Nietzsche, otro filósofo cuyos presagios y opiniones (*Ahnungen und Einsichten*) coinciden (*sich decken*) con frecuencia de un modo sorprendente con los laboriosos resultados del psicoanálisis, he evitado leerlo durante mucho tiempo, pues más que la prioridad me importaba conservarme libre de toda influencia (*Unbefangenheit*)."⁹

⁵ Así, se puede comparar el presente capítulo con el capítulo IV de la segunda parte de Freud, *la philosophie et les philosophes*, pp. 177-205: "Freud y Schopenhauer", a fin de confrontar la fisonomía de los dos referentes en el discurso freudiano y de leer en ella la correspondencia de las temáticas y de los préstamos.

⁶ *Obras Completas de S. Freud, op. cit.*, t. II, p. 1900.

⁷ *Supra*, pp. 19, 24.

⁸ Schopenhauer es citado a través de la teoría de la sexualidad y la represión.

⁹ *Op. cit.*, t. III, pp. 2791-2792.

Así, queda confirmado:

1. Que Nietzsche está asociado con Schopenhauer; es en cierto modo otro Schopenhauer (*der andere Philosoph*) —lo cual no significa que su importancia sea por ende secundaria, sino que su uso por Freud es mediaticado de entrada por una filiación, de tal modo que al referirse a Nietzsche Freud siempre tiene la sensación de referirse a una familia de pensamiento familiar por lo menos tanto como a la filosofía nietzscheana en lo que tiene de única y de disruptiva.

2. Que Freud es muy sensible a la frecuencia de las anticipaciones nietzscheanas, a su agudeza y a su alcance. Se trasluce en esta evocación algo de la admiración por la “adivinación” de Nietzsche, genial anticipador. Pero estas anticipaciones son precisamente del orden de la presciencia y el presentimiento —por ello se empeña en oponerle una vez más la “pena” del trabajo científico que las autenticó.

3. Que Freud evitó leer a Nietzsche por afán de preservar su ingenuidad, condición de su imparcialidad —lo cual limita su conocimiento de la obra—.

“TRAUMDEUTUNG”: LA TEORÍA DEL SUEÑO

Veamos ahora cuáles son esas *Ahnungen und Einsichten* tales como el propio Freud las menciona a todo lo largo de su obra.

Para comprender el régimen del referente nietzscheano en la economía de la obra freudiana, conviene señalar con precisión las apariciones del nombre propio de Nietzsche en el texto freudiano, captar su contexto y su sentido, a través de la función para la cual Nietzsche es requerido e interpelado por Freud.

Es en *La interpretación de los sueños* donde aparece el nombre de Nietzsche. En el capítulo VII dedicado a la “psicología de los procesos oníricos”, en el momento en que va a concluir sobre la *regresión*, Freud evoca a Nietzsche. Por tanto, no se trata simplemente de una de esas referencias de segunda mano que abundan en las reseñas históricas del primer capítulo.¹⁰ El desarrollo de Freud está en la fase de generalización un tanto audaz que se permite después de largas páginas de análisis técnicos minuciosos.

En efecto, acaba de especificar los aspectos del proceso regresivo distinguiendo su aspecto tópico, temporal y formal. Pero aparenta no querer concluir sin antes confiar una “impresión” general e insistente que se desprendería de la experiencia de los sueños y de las neurosis: “El acto

¹⁰ La referencia a la teoría de los sueños de Schopenhauer forma parte, en cambio, de esa reseña histórica, GW, II-III, 39.

de soñar (*Träumen*) es por sí una regresión a las más tempranas circunstancias del soñador, una resurrección (*Wiedererleben*) de su infancia, con todos sus impulsos instintivos (*Triebregungen*) y sus formas expresivas (*Ausdrucksweisen*)."¹¹ Impresión que confirma, entre otros hechos, la famosa ley de recapitulación del desarrollo filogénico por la ontogénesis: "Detrás de esta infancia individual se nos promete una visión de la infancia filogénica y del desarrollo de la raza humana; desarrollo del cual no es el individual, sino una reproducción abreviada e influida por las circunstancias accidentales de la vida."

Aquí interviene al mismo tiempo un guiño a Nietzsche. "Sospechamos ya cuán acertada es la opinión de Nietzsche de que 'el sueño continúa (*fortübt*) un estado primitivo de la Humanidad, al que apenas podemos llegar por un camino directo', y esperamos que el análisis de los sueños nos conduzca al conocimiento de la herencia arcaica del hombre y nos permita descubrir en él lo anímicamente innato (*das seelisch Angeborene*)." Tal es la idea que Freud reconoce compartir con Nietzsche: la concepción del sueño como acceso privilegiado a las "antigüedades anímicas", legado prehistórico y filogénico cuya huella sería el sedimento ontogénico. Tal sería una de esas fecundas intuiciones por las cuales Nietzsche habría presentado lo que la "ciencia de los sueños" vino a confirmar experimentalmente.

Freud cita aquí a Nietzsche visiblemente de memoria, y sin indicar la referencia. De hecho, se trata de un pasaje del decimotercer aforismo de *Humano, demasiado humano*, en el que Nietzsche declara: "En el sueño sigue ejerciéndose en nosotros esa parte antigua de la humanidad, pues es el fundamento en el cual se desarrolló y se sigue desarrollando en cada hombre la razón superior."¹² Como se puede advertir, Freud utilizó las comillas con cierta desenvoltura, ya que sólo la primera parte de la frase se encuentra en el texto original —y además su disposición está un tanto modificada, lo cual confirma que cita de memoria. La continuación de la frase acerca del conocimiento indirecto que brindan los sueños no aparece en absoluto en el texto de Nietzsche, pero su función es, en el recuerdo de Freud, resumir la idea efectivamente expresada por Nietzsche justo después: "El sueño nos traslada a lejanos estados de la civilización y nos brinda un medio de comprenderlos mejor." La idea es al menos conforme con el pensamiento nietzscheano sobre la cuestión.

Como se ve, en este punto preciso Freud reconoció en Nietzsche una idea aparentada, la utiliza condensando excesivamente la formulación, para que desempeñe su función de reflejo anticipador. Nosotros, que tratamos de confrontar las concepciones de Freud y de Nietzsche, ten-

¹¹ *Obras Completas de Sigmund Freud*, t. I, p. 679.

¹² SW, III, 25-26.

dremos que detallar allí donde Freud no lo hace y restituir esta observación dentro del conjunto de la teoría nietzscheana del sueño.¹³

"PSICOPATOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA": LA MEMORIA

En una nota de la *Psicopatología de la vida cotidiana*, se evoca a Nietzsche con relación a la idea, impuesta por la experiencia analítica, "de que una resistencia se opone al recuerdo de impresiones penosas y a la representación de pensamientos desagradables". Ahora bien, precisa una nota, si bien una serie de autores ha observado este efecto, Nietzsche es sin duda quien se lleva la palma: "Ninguno de nosotros ha podido representar este fenómeno y su fundamento psicológico tan completa (*erschöpfend*) e impresionantemente (*eindrucksvoll*) como Nietzsche en uno de sus aforismos: 'Has hecho esto, me dice mi memoria. Eso no puedes haberlo hecho, dice mi orgullo, y permanece incommovible. Por último, cede la memoria'".¹⁴

Esta vez Freud es preciso: indica que se trata del aforismo 68, que se encuentra en la segunda parte de *Más allá del bien y del mal*.¹⁵ Su valor, a los ojos de Freud, es indicar con suma concisión, por la virtud del aforismo relámpago, el fundamento psicológico (*psychologische Begründung*) de un fenómeno, de manera más expresiva que una larga literatura sobre la cuestión.

Este aforismo goza de un prestigio y de un encanto particulares para Freud. En su postura sobre Nietzsche en 1908, durante una de las sesiones de los miércoles,¹⁶ piensa en ello cuando alaba la excepcional perspicacia psicológica de Nietzsche. Pero lo más extraordinario es que la experiencia clínica le restituirá el aforismo. En 1907, Ernst Lehrs, "el hombre de las ratas", evoca durante una sesión dicho aforismo para traducir su propio conflicto. Evocando un acto criminal "en el que no se reconoce, pero que recuerda con toda claridad", cita a Nietzsche para traducir el conflicto entre memoria y voluntad.¹⁷ Asombrosa situación: Nietzsche se insinúa entre Freud y su paciente, por iniciativa del propio paciente, *gebildet* distinguido. Pero lo más curioso, es que antes de entrar en análisis Lehrs había por lo menos hojeado la *Psicopatología de la vida cotidiana*. Por tanto, sin que Freud se lo figurara, fue en su propio libro donde tuvo la oportunidad de registrar el aforismo y de restituírselo por una ironía

¹³ Véase *infra*, segunda parte, libro II, cap. III, p. 174.

¹⁴ *Obras Completas de S. Freud, op. cit.*, t. I, p. 848, n. 433.

¹⁵ SW, VII, 78.

¹⁶ *Supra*, pp. 22, 23.

¹⁷ *Op. cit.*, t. II, p. 1455.

inconsciente.¹⁸ En todo caso, el hecho de que la neurosis se piense misma en el aforismo nietzscheano ilustra de manera inesperada el alcance psicológico que Freud le atribuía: hasta tal punto que el verbo nietzscheano se desliza entre Freud y su objeto. Esto sella simbólicamente el comercio de los dos pensamientos.

Pero hay motivaciones de contenido más precisas que son susceptibles de fundar el encuentro de Freud y de Nietzsche con respecto a esta idea. En efecto, paradójicamente, esta idea fue copiada inconscientemente por Nietzsche de Schopenhauer, cuya psicología, como sabemos, es muy apreciada por Freud. En *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer esclarece el mecanismo de la locura por el conflicto surgido de la voluntad y del intelecto con base en la repugnancia del orgullo: "Recordemos con qué repugnancia pensamos en las cosas que hieren fuertemente nuestros intereses, nuestro orgullo y nuestros deseos, con qué pena nos decidimos a someterlas al examen preciso y serio de nuestro intelecto, con qué facilidad por el contrario nos apartamos de ellas bruscamente."¹⁹ Si, con base en ese rechazo, el espíritu rompe "el hilo de la memoria", aparece la locura. Ésta traduce "la repugnancia de la voluntad a dejar llegar lo que le es contrario a la luz del intelecto" hasta el punto de someter la memoria.

Encontramos, pues, en Schopenhauer un análisis detallado del mecanismo que Nietzsche resume con su fórmula. Por tanto, a Schopenhauer pertenece indudablemente la paternidad de la idea, y Nietzsche plagia espontáneamente una obra que conoce a fondo.²⁰ Pero la dota de una expresión que concentra en tres frases un largo diálogo. Sin embargo, esto nos advierte que tenemos que buscar las implicaciones de esta fórmula tan expresiva en la concepción global de la memoria y de la represión contenida en ella.²¹

EL "CASO SCHREBER": EL SÍMBOLO SOLAR DEL PADRE

La siguiente aparición de Nietzsche en la obra freudiana confirma su implicación en la clínica. Se lo evoca en el estudio sobre Schreber, *Observaciones psicoanalíticas sobre la autobiografía de un caso de paranoia* (1911).

¹⁸ Lehrs había oído hablar de Freud por esa *Psicopatología* que fue uno de los escritos más leídos de Freud.

¹⁹ Suplementos del cap. XXXII. Véase el estudio del texto en *Freud, la philosophie et les philosophes*, pp. 186-188.

²⁰ Se sabe que, desde el día de octubre de 1865 en que Nietzsche encontró la obra maestra de Schopenhauer con el librero Rohn en Leipzig, se impregnó de ella. Por tanto, no tiene nada de sorprendente que reformule espontáneamente una idea de una obra de la que está literalmente impregnado.

²¹ *Infra*, segunda parte, pp. 195-198.

Freud está examinando el vínculo simbólico entre el padre y el sol. Para ilustrar la relación entre las "fantasías patógenas de sujetos neuróticos" y los "mitos cósmicos", alude a uno de sus enfermos que, habiendo "perdido tempranamente a su padre intentaba buscarlo en todos los elementos elevados de la Naturaleza". Aquí interviene el paralelo con Nietzsche, inducido, como se ve, por la experiencia clínica más viva: "(Esto), dice, (le) hizo vislumbrar, que el himno de Nietzsche *A la aurora* daba expresión a igual nostalgia."²²

Se trata del cuarto texto contenido en la tercera parte de *Así hablaba Zaratustra* que lleva ese título. De hecho, se encuentra en él una especie de himno al despertar de la naturaleza, al Cielo puro como imagen de la inocencia y del gran "Sí mismo". De ese modo, el mensaje de Zaratustra se resume en esa bendición del "cielo azar", "cielo inocencia", "cielo exuberancia". El momento anterior a la salida del sol simboliza "el Sí mismo enorme y sin límites", antes de que surjan las nubes mediadoras.²³

Resulta curioso que Freud evoque ese himno al cielo a propósito del mito paterno del sol, puesto que, si nos referimos a la idea nietzscheana, es la salida del sol lo que interrumpe el goce de la inocencia ante la aurora. Por tanto, el Cielo es aquí el símbolo enemigo del Sol simbolizando el complejo paterno en sus valores de deslumbramiento. De hecho, tiene en mente una idea transparente que impone la comparación: como lo recuerda en una nota: "Era solamente un niño Nietzsche cuando perdió también a su padre."²⁴ Ése es un punto sobre el cual se había insistido en el miércoles de la Sociedad de Viena dedicado al *Ecce homo* y que Freud recuerda aquí.²⁵ La admiración sagrada de Zaratustra ante lo sublime de la Naturaleza traduciría, pues, su complejo paterno, búsqueda sublimada del padre desaparecido.²⁶

Una vez más, la comparación es muy rápida: Freud retuvo de la lectura del texto la exaltación de lo sublime natural, por lo tanto puede hacer caso omiso de la oposición del Cielo y del Sol, sin embargo esencial en el sentido del texto, para captar el *documento*, la analogía entre el sentido neurótico del mito cósmico y su expresión poética. Así, la poesía filosófica brinda su lenguaje a la neurosis que a su vez es la expresión ontogenética de mitos filogenéticos.²⁷

Es con este ánimo como Freud recurre al lenguaje de Nietzsche y lo considera valioso; expresa en toda su profundidad la dimensión cósmica

²² *Op. cit.*, t. II, p. 1513.

²³ SW, VI, 180-184. Se trata del cuarto episodio de la tercera parte.

²⁴ *Op. cit.*, t. II, p. 1513, n. 910.

²⁵ Véase *supra*, p. 22, n. 59.

²⁶ *Infra*, segunda parte.

²⁷ Acerca de ese papel de la "ley biogenética fundamental" en Nietzsche y en Freud, véase *infra*, pp. 170-171, 216.

de la vivencia ontogenética. Así, si bien la comparación no se detiene en los detalles del contenido, tampoco es una cita trivial: Nietzsche no es una simple referencia cultural para Freud. Los escasos fragmentos que conoce de Nietzsche están presentes en él de manera suficientemente viva para ser reactualizados bajo el efecto de una analogía inducida por la experiencia clínica. En efecto, independientemente del diagnóstico sobre el caso Nietzsche en su patología propia, una relación privilegiada une su expresión poética con el lenguaje de las profundidades —lo cual explica que “la psicología de las profundidades” se identifique naturalmente con él—.

En esto se limita el uso de ese texto por Freud. Pero, más allá de ese uso, ese texto entraña una significación que involucra toda la concepción de la moralidad y de la culpabilidad. Sin saberlo, Freud encontraba allí una de las materias esenciales con las que se confronta la teoría de las neurosis. Por tanto, tendremos que releerlo en esa perspectiva de confrontación.²⁸

“VARIOS TIPOS DE CARÁCTER . . .”: CRIMEN Y CULPABILIDAD

Al final de un pequeño escrito de 1915, *Varios tipos de carácter descubiertos en la labor analítica*, como conclusión de un desarrollo acerca de “los delincuentes por sentimiento de culpabilidad”, aparece una nueva analogía con Nietzsche.

“Uno de mis amigos me ha llamado la atención sobre el hecho de que ya Nietzsche sabía de estos ‘delincuentes por sentimiento de culpa’”. La preexistencia del sentimiento de culpabilidad y el empleo del hecho (*Verwendung der Tat*) para la racionalización del mismo se nos aparecen en las palabras de Zaratustra, “el pálido delincuente”. A investigaciones futuras corresponde fijar cuántos de los delincuentes deben contarse entre los “pálidos”.²⁹

Encontramos aquí las características de la intervención de Nietzsche en el discurso freudiano: se coloca como conclusión de un desarrollo preciso, para darle su dimensión en cierto modo típica: en este caso, la pálida silueta del criminal culpable sirve para fijar en un *tipo* la psicografía evocada justo antes. No es fortuito que Nietzsche aparezca aquí como el retratista de lo que de otro modo no habría sido más que un tipo abstracto. Estupendo encuentro de la tipología freudiana y de la tipología en el sentido nietzscheano como doble determinación. Por otra parte, las mismas características se atribuyen a la intervención de Nietzsche; con-

²⁸ *Infra*, segunda parte.

²⁹ *Op. cit.*, t. II, p. 2428.

tudente, brillante, otorgándole su marca expresiva a un tipo. Hasta tal punto que puede hacer las veces de guía para la investigación futura, como un verdadero marco nosográfico. Freud no dista mucho de proponer designar como "complejo del criminal pálido" el tipo del criminal por culpabilidad. Así, ese texto de la primera parte de *Así hablaba Zaratustra*³⁰ sirve además de documento clínico, esta vez proporcionando un instrumento de generalización nosográfica.

Una vez más, Freud no pide más que eso. Pero encuentra de manera no fortuita los caminos de la teoría de la culpabilidad, designando por ende el problema que tendremos que contemplar del sentido de la teoría del criminal en general en Nietzsche.³¹

"PSICOLOGÍA DE LAS MASAS Y ANÁLISIS DEL 'YO'": EL SUPERHOMBRE

En el capítulo X de *Psicología de las masas y análisis del "yo"* (1921), se encuentra una referencia a un concepto importante de Nietzsche. Se evoca el *Übermensch*, pero en un contexto aparentemente desconcertante.

Describiendo "la masa y la horda primitiva", compara "el padre de la horda primitiva" con el Superhombre nietzscheano: "En los albores de la historia humana fue el padre de la horda primitiva el *superhombre*, cuyo advenimiento esperaba Nietzsche en un lejano futuro."³²

¿En qué se basa esta equivalencia sorprendente entre el Padre colectivo originario y el Superhombre? Se podría pensar que la comparación es arbitraria y no involucra más que el nombre del Superhombre. Pero Freud nos indica, en el contexto, un punto común: el sobredesarrollo del Yo.

En el origen, el padre de la horda primitiva goza, en contraste con la coacción de la muchedumbre, de una libertad excepcional: "Los individuos de la masa se hallaban enlazados unos a otros en la misma forma que hoy, mas el padre de la horda primitiva permanecía libre." Sigue una descripción de esa libertad que induce la analogía con el Superhombre: "Y aun hallándose aislado (*in der Vereinzelung*) eran enérgicos e independientes sus actos intelectuales. Su voluntad no precisaba ser reforzada por las de otros." En efecto, el padre originario goza en el origen de esa prerrogativa suprema de la autarquía que Nietzsche atribuye al Superhombre del futuro.

Pero esa autarquía implica en Freud una realidad precisa: el desarrollo soberano de una forma de narcisismo hipertrofiado: "Su yo no se encon-

³⁰ SW, VI, 38-41. Este texto es analizado en la p. 203.

³¹ *Infra*, segunda parte.

³² *Op. cit.*, t. III, p. 2597 (cap. X).

traba muy ligado por lazos libidinosos, amándose sobre todo a sí mismo, sólo amaba a los demás en tanto cuanto le servían para la satisfacción de sus necesidades. Su Yo no daba a los objetos más que lo estrictamente preciso." De ese modo, la analogía con el Superhombre se vuelve muy reveladora, por una parte porque contiene el principio de una interpretación freudiana del Superhombre, y por otra porque permite situar el sentido paradójico de la equivalencia con el Padre originario.

En primer lugar, vemos que el libre ejercicio de la voluntad de poder tiene de inmediato para Freud el sentido de una relación an-objetual, en que por lo menos la relación de objeto es particularmente floja y depurada. Ser independiente (*unabhängig*) significa para él estar relativamente liberado de la carga objetual. Ahora bien, es sabido que el desarrollo inverso de la libido del Yo y la de la libido de objeto caracteriza el narcisismo. "Cuanto mayor es la primera tanto más pobre es la segunda", explicaba el ensayo sobre el narcisismo.³³ Por lo tanto, si "nos formamos así la idea de una carga libidinosa primitiva del Yo, de la cual una parte se destina a cargar los objetos: pero que en el fondo continúa subsistente como tal viniendo a ser con respecto a las cargas de los objetos lo que el cuerpo de un protozoo con relación a los pseudópodos de él destacados", tenemos una pasmosa expresión de ese desarrollo exorbitante de la libido del Yo que caracteriza la superhumanidad.

Pero se comprende al mismo tiempo el sentido profundo de la oposición que hace que Freud sitúe en el origen ese privilegio soberano del narcisismo primario que Nietzsche localiza en el futuro. La hipótesis de un "padre primitivo" o de un "superhombre" deja de tener importancia en sí misma: lo que cuenta es que el *tipo* acabado del narcisismo más integral concebible para el hombre se refiere para Freud a un *antes* interrumpido y caduco, en tanto que es reactivado por Nietzsche como el *fin* viviente hacia el cual tiende legítimamente el devenir. Dicho en otras palabras, el superhombre realiza ese narcisismo que se esbozaba en esa suprema indiferencia por el otro que caracterizaba al amo, en tanto que el asesinato del Padre pronuncia también la sentencia de muerte del narcisismo —y es por eso que Freud no espera ni desea la llegada de un Superhombre...

Como se ve, esta comparación introduce una confrontación esencial acerca del sentido del origen del narcisismo, decisiva en la confrontación de Freud y de Nietzsche.³⁴

En efecto, en esa comparación del Padre y del Superhombre hay algo más que una analogía fortuita: es una vieja idea a la que se apegaba Freud. Cuando la formula en 1921, acaso no ha olvidado que, hace casi un

³³ *Op. cit.*, t. II, p. 2018.

³⁴ *Infra*, segunda parte.

cuarto de siglo, ya la había formulado. En un manuscrito fechado del 31 de mayo de 1897 y dirigido a Fliess, la idea y el nombre del superhombre nietzscheano se habían impuesto a Freud para concluir una de sus primeras exposiciones etnológicas. Freud sostiene que "el incesto es antisocial y la cultura consiste en la progresiva renuncia al mismo".³⁵ En ese lugar preciso añade: "Lo opuesto es el 'superhombre'."

Así, en esta primera formulación en que Freud esboza su gran teoría de la civilización y de los instintos, la referencia nietzscheana específica a la teoría del superhombre (las comillas lo prueban) se impone de manera no fortuita y se vincula por mucho tiempo a su teoría etnológica. De tal modo que la alusión de 1921 es una reminiscencia de ella: lejos de ser improvisada, se relaciona con un antiguo tema de reflexión.

Por tanto, las dos alusiones se esclarecen mutuamente. A la luz del desarrollo de *Psicología colectiva y análisis del yo* la breve mención de 1897 cobra una significación precisa y familiar: el incesto define una de las extremidades de la moral colectiva, la de la prohibición, en tanto que el superhombre simboliza la otra extremidad. En efecto, el incesto expresa la renuncia de la masa al principio de placer, mientras que el superhombre simboliza el principio del placer no mediatizado, cuyo homólogo freudiano será el jefe de la horda surgido entre los dos textos, en *Tótem y tabú*, en 1912-1913.

Así, se vuelve comprensible la importancia de la relación de Freud con la teoría del superhombre, pues exhibe como "lo opuesto" el conflicto de los instintos y de la ley humana que está en el meollo de la ética y de la teoría freudiana de la *Kultur*.³⁶ Cuando observa en el *Moisés* de Miguel Ángel "algo... sobrehumano",³⁷ ¡Freud atribuye a la figura de la Ley el atributo nietzscheano!³⁸

"EL 'YO' Y EL 'ELLO'": NIETZSCHE ENTRE FREUD Y GRODDECK

En el momento en que, en el marco de su segunda tópica, Freud introduce el concepto de ello (*Es*) en 1923, advierte que, aun antes de que Groddeck instituyera el uso del concepto, Nietzsche lo había inaugurado. En el texto en que introduce la denominación, en referencia a Groddeck,

³⁵ Se trata del Manuscrito N anexo a la carta 64 del 31 de mayo de 1897, *op. cit.*, t. III, p. 3575.

³⁶ Véase *infra*, pp. 218-221.

³⁷ Nueva aparición de la palabra *Übermenschliches* (1914) que indica la inflexión del vocabulario nietzscheano *op. cit.*, t. II, p. 1889.

³⁸ "No soy el superhombre que vuestra imaginación había representado", escribe Freud a Ferenczi el 6 de octubre de 1910: sin embargo, desempeñó el papel de Padre de la horda primitiva para sus primeros "hijos".

anota la siguiente precisión: "Groddeck sigue el ejemplo de Nietzsche, el cual usa frecuentemente este término como expresión de lo que en nuestro ser hay de impersonal."³⁹

No da mayores detalles, considerando ese uso como algo consagrado. Recuerdo vago de lectura o impresión insistente, Freud concibe cierto uso por Nietzsche de esa expresión para designar, según sus términos, "das Unpersönliche und sozusagen Naturnotwendige in unserem Wesen".

Se encuentra una declaración análoga en la tercera de las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, en 1932: Nietzsche vuelve a ser asociado con la introducción del Ello: "Apoyándonos en el léxico (*Sprachgebrauch*) nietzscheano y siguiendo una sugerencia de Georg Groddeck, lo llamaremos en adelante el "ello".⁴⁰ Como se ve, por la forma misma de esta frase, la intervención léxica de Nietzsche tuvo por efecto sustantivar el "pronombre impersonal", "particularmente adecuado para expresar el carácter capital de tal provincia del alma, o sea su calidad de ajena al yo" (*Ichfremdheit*). Como suele suceder tan a menudo para Freud, Nietzsche interviene inscribiendo por la fuerza del verbo una determinación esencial (*Hauptcharakter*), que la investigación psicoanalítica descubre por la experimentación clínica. Gracias a la innovación lingüística de Nietzsche, según Freud, *es* se convirtió en *Es*, nombrando así una instancia a la cual la tópica otorga su contenido metapsicológico —lo cual une nominalmente el nombre (nietzscheano) y la cosa (freudiana)—. Por ello, Freud no dejará de evocarlo cada vez al mismo tiempo que su descubrimiento.

El propio Freud es quien formula la hipótesis de que el término de Ello se tomó de Nietzsche y se la propone a Groddeck en una carta de la Navidad de 1922: "Me parece que usted ha tomado el Ello (literariamente, no asociativamente) de Nietzsche"⁴¹ y le pide la autorización de hacer mención de ello en *El yo y el ello*: "¿Puedo decirlo también en mi escrito?" Por esta razón, en los textos de Freud la comparación se limita al plano terminológico: al reducir la imitación a la *palabra*, Freud deja a un lado la cuestión más interesante, la de la analogía de contenido de los conceptos mismos. En el fondo, ésta es la única vez en que Nietzsche interviene en la correspondencia entre Freud y Groddeck. En cambio, Groddeck habla de buen grado de Nietzsche con otros,⁴² mientras que con Freud éste es colocado tácita pero firmemente fuera de juego. A lo sumo se sabe que Groddeck aprobó la sugerencia de Freud, ya que en

³⁹ *Op. cit.*, t. III, p. 2707, n. 1633.

⁴⁰ *Op. cit.*, t. III, p. 3141.

⁴¹ Correspondencia Freud-Groddeck, en Georg Groddeck, *Cá el Mór* (El ello y el yo), Gallimard, p. 94.

⁴² Por ejemplo a su hermano Carl (*op. cit.*, p. 135) o al filósofo Vaihinger (véase *infra*, n. 44).

una carta de 1929 a otra persona reconoce a propósito de ese "algo que se compone de consciente y de inconsciente" que lo "llamó Ello, por referencia a Nietzsche, y por razones de comodidad".⁴³ Ahora bien, Freud había conocido en Groddeck a alguien relacionado con Nietzsche por afinidades personales, particulares: el padre de Groddeck había conocido y acaso influido a Nietzsche⁴⁴ y él mismo había visitado desde 1904 la tumba de Nietzsche en compañía de Elisabeth Förster-Nietzsche.⁴⁵ Pero Freud parecía imponer tácitamente, a aquellos precisamente que habían estado cerca de Nietzsche, el silencio: la suerte de Groddeck no fue diferente de la de Lou Salomé.

Para nuestro propósito, tendremos que romper ese silencio. Si bien Freud, por su parte, no quiere retener más que la resonancia de la palabra, hay que plantear el problema del contenido: ¿en qué medida la concepción nietzscheana del instinto y del inconsciente "anticipa" el Ello? Éste es uno de los objetos principales de la confrontación.⁴⁶

BALANCE DE LOS ECOS NIETZSCHEANOS EN FREUD

Como se puede advertir, a pesar de ser inconexos, los ecos nietzscheanos remiten, como por fulguración, a temas de fondo: los sueños, el conflicto, la neurosis, la criminalidad y la culpabilidad, el Superhombre y el Padre, el ello y la pulsión. Pero esto mismo marca el límite de lo que Freud puede decirnos acerca de la relación entre el psicoanálisis y el pensamiento nietzscheano. No nos indica el medio de sistematizar la confrontación temática, contentándose con señalar, a merced de sus propias asociaciones, los ecos posibles. Por último, si bien indica algunos de ellos, de gran importancia, calla o no advierte bien otros, esenciales.

Así, ha llegado el momento de abordar la confrontación de las temáticas según el orden sistemático que se desprende de esas dos obras mo-

⁴³ Carta del 11 de junio de 1929 "a un paciente médico", *op. cit.*, p. 167.

⁴⁴ Véase el interesante documento que es la respuesta de Groddeck a Hans Vaihinger, que escribió *Nietzsche como filósofo* e interrogó a Groddeck sobre la posible influencia de su padre Carl Theodor Groddeck, autor de una disertación de doctorado sobre *La enfermedad democrática, nueva especie de locura (1850)*, en Nietzsche. Reproducido en *Ca et Moi* (El ello y el yo), p. 170 y ss. (carta del 8 de mayo de 1930).

⁴⁵ "Cuando en 1904, con la señora Förster-Nietzsche, visité la tumba de Nietzsche, ella me contó que la noche anterior, Gersdorff, amigo de Nietzsche, había venido a su casa y le había platicado durante tres horas sin interrupción acerca de la señora Koberstein" (la abuela de Groddeck) (*op. cit.*, p. 171). Así, hay un lazo casi familiar entre los dos clanes. Elisabeth reservaba a los familiares la visita a la tumba de Nietzsche en Röcken. Por tanto, con Groddeck, Freud se topaba una vez con un filón nietzscheano vivo, sin explotarlo realmente.

⁴⁶ Véase *infra*, pp. 163 y ss.

numentales. Partiendo, como lo anunciábamos, de la visión de Freud en su especificidad, y habiéndola empleado como un indicador indispensable, tenemos ahora que invertir el eje de nuestra investigación, es decir, voltear el sentido de la conjunción.⁴⁷ Después de haber tratado acerca de "Freud y Nietzsche" en la parte anterior, centrando la relación en el polo freudiano que la interpela en su contexto y para sus problemáticas del momento, tenemos ahora que tratar acerca del reverso de la cuestión, o sea "Nietzsche y Freud". Presentaremos un paralelismo de las dos temáticas, a través de sus lógicas respectivas, que nos revelará de ese modo el sentido fundamental de los ecos anteriores, insertándolos en una confrontación ordenada que se pone en condiciones de esclarecerlo exhaustivamente.

⁴⁷ Conforme al itinerario anunciado *supra*, p. 29.

Segunda Parte

NIETZSCHE Y FREUD

INTRODUCCIÓN

Por una confrontación temática: método y problemas

CONFRONTAR DOS temáticas plantea una serie de problemas de método considerables. Dos objetos discursivos no se comparan naturalmente, en la medida en que constituyen por sí mismos su propio espacio y no podrían proyectarse inmediatamente en un espacio común. Éste no sería más que un artificio en que los objetos, de entrada, serían falsificados —lo cual constituye el vicio de todo planteamiento analógico—. Es necesario, pues, en forma paradójica, que *construyamos* el espacio de confrontación llevando a cabo la explicación de las comparaciones.

Dicho de otro modo, no se trata de situarse de entrada desde el punto de vista de uno u otro, considerando las aportaciones de Nietzsche como la contribución de un "precursor de Freud", pues eso equivaldría a evaluar a Nietzsche con respecto a una ley exterior a su identidad, haciendo de Freud la verdad de Nietzsche; pero tampoco se trata, a la inversa, de colocarse desde el punto de vista nietzscheano, como una especie de desafío, evaluando anticipadamente al psicoanálisis, lo cual sería juzgar la aportación freudiana según un enfoque nietzscheano, colocando así la ley en Nietzsche. Tenemos que ir de uno a otro, valiéndonos respectivamente de uno y de otro como límites recíprocos, en cuya virtud puede aparecer ese espacio (perspectivo) común, que no es un dato sino una resultante conflictiva. Por esa razón, seguiremos una oscilación dialéctica que, en cada nivel determinado (tema, noción), definirá la problemática nietzscheana y la problemática freudiana mostrando simultáneamente —en sucesión cronológica pero en simultaneidad lógica— la realización y la superación freudiana de tal o cual virtualidad presente en Freud y la resistencia a la "superación" en la que se manifiesta la idiosincrasia nietzscheana.¹ Por último, como cada una de las problemáticas se define por su devenir, tendremos que describir, en cada nivel de análisis considerado, el sentido de la génesis en Nietzsche y en Freud para esclarecer recíprocamente las génesis de un nivel nocional homólogo.²

¹ Nuestro propósito inicial sigue siendo naturalmente la interpelación de los problemas desde el punto de vista privilegiado de Freud, a la vez porque habla *después* de Nietzsche y porque nuestra investigación se sustenta desde el origen en una problemática que interesa a Freud (cf. la conclusión en lo tocante a nuestro balance propio). Pero no vacilaremos en reactivar *detrás* de Freud, y allí por donde pasó su crítica, el punto de vista nietzscheano como revelador de algo notoriamente no pensado en Freud, lo cual desempeña una especie de papel perverso con respecto a la institución de la ley analítica (véase *infra, passim*). A reserva de reactivar en segundo grado una interpretación analítica de los enunciados nietzscheanos.

² La fisonomía tipo de un nivel de análisis o de un capítulo es, pues, la siguiente: A)

Pero aquí se plantea precisamente el problema más delicado, el de la validez de las *homologías* y del desglose susceptible de organizar, más allá de las analogías, un orden fundado, algo así como una anatomía y una fisiología comparadas de las temáticas.

Hemos visto con qué atinada desenvoltura se las arregla Freud: se contentó con señalar los puntos en que se podrían colgar los motivos nietzscheanos sobre el fondo psicoanalítico, sin detenerse a explicar ni problematizar la filiación en sus alusiones oficiales. En este caso, Nietzsche es interpelado pura y simplemente como *Vortreter* de la verdad psicoanalítica, como anticipación legitimadora, lo cual constituye la arbitrariedad plenamente fundada de la estrategia analítica, lo que implica objetivamente subestimar su problemática *sui generis* y se expone al mismo tiempo a sobreestimar su aportación, ya que la contribución psicoanalítica es lo que permite otorgar a tal o cual intuición un valor significativo que no siempre le pertenece con pleno derecho.³ De este modo, Freud no deja de señalar, como lo hemos sugerido, los puntos de unión en que puede desplegarse el doble tejido temático. Pero lo hace sin orden, al capricho del descubrimiento y de la utilidad psicoanalíticos.

Ahora bien, no basta con observar las analogías y anticipaciones: conviene crear las condiciones de un diálogo, en un mismo terreno, en que las problemáticas se determinan de manera sutilmente convergente y divergente. Nietzsche y Freud se encuentran a menudo en situación de *decir casi la misma cosa*, pero no siempre es *sobre la misma cosa*. Lo que otorga todo su sentido a tal o cual enunciado teórico es su contexto en el *corpus* nocional considerado, y su significación no se evidencia sino cuando se lo relaciona con el planteamiento global que lo subtiende. Por tanto, hay que superar la admiración ante los *ecos* para percibir las diferencias de tonalidad. Lo más importante, en nuestra opinión, es localizar las correspondencias en cierto modo estructurales de los textos respectivos, para leer en ellas las diferencias funcionales de los regímenes conceptuales involucrados.

Pero esto implica localizar una estructura de orden en textos donde

Génesis de la problemática nietzscheana; B) Génesis de la problemática freudiana —sobre el mismo tema—; C) Estado del problema, a la vez en cuanto a la forma de posición y a la respuesta dada. Esquema complicado por la multiplicación de los subtemas y la necesidad, en semejante contexto, de emprender la confrontación por Freud, invirtiendo el orden diacrónico para tal o cual exigencia temática.

³ Véase en particular las trampas del lenguaje; tal o cual *palabra* común al vocabulario de Nietzsche y de Freud encubre una diferencia considerable de contenido y de régimen del concepto; en tanto que alguna otra analogía de contenido pasmosa se expresa por una terminología muy diferente. Por ello, si bien hay que seguir las analogías denotadas por la terminología, también hay que localizar los vínculos cuando éstos no se indican explícitamente, pues la relación entre Nietzsche y Freud, en sus momentos más importantes, resulta ser anamórfica, o sea que sólo aparece a cierta distancia que supera las deformaciones.

reina una aparente disimetría. Así, tal o cual aspecto de la temática nietzscheana contiene un elemento de análisis que Freud integrará en una temática organizada: hay que evitar exagerar su importancia en Nietzsche, pero acentuándola lo suficiente para que la correspondencia se vuelva visible. A la inversa, lo que es temático en Nietzsche puede aparecer en forma de elemento aislado en Freud. Así, estamos en presencia de un rompecabezas de elementos y de temas que hay que articular en sincronía y en independencia, al estilo de un paleontólogo que reconstruye paulatinamente dos esqueletos a partir de huesos parcialmente semejantes, de los que se sabe que son en cierta medida del mismo género, pero que radican en principios de organización específicos. Además, las semejanzas más asombrosas pueden resultar engañosas con respecto a los principios de organización finales, en tanto que un elemento anodino induce un isomorfismo profundo.

Además, tanto la filosofía nietzscheana como el psicoanálisis freudiano rechazan con la misma energía la sistematicidad.⁴ Los principios rectores se producen y se anuncian en y por un proceso de constitución permanente, que no puede ser fijado de un corte lateral. Procederemos, pues, a establecer semejante morfología, yendo de los fundamentos⁵ a los temas,⁶ y finalmente a los problemas.^{7*}

⁴ Nietzsche destruye por la expresión aforística la ilusión del sistema. Cf. la fórmula más clara, en *El ocaso de los ídolos*: "Desconfío de todos los sistemáticos (*Systematiker*) y los evito. La voluntad de sistema es una falta de lealtad" (*Rechtsschaffenheit*) (Máximas e ironías, párr. 26, SW, VIII, 84). Ya *Aurora* advertía: "¡Cuidado con los sistemáticos!" y denunciaba su "comedia" (párr. 318, SW, IV, 222). En otra parte califica de "puerilidad" el proyecto de "construir sistemas" (SW, X, 423). Freud concuerda con Nietzsche cuando este último diagnostica en "la voluntad de sistema" (*Wille zum System*) una "enfermedad caracterial" propia de los filósofos (SW, X, 377). Para Freud, el "sistema" es característico de la "visión del mando" o "concepción del Universo" (*Weltanschauung*): en la medida en que es una ciencia en devenir, el psicoanálisis no aspira ni a la totalización ni a la sistematicidad (cf. *Freud, la philosophie et les philosophes*, p. 45 y ss.): "El psicoanálisis evita cuidadosamente ser" precisamente "un sistema" (GW, X, 96). [Nos fue imposible encontrar esta cita, después de haber intentado en vano averiguar a qué texto pertenecía (T.). Sin embargo, al final de la última lección introductoria al psicoanálisis, encontramos las siguientes frases: "El psicoanálisis es, a mi juicio, incapaz de crear una concepción del Universo a ella peculiar. No lo necesita; es un trozo de ciencia y puede agregarse a la concepción científica del Universo... no aspira a concreción ni a la formación de sistemas" (*Op. cit.*, t. III, p. 3205) (T.). Por motivos diferentes, Nietzsche y Freud rechazan básicamente la etiqueta de "sistemas". Ésa es la razón por la cual confrontaremos ambas génesis.

⁵ Libro I.

⁶ Libro II.

⁷ Libro III.

* La palabra *enjeu* (literalmente: apuesta) constituyó nuestro más arduo problema de traducción. No existe equivalencia exacta en nuestro idioma de la acepción ya generalizada en el lenguaje literario y filosófico francés. Según el caso se puede traducir por cuestión, problemática, lo que está en juego, propósito, disyuntiva, etc. En este caso, optamos por *problema* pues éste es el sentido que le da el autor en el capítulo titulado *Les enjeux* (véase p. 185). [T.]

Libro Primero

LOS FUNDAMENTOS

I. INSTINTO Y PULSIÓN

LA FILOSOFÍA de Nietzsche puede abordarse en su literalidad como una filosofía del instinto. El psicoanálisis freudiano, por su parte, otorga un papel fundador al instinto o pulsión.¹ Esto constituye la conexión natural para una confrontación de los dos enfoques. Pero hay que explicar este punto de partida. No se trata de prejuizar la naturaleza del proyecto nietzscheano y del proyecto freudiano *definiéndolos* como teorías del instinto.

Tomaremos este concepto como referente y punto de referencia, basándonos en la consideración de que, en los dos discursos que analizamos, es el término-encrucijada, como lo prueba la extraordinaria frecuencia con que aparece tanto en Nietzsche como en Freud.² Tampoco presuponemos que se trata de un mismo referente semántico, puesto que nos proponemos elucidar precisamente los contenidos respectivos de ese referente. Nos contentaremos como punto de partida de la homonimia literal: los términos de *Trieb* y de *Instinkt* desempeñan un papel discursivo y funcional central tanto en Nietzsche como en Freud.

El estatuto de esos conceptos radica precisamente en el hecho de que designan más una función en el discurso y un objetivo conceptual que una unidad semántica que se puede circunscribir de entrada. Pero en tanto que el contenido resulta indeterminado en su generalidad, las distinciones que sirve para producir son precisas y determinantes. Por tanto, trataremos de comprender el sentido de ese referente semántico observando los efectos conceptuales que sirve para producir respectivamente en Nietzsche y en Freud. Dicho con otras palabras, comprender lo que quiere decir el término "instinto" es captar primero *para qué sirve* en la estrategia demostrativa que lo requiere.

En efecto, se ha retrocedido ante la tentativa de definir lo que *quería decir* el término, sobre todo en Nietzsche. En Freud, el concepto está mejor circunscrito, pero reina una indeterminación considerable sobre la función teórica de la problemática instintiva en la economía conceptual freudiana. En nuestra opinión, para esclarecer simultáneamente esas dos cuestiones, conviene seguir, en su complejidad, el régimen conceptual del uso de los conceptos. La comprensión del concepto de instinto se elucida

¹ Acerca del contenido y el sentido de la distinción de *Instinkt* y *Trieb* en Nietzsche, véase *infra*, en este capítulo; y en Freud, *infra*, capítulo II.

² Pulula literalmente en Nietzsche, en tanto que está regularmente presente en Freud cuando lo exige su función. Véase *infra*, acerca del significado de esta diferencia de régimen semántico.

a posteriori por la extensión variada pero coherente de su acepción, en los contextos en que se lo requiere.

Acaso lo que quiere decir el concepto significa menos que lo que Nietzsche y Freud quieren decir respectivamente por medio del término. Pero esto supone una investigación acerca de la *génesis del uso* del término y del concepto. En efecto, es en su devenir³ como el concepto se construye en calidad de herramienta teórica: es allí donde tenemos más oportunidades de captar su sentido. A través del uso progresivo del término, captaremos fenomenológicamente lo que Nietzsche y Freud colocan respectivamente en él a fin de llegar a una "definición" comparada de ese concepto importante en ambos.

Así, tomamos como punto de partida del desarrollo de nuestras dos problemáticas la noción cuya función es precisamente *nombrar el origen*, elemento primario que funda la investigación, e inaugura por consiguiente la indagación.

EL INSTINTO EN NIETZSCHE: EL CONCEPTO EN EL ORIGEN

Señalaremos a título por lo menos simbólico el primer uso oficial del término de instinto en el discurso nietzscheano, el de su lección inaugural en Basilea sobre *Homero y la filosofía clásica*, en 1869. La filosofía está representada aquí como una mezcla o agregado heterogéneo de "instintos científicos y ético-estéticos totalmente inconexos", posteriormente "reunidos en una denominación común", que crea "una especie de monarquía aparente".⁴

Ese primer empleo notable en la obra de Nietzsche es revelador de ese régimen que se establece por mucho tiempo. Este uso inaugural del término *Triebe* formula de una sola vez varias ideas claves que Nietzsche relacionará en cierto modo para siempre con la idea de instinto.

³ Este devenir del concepto está ritmado según tres momentos, que corresponden a los tres capítulos de este libro I, o sea en Nietzsche: 1º el régimen de los años 1869-1876; 2º el régimen de los años 1878 y ss.; 3º el régimen de los años 1883-1888. En Freud distinguimos paralelamente: 1º el régimen de los años 1895 (antes de la introducción literal de una terminología pulsional); 2º el régimen inaugurado en 1905 con la introducción del término; 3º el régimen correspondiente a la sistematización de una problemática del instinto, con el dualismo pulsional y su evolución, en 1910-1920. Esta localización posibilita un estudio comparado de la génesis de las dos problemáticas del instinto. Se trata, por lo demás, de "momentos" lógicos cuyo soporte es la localización cronológica, pero que expresan globalmente el movimiento general del pensamiento nietzscheano y de la construcción teórica freudiana, cuya temática del instinto es un revelador privilegiado por esa razón.

⁴ SW, I, 3-4. Se trata del *Antrittsvorlesung*, pronunciado en febrero de 1869 en Basilea, en el momento en que Nietzsche toma posesión de su cátedra de profesor extraordinario de filología clásica.

• En primer lugar, los instintos se presentan en haces: lo que domina en ellos es la diversidad pululante, que hace que Nietzsche evoque a menudo los instintos en la modalidad del *etcétera*.

• Aquí, por cierto, sus especies están circunscritas y nombradas: se discierne los dos ejes principales de su genealogía: científico, por una parte, ético-estético por otra. La categorización de los instintos se hace, pues, a partir de su forma de actividad o de expresión. Hay un instinto específico presente en la ciencia, en la ética, en el arte: los instintos nietzscheanos se presentan como otros tantos pequeños demonios que animan las actividades humanas. Hay un instinto por actividad humana, un poco como, en la creencia animista, había un espíritu en cada objeto. Tomemos nota de este carácter innumerable de los instintos en Nietzsche, por lo menos en el origen: hay instintos en todas partes, como para Heráclito había dioses por doquier, al menos allí donde sucede algo importante.

• Tampoco es fortuito que esta evocación inicial de la idea de instintos se relacione con la de aspecto mixto. Toda actividad supuestamente unitaria, comenzando por esa filología que Nietzsche practica, resulta ser un hervidero de instintos mantenidos juntos (*zusammengetan*). La realidad se atribuye, pues, a esa diversidad conflictiva de instintos, reduciendo la unidad al rango de apariencia. Así, bajo la denominación tranquilamente unitaria de "filología", Nietzsche descubre una diversidad heterogénea de instintos que tiran cada cual por su lado. Esta localización de una dosificación impura que refuta la homogeneidad de la sustancia se relaciona con la función del instinto en el discurso nietzscheano. Lo "mismo" resulta ser una apariencia que encubre una mezcla compleja de instintos mantenidos por fuerza juntos.

Este hecho se explica por el vínculo históricamente establecido entre filología y pedagogía; el afán pedagógico obligó a efectuar una "selección de los elementos edificantes". Lo que caracteriza esta mezcla artificial es que sus componentes están aglomerados y son a la vez inconciliables. Se tiene la imagen de un cuerpo cuyos componentes forman una unidad que no es una fusión. Lo cual explica el estado de guerra que se ven forzados a declararse los instintos elementales obligados a coexistir. Nietzsche habla en este sentido de "la hostilidad de instintos fundamentales mantenidos juntos (*zusammengefasst*) con el nombre de filología, y sin embargo no fusionados".⁵

Observemos que los instintos se evocan como los átomos de Demócrito, unidades reales de todas las cosas, y la unidad como la convención que sirve para nombrar una apariencia subjetiva. Tal es la finalidad de la filología: obtener por fuera "la falsificación total y la reducción a la uni-

⁵ SW, I, 5

dad de instintos fundamentales originariamente hostiles y reunidos (*zusammengebracht*) únicamente por la fuerza".⁶ El régimen anárquico de los instintos se aclara por esa metáfora del crecimiento desviado (*Verwachsen*).

Se formula la siguiente alternativa: o bien crecimiento armonioso del *Trieb*, etimológicamente *presión*; o bien devenir-uno (*Einswerden*) artificial, negación de la presión. Tendremos que buscar el origen de esta concepción que se presenta de entrada en el uso nietzscheano del término, en la medida en que lo utiliza.⁷

Paralelamente, y en el mismo texto, se introduce el término de *Instinkt*. La filología se presenta como "un fragmento de ciencia de la naturaleza", en la medida en que "trata de sondear (*ergründen*) el instinto más profundo del hombre, el instinto del habla" (*Sprachinstinkt*).⁸ En otra parte, *Triebe* e *Instinkte* son producidos concurrentemente: "Los grandes instintos de las masas (*Masseninstinkte*), los instintos populares inconscientes (*Völkertriebe*)" se presentan como "los verdaderos soportes y motores de la supuesta historia universal".⁹

La primera aparición justifica el empleo de *Instinkt* para designar una facultad fundamental: en vez de los pequeños demonios que animan las actividades, se habla aquí de un motor fundamental. Esta vez, la característica atribuida es la profundidad (*Tiefe*). El *Trieb*, por su parte, se asocia con una fuerza que actúa subterráneamente en el inconsciente de los pueblos.

El *Instinkt* es esa forma tranquila y continua que actúa con la perennidad de la vida; el *Trieb* es la irrupción dinámica. Ambos son los soportes y los motores (*Träger und Hebel*) de las apariencias.

Así, la práctica filológica de Nietzsche lo pone en el camino de los instintos, en tres aspectos complementarios. Por una parte, porque en ella se revela la acción subterránea de instintos heterogéneos, que emana de los registros científico, ético y estético; por otra parte, porque esa práctica descubre en sí su objeto natural, el lenguaje como instinto; por último, porque capta por el lenguaje las fuerzas instintivas, específicas y colectivas, que actúan en la historia. Mediante esos tres aspectos, el filólogo está en comercio con los instintos, los que actualiza por su conocimiento, los que sondea por su investigación, los que trata por su ciencia. Con esas instancias diversas, el instinto define el "Sí mismo", el objeto y los propósitos de la filología. Triple entrada en "los laboratorios de lo instintivo (*in der Werkstätte des Instinktiven*)".¹⁰

SW, I, 8.

⁷ Véase *infra*, pp. 93 y ss.

⁸ SW, I, 3.

⁹ SW, I, 15-16.

¹⁰ SW, I, 22.

Ahora bien, la penetración filológica en los laboratorios del instinto encuentra un objeto privilegiado: la conciencia griega. Es notable que Nietzsche la aborde, aun antes del escrito sobre la tragedia griega, por la cuestión homérica, relacionada desde Wolf con la filología clásica.¹¹ Lo vemos en su escrito sobre Homero,¹² en que Nietzsche examina el instinto del combate que "el genio griego hizo valer".¹³ Así, la civilización homérica se considera como la que hace valer (*gelten lassen*) ese instinto (*Trieb*) fundamental del Eris. Nietzsche hace derivar la genialidad de la acción política de un Temístocles de ese instinto fundamental.¹⁴

De ese modo, Nietzsche desemboca en la famosa teoría dual del instinto que se formula en *El nacimiento de la tragedia*. En efecto, se observa en el primer esbozo del libro sobre Homero las primeras formulaciones de esa teoría.

El *Kunsttrieb*, prototipo del instinto, se capta a partir de ese momento como actividad informante, como se ve en su versión apolínea. Éste es un momento importante en la sutil génesis del concepto, cuando el instinto se capta como lenguaje, tomando cuerpo literalmente en la realidad. De ahí la evocación demiúrgica del instinto apolíneo: "El individuo: el instinto apolíneo diferenciando, creando formas y por ese medio -visiblemente- individuos." ¹⁵ El instinto se define como "fuerza inconsciente formadora de formas" que se transluce en la creación artística.¹⁶ Mejor aún: las formas visibles son los "órganos" de que se vale el instinto, que crea para dejarse ver como sufrimiento permanente.¹⁷ El instinto como poder (*Macht*) se manifiesta materialmente.

Así es como hay que comprender lo apolíneo y lo dionisiaco: son "potencias artísticas" que "brotan de la naturaleza misma".¹⁸ Ahora bien, son los instrumentos de satisfacción inmediatos del instinto estético de la naturaleza. Dicho de otro modo, el instinto estético deriva de la naturaleza; mejor aún: la naturaleza es el sujeto del instinto estético. En este sentido, la primera concepción del instinto en Nietzsche es indudablemente *naturalista*: lo que se expresa por el instinto no es sino la propia naturaleza. El objeto de *El nacimiento de la tragedia* es saber "hasta qué punto y hasta qué altura se desarrollaron entre los griegos esos instintos estéticos de la natura-

¹¹ Los *Prolegomena ad Homerum* de Friedrich August Wolf (1759-1824) brindan a la filología alemana su monumento, en 1795, fijando un paradigma del cual participa todavía el joven Nietzsche como filólogo.

¹² *Homers Wetthampf*.

¹³ SW, I, 238-239.

¹⁴ SW, I, 241.

¹⁵ Fragmento 5, en SW, I, 249.

¹⁶ SW, I, 250.

¹⁷ SW, I, 251.

¹⁸ SW, I, 52. *El nacimiento de la tragedia*.

leza".¹⁹ En otra parte, evoca "esos instintos artísticos todopoderosos en la naturaleza".²⁰

Apolo y Dionisos simbolizan, por lo tanto, dos destinos diferentes de esa misma fuente, que no es sino la propia Naturaleza. Hay que tomar en el sentido propio la imagen de la duplicidad de los dos instintos fundamentales en analogía con "la dualidad de los sexos" en la generación.²¹ El propio Sócrates, identificado como negación del instinto,²² es presentado como el destino opuesto e invertido de ese instinto y finalmente inserto en la historia del mismo instinto fundamental trágico, a título de "forma a decir verdad debilitada de transfiguración en el socratismo de la ciencia orientada hacia la vida".²³ Esto expresa ese carácter esencial del instinto de realizarse hasta en sus negaciones. Pero cuando se realiza efectivamente, se define como "la fuerza creadora afirmativa".²⁴

El texto contemporáneo titulado *El filósofo (Arte y conocimiento)*²⁵ expresa más claramente aún el estatuto del instinto en ese momento de la filosofía nietzscheana. El eje dominante es el de la oposición entre ciencia y vida. La exposición de Nietzsche se centra a partir de ese momento en el examen de los perjuicios de un tipo de instinto especial: el *Erkenntnis-trieb* (instinto de conocimiento).²⁶

Éste es un nuevo momento lógico (cronológicamente inserto en el anterior) de la génesis de la temática centrada en torno al instinto. Es el momento en que Nietzsche se pone a forjar resueltamente términos compuestos con ayuda de su *Trieb*. Esta labilidad con la cual, pegado a otro término, nombre un nuevo instinto (y que tendremos que interpretar) es, por lo demás, un procedimiento revelador del régimen del concepto en Nietzsche. Los *Triebe* parecen estar dotados en el discurso de Nietzsche de un modo de reproducción escisiparitario.²⁷

¹⁹ SW, I, 53, cursivas de Nietzsche.

²⁰ SW, I, 61.

²¹ SW, I, 47. Ésa es la primera frase del libro. Acerca del sentido de ese texto en la concepción general de la sexualidad en Nietzsche, véase *infra*, pp. 139 y ss.

²² SW, I, 116 y ss. Sócrates se define como una "naturaleza totalmente anormal" (p. 118) —vocabulario teratológico que confirma la acepción naturalista. Se trata de una "monstruosidad por defecto" que toma su "fuerza natural" de las "mayores fuerzas instintivas".

²³ SW, I, 182.

²⁴ SW, I, 118.

²⁵ Fragmentos que datan de 1872, reproducidos en la recopilación *Le livre du philosophe* y en SW, X, 29-91.

²⁶ Acerca del instinto de conocimiento en Nietzsche, véase *infra*, pp. 146 y ss., su confrontación con sus homólogos freudianos. Aquí sólo lo consideramos como momento del primer régimen general del concepto de instinto.

²⁷ Se puede evocar ese trabajo escisiparitario poniendo lado a lado los compuestos formados por Nietzsche con el concepto de *Trieb*. Este rápido examen permite que se despliegue de manera pasmosa la extensión de acción de ese concepto—desinencia en la obra de Nietzsche —wissenschaftliche und ästhetisch-ethische *Triebe*; künstlerische *Volkstriebe*; *Kunsttrieb*; diony-

El hecho de que esa variedad de especie que es el *Erkenntnistrieb* se privilegie en esa fase de la génesis se debe a que figura el destino contradictorio de un instinto vuelto contra su fuente: la vida, a su vez instancia de la *fusus*. La hipertrofia de ese instinto es, pues, un síntoma eminentemente patológico del régimen del instinto: "El instinto de conocimiento desmedido, insaciable... es un signo (*Zeichen*) de que la vida se ha vuelto vieja." ²⁸ Ese indicador traduce una degeneración general de la economía instintiva: "Los instintos en general se han vuelto tan débiles (*matt*) y no sujetan la rienda al individuo." Pero esto nos informa acerca del instinto como tal: tiende a esa ausencia de medida, que no es sino su autoafirmación. El instinto estético es el que debe proporcionar el remedio por un nuevo equilibrio del organismo global.

Así, el instinto de conocimiento obliga a tomar en consideración esa ley de la compensación en la totalidad instintiva. La patología nietzscheana del instinto se piensa en términos de hipo y de hiperdesarrollo de los instintos parciales con respecto a la totalidad. El arte sirve precisamente para restablecer el equilibrio "domeñando" el bulímico instinto de conocimiento.

Pero paralelamente se encuentra en ese texto una relativización de la noción misma del instinto. Nietzsche se interroga sobre el sentido de la invención por el hombre del instinto: "El hombre descubre muy lentamente cuán infinitamente complicado es el mundo... Parte de sí mismo,

*sische Triebe; politische Triebe; logische Triebe; metaphysische Trieb; Erkenntnistrieb; Wissens-trieb; Welttrieb; Einheitstrieb; Kulturtrieb; Trieb nach Erkenntnis; Wahrheitstrieb; agonale Trieb; Trieb der Weltbildung; Spiektrieb; philosophische Trieb; Trieb zur Metapherbildung; Fundamentaktrieb; Trieb nach Glauben an die Wahrheit; höchste Triebe; Trieb zur Lüge; Trieb zur Wissenschaft; Trieb zur Gerechtlichkeit; analytische Trieb; Bautrieb; Massentriebe; Lebenstriebe; Trieb zum klassischen Altertum; egoistische Triebe; unegoistische Triebe; Natutrieb; Nachtrieb; Geselligkeitstrieb; Trieb nach Auszeichnung; Trieb nach Leben; Trieb nach Ruhe; Trieb nach Anhänglichkeit und Fürsorge; Grundtriebe; Erbtriebe; soziale Triebe; Triebe der Redlichkeit; Trieb der Art-Erhaltung; Aneignungstrieb; Unterwerfungstrieb; kritische Triebe; intellektuelle Trieb; schlimme Triebe; Trieb zu strafen; Trieb zum Zwecke, zum Höheren, Ferneren, Vielfachen; Selbsterhaltungstrieb; Trieb des Geistes; Eigentumstrieb; Unberwältigungstrieb; anzweifelnde Trieb; verneinende Trieb; abwartende Trieb; sammelnde Trieb; auflösende Trieb; esta lista, por lo demás no exhaustiva, muestra con qué prodigalidad crea instintos Nietzsche, poniendo un *Trieb* a un término o asignándole un adjetivo. Si bien no todos tienen la misma importancia ni la misma dignidad, todos actualizan la omnipotencia de la instintividad, fondo común inagotable del que salen por una especie de generación espontánea. Se les puede oponer el reducido grupo de términos que expresan en Freud la pulsionalidad: *Partialtrieb; Selbsterhaltungstrieb; Sexualtrieb; Ichtrieb; Todestriebe; Lebenstriebe; Bemächtigungstrieb; Aggressionstrieb; Destruktionstrieb* (a los cuales se añaden algunos empleos coyunturales). Además, este grupo está jerarquizado según los niveles explicativos en que intervienen (véase *infra*, caps. II-III). Freud evoca incluso el *Herdentrieb* (instinto gregario) para refutarlo (*Psicoanálisis y teoría de la libido, Obras Completas*, t. III, p. 2676) o relativizarlo (*Psicología de las masas y análisis del "yo"*, *Obras Completas*, t. III, pp. 2592-2596).*

²⁸ SW, X, 45.

el resultado más tardío, y concibe las fuerzas originales de la manera en que eso sucede en su conciencia . . . Así, cree haber explicado algo con la palabra 'instinto' y sitúa de buen grado las acciones de finalidad inconsciente en el devenir original de las cosas." ²⁹ He aquí un fragmento importante para nuestro propósito, en que Nietzsche da cuenta de la génesis de la idea de instinto. Esta filosofía que postula en todo momento unos instintos presentes en la realidad humana advierte simultáneamente su naturaleza antropomórfica.

Nietzsche llega incluso a decir que con el instinto no se explica nada: "Con el instinto (*Instinkt*) no se adelanta un solo paso para explicar la conformidad a los fines (*Zweckmässigkeit*). Pues precisamente esos instintos ya son el resultado de procesos proseguídos desde hace un tiempo infinitamente largo." ³⁰ Así, el carácter originario del instinto es en cierto modo una ilusión, efecto de una analogía ingenua entre el pensamiento tardío del hombre y las fuerzas originarias (*Urkräfte*). Por el contrario, hay que concebir el instinto como el producto de *procesos*, más bien que como un principio inmediato. Correlativamente, no basta con pronunciar la palabra mágica de instinto para explicar la naturaleza de las fuerzas en acción: hay que mostrar en acción los procesos que lo llevaron a cabo.

Ya alcanzado ese grado de profundización del concepto, las *Consideraciones intempestivas* hacen de él un uso polémico. En efecto, en la primera *Intempestiva*, se critica al filisteo, en quien se encarna la negación del "instinto inquietamente creador del artista". ³¹ El desarrollo hipertrofiado del sentido histórico se interpreta como un síntoma patológico de la civilización.

Nietzsche postula la existencia de un "instinto histórico". ³² La relación con el pasado incumbe a su vez a un instinto. Pero abandonado a sí mismo es destructor, secando las fuentes del presente. Por tanto, conviene equilibrarlo, una vez más, por un "instinto constructor" que mantiene la historia al servicio de la vida. En cuanto a la concepción del instinto que esto supone, señalemos esta crítica esencial: "Por la historia, diagnostica Nietzsche, implantamos un nuevo hábito, un nuevo instinto, una nueva naturaleza, de tal modo que la primera naturaleza se seca y cae." ³³ Contra esta patología, hay que cambiar de piel, lo cual implica volver a algo así como a una primera naturaleza, alterada.

La connotación naturalista aparece en la conclusión: "El mal es terri-

²⁹ *Le livre du philosophe*, p. 94. Ilusión antropomórfica, diagnostica Nietzsche, que hace que el hombre "tome los efectos de los mecanismos más complicados, los del cerebro, por efectos idénticos a los efectos del origen".

³⁰ SW, X, 64.

³¹ SW, II, 13.

³² SW, II, 153. Éste es el que analiza toda la segunda *Intempestiva*.

³³ SW, II, 125.

ble, ¡y sin embargo! si la juventud no tuviese el don clarividente de la naturaleza, nadie sabría que es un mal y que un paraíso de salud se ha perdido. Pero esa misma juventud también adivina, con el instinto curativo de la misma naturaleza, cómo se puede recobrar ese paraíso.”³⁴

Muy naturalmente, esto lleva a Nietzsche a formular su concepción pedagógica, que es en el fondo el denominador común de sus intervenciones anteriores. Ésta se pone de manifiesto en las conferencias dictadas en Basilea en 1872, *Acerca del porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza*. Este implacable proceso del sistema de educación recapitula todos los niveles de la crítica anterior: primacía de los “instintos científicos”, negación de “la verdadera cultura”,³⁵ en provecho de la barbarie del gusto y de la erudición estéril.

Pero otro elemento esencial se precisa: la crítica del Estado. El Estado impone el encauzamiento en su provecho de instintos utilitarios, a costa de “aniquilar los instintos que no encuentran en sus designios su empleo inmediato”.³⁶ Por tanto, el Estado requiere la barbarie, apoyada por el sentido histórico y las ciencias de la naturaleza.

Ahora bien, este último elemento confirma la inspiración naturalista general. Como prueba de ello está el siguiente pasaje: “Lo que está perdido... (es) la comprensión instintiva y verdadera de la naturaleza: en su lugar se ha instituido en la actualidad un hábil cálculo (*Berechnen*) y un engaño (*Überlisten*) de la naturaleza.”³⁷ Lo que funciona aquí es efectivamente la oposición de la *fusis*, generadora de instintos fecundos y auténticos, y el universo de lo arbitrario (*Willkür*), con sus formas viles de intencionalidad. Lo político otorga su forma final a esa anti-*fusis*, que traduce la regresión del instinto verdadero a un bajo cálculo, de la efectividad a la mentira y al engaño.

Así, lo que se degrada a través de las formas históricas y culturales de devenir de los instintos es la naturaleza; a través del remedio esperado es como se repara la naturaleza.

LA PULSIÓN EN FREUD: EL ORIGEN DEL CONCEPTO

Si bien es cierto que Freud no otorga explícitamente al concepto de *Trieb* un papel explicativo sino a partir de 1905,³⁸ esto no impide que se encuentre implícitamente en acción, desde los años de nacimiento de la teoría psicoanalítica, una herramienta conceptual que implica una temá-

³⁴ SW, II, 190-191.

³⁵ SW, II, 437 (segunda conferencia).

³⁶ SW, II, 462 (tercera conferencia).

³⁷ SW, II, 470-471.

³⁸ Véase *infra*, cap. II, p. 113 y ss.

tica y una terminología del instinto. Por tanto, para captar el origen y la génesis de esa temática, es preciso comprender qué papel desempeña la idea en las primeras formulaciones freudianas.

El *Proyecto de una psicología para neurólogos* es un documento de primer orden a este respecto, puesto que Freud prueba en él sus herramientas conceptuales.³⁹ La representación energetista inspirada en las "ciencias naturales" implica la consideración de "los procesos psíquicos como estados cuantitativamente determinados de partículas materiales especificables"⁴⁰ del sistema nervioso, o sea de las neuronas. Ahora bien, dos funciones van a incumbir al "sistema neuronal". Función primaria de descarga de las excitaciones, como el reflejo, que posibilita la adaptación al mundo exterior. Esta función primaria se relaciona genéticamente con la "irritabilidad general del protoplasma", y el sistema neuronal se relaciona a su vez con "la superficie exterior irritable de la célula".⁴¹ Esta función es la que hace del *principio de inercia* el principio fundamental de la economía nerviosa: según éste, las neuronas tienden a deshacerse de las cantidades volviendo al "nivel = 0".

Pero una circunstancia esencial va a equilibrar la aplicación integral del principio de inercia: "A medida que aumenta la complejidad interna del organismo, el sistema neuronal recibe estímulos provenientes de los propios elementos somáticos, estímulos endógenos que también necesitan ser descargados." Nacen en las células del cuerpo y provocan las grandes necesidades: el hambre, la respiración, la sexualidad. Observemos la emergencia de los instintos fundamentales estrechamente acoplada a los estímulos endógenos del organismo. Ahora bien, el efecto de esta emergencia es moderar la aplicación del principio general de inercia.

Esta segunda fuente de excitaciones requiere una segunda función: "El organismo no puede sustraérseles como lo hace frente a los estímulos exteriores, o sea que no puede emplear la cantidad (c) que poseen para aplicarla a la fuga del estímulo. Aquellos estímulos cesan únicamente bajo determinadas condiciones que deben ser realizadas en el mundo exterior..." Económicamente, esta nueva exigencia se traduce por la especificación del principio de inercia: "Para llevar a cabo tal acción... —una acción que bien merece ser calificada de 'específica'— se requiere un esfuerzo que es independiente de las cantidades endógenas y que, por lo general, es mayor que ellas, ya que el individuo se encuentra sometido a condiciones que cabe designar como *apremio de la vida*. Con ello, el sistema neuronal se ve obligado a abandonar su primitiva tendencia a la

³⁹ Texto encontrado junto con la correspondencia con Fliess, y reproducido en *La naissance de la psychanalyse*, P.U.F., pp. 313 y ss.

⁴⁰ *Obras Completas de S. Freud, op. cit.*, t. I, p. 211.

⁴¹ *Obras Completas, op. cit.*, t. I, p. 212.

inercia; es decir, al nivel = 0. Debe aprender a tolerar la acumulación de cierta cantidad almacenada (Ca) suficiente para cumplir las demandas de la acción específica."

Pero la exigencia general de descarga, en vez de abolirse, se enmienda: "En la forma en que lo hace se traduce, sin embargo, la persistencia de la misma tendencia, modificada en el sentido de mantener, por lo menos, la cantidad en el menor nivel posible y de defenderse contra todo aumento de la misma; es decir, de mantener constante ese nivel." Ése es el *principio de constancia*.

Esta representación global de la economía neurónica asigna en el origen el estatuto de las pulsiones en la economía psico-vital.

Observemos primero que su punto de partida es el estímulo neurónico, correlativo de la irritabilidad orgánica o protoplásmica. No es sino hasta un segundo tiempo (lógico) cuando la irritabilidad general se escinde en dos niveles, con la aparición de las excitaciones de tipo endógeno: ahora bien, el foco generador está constituido por los instintos fundamentales; o más bien, "las células del cuerpo", substrato somático, de las cuales los instintos fundamentales son la expresión vital. Por último, el principio de inercia se aplica a esas excitaciones, como a todas en virtud de su universalidad, pero a costa de especificarse en constancia.

Los gastos corrientes de la economía doméstica del organismo (satisfacción de las necesidades vitales) obligan a un atesoramiento: de ahí una estasis, que constituye una infracción funcional al principio director. Pero el mantenimiento de la excitación en el nivel más bajo posible es una especie de homenaje que el organismo rinde aún al principio general, compromiso entre la ley y las condiciones específicas.

Vemos cuán discreta es la entrada de los instintos en la representación freudiana del psiquismo. Lejos de ser esa forma triunfante de positividad vital relacionada espontáneamente con el término, no son sino el requisito somático que obliga a moderar, sin ponerla en tela de juicio en ningún momento, la tendencia general a la hemorragia energética. En esa corriente irreversible de pérdida energética, los instintos no son en absoluto los principios de construcción eficiente, la antiposición saludable de la vida. En el sentido propio, se presentan como partidas de inversiones imprevistas originalmente, en el ejercicio puro y simple del principio de inercia; luego como "artículos de débito" en la economía cotidiana del sistema nervioso. Esto dista mucho de la riqueza generosa del instinto nietzscheano. El sistema psico-orgánico freudiano es crónicamente deficitario: en cuanto a los instintos, lejos de enriquecerlo, le imponen una avaricia coyuntural y limitada.

Así, los instintos se presentan en un punteado sobre la línea divisoria que pasa a través del universo neuronal y obliga a distinguir entre "el sistema orientado hacia el exterior" y "el sistema que permanece sin con-

tacto con el mundo exterior". El primero tiene "por tarea descargar lo más rápidamente posible las cantidades que asaltan a las neuronas" y el segundo no recibe cantidades más que "de los elementos celulares del interior del cuerpo" (y de las neuronas).⁴² Designan lo que requiere una "acción específica", o sea una resolución duradera de la tensión surgida de los estímulos endógenos que complican el esquema de la inercia.

Esta representación entrópica del sistema nervioso es fundamentalmente *fisicalista*. Esta tendencia incoercible a vaciarse, característica de los elementos nerviosos, equivale, señálemoslo, a volver al estado del bruto. Es la consecuencia obligada del estatuto de la excitación misma. La excitabilidad, reconocida desde Haller como la característica de lo viviente, no podría ser para Freud, como para la fisiología de su tiempo, más que una redundancia energética que tiende a abolirse, una repetición en cierto modo superflua de la materia sensible. Es cierto que simultáneamente la materia es objeto de un desciframiento de tipo energético: pero precisamente este energetismo posibilita un fisicalismo riguroso. La universalidad del principio de inercia es la expresión de ese energetismo fisicalista.

En el fondo de esta pérdida física, el orden orgánico requiere una *retención fuertemente limitada*. El organismo propiamente dicho, con su cortejo, por lo demás a su vez limitado, de instintos, no requiere ninguna derogación. Introduce una cláusula suplementaria que obliga a volver a escribir el principio de inercia como principio de constancia.

De entrada, la concepción freudiana, por su fisicalismo, previene una concepción organicista del instinto. El instinto es por sí solo, en su uso positivo, como en Nietzsche, la proclamación de un orden vital propio: es la voz imperiosa del organismo como realidad *sui generis*. Por ello, antes de ser valorizado, ética o metafísicamente, parece ser valorizador por sí mismo como expresión vital. En Freud, no está dotado en absoluto de esa virtud en el origen. El instinto es mucho menos principio que dato y condición: es, tomando sin embargo la palabra en el sentido fuerte, una *circunstancia* del sistema nervioso, a su vez descifrado con base en el modelo de la materia. Es, por cierto, la raíz del "impulso que mantiene toda actividad psíquica"⁴³ pero es paradójicamente un impulso que no crea: ese *impetus* es como un dato, importante en sí, ciertamente, pero que sólo se ejerce con respecto a las leyes generales del sistema psicofisiológico.

El regreso al origen de la concepción freudiana permite anticipar el extraño intercambio de las nociones de pulsión (*Trieb*) y de excitación (*Reiz*) que domina la economía conceptual ulterior.

⁴² *La naissance de la psychanalyse*, op. cit., p. 3. Freud distingue incluso dos tipos de neuronas respectivamente encargadas de las funciones exógena y endógena. Freud designa así más precisamente esa "fuerza... derivada de los instintos" que es "la voluntad".

⁴³ *Op. cit.*, p. 336.

En el origen, como se vio, el papel explicativo central incumbe a la excitación; pero la emergencia de la pulsión, a partir de los *Tres ensayos* desplazará esta función: todo sucede como si la palabra *Trieb* quedara investida de la función *princeps* que correspondía anteriormente a la palabra *Reiz*. Pero su relación es confusa:

a) En el sentido estricto, la excitación es uno de los determinantes de la pulsión: es el estado de tensión localizada como *fuerza* que requiere la presión pulsional cuya *meta* es precisamente poner fin a ese estado de tensión satisfaciéndose por medio de un *objeto*.

b) La pulsión, elemento constitutivo del sistema psico-orgánico, se define como el representante psíquico de la excitación (endógena).⁴⁴

c) La pulsión es investida de la función que había correspondido en otra parte a la excitación: en ese caso, ella es la que está representada en el psiquismo por medio de los aspectos y las representaciones.⁴⁵

Tenemos, pues, tres figuras de las relaciones pulsión/excitación: la pulsión es al mismo tiempo modo de satisfacción-respuesta de la excitación que la engloba como una variable; representante psíquico de la excitación; por último, otro nombre de la excitación. ¡Formulaciones que van de la distinción a la identificación pasando por la representación!

Esta ambigüedad se aclara por la génesis de los términos. En el origen, la excitación, siendo de naturaleza neurónica, remitía *indisociablemente* a una teoría del organismo y a una concepción del psiquismo: en efecto, la excitabilidad era la propiedad más general del organismo y la excitación la modalidad funcional del sistema nervioso ideativo. Por lo tanto, era un *dato objetivo*, con el peso que el enfoque fiscalista otorgaba a esa noción de objetividad. Correlativamente, el instinto no tenía valor explicativo: proveedor de cierto tipo de excitaciones, desempeñaba el papel de una condición.

Elevado al rango de principio explicativo, el instinto va a relegar a su vez a la excitación al rango de condición. Este trastocamiento de puntos de vista se expresa por el lugar tomado por la noción de presión psíquica.

Al surgir como orden de realidad propio, lo psicológico requiere volver a pensar la identificación inmediata psíquica/somática —como lo prueba la aparición de una temática de la representatividad y, por consiguiente, de la significación.⁴⁶

Pero uno de los puntos de vista no excluye al otro. En la medida en que no se efectúa una obsolescencia de los puntos de vista epistemológicos, la excitación conservó en Freud el prestigio de objetividad que po-

⁴⁴ Postura localizable en los *Tres ensayos* (*Obras Completas*, t. II), *Los instintos y sus destinos* (*Obras Completas*, t. II) y el *Compendio de psicoanálisis* (*Obras Completas*, t. III).

⁴⁵ Véase el ensayo metapsicológico sobre la *represión*, *Obras Completas*, t. II, pp. 2053-2060.

⁴⁶ Véase *infra*, p. 117.

seña, a pesar de la mutación de su función etiológica. Por esta razón, se despliega en las figuras diversas de la variable y de lo representado fundamental, hasta, a veces, usurpar la función de la pulsión, hasta la casi sinonimia.

De esta curiosa interrelación entre las nociones, que no llega hasta la confusión —puesto que la versión b) de representatividad prevalece ampliamente— debemos, sin embargo, retener un mensaje esencial relativo a la naturaleza del *Trieb* freudiano. No prevalecerá a partir del viraje de 1905 como una temática organicista y vitalista que rompería con la temática anterior hasta el grado de diferir *toto caelo*. La pulsión conservará algo de la naturaleza de la excitación (en el sentido de los años 1895), en la medida en que hereda su función. Sin prejuzgar en absoluto la discontinuidad de las problemáticas, que es muy insistente, este hecho obliga a buscar el contenido del concepto freudiano en una vía diferente de su homólogo nietzscheano refiriéndolo a su origen. El origen fisicalista de la construcción conceptual freudiana parece inmunizar de una vez el concepto de *Trieb*, que recibe su herencia, contra toda predominancia de la connotación vitalista.

Podemos ver esto a través de esa noción aparentemente misteriosa de presión* (*Drang*) que sirve para caracterizar en primer lugar la pulsión. En la exposición metapsicológica elaborada, *Los instintos y sus destinos*, Freud la definirá como el “factor motor” (*motorisches Moment*) de la pulsión, “la suma de fuerza o la cantidad de exigencia de trabajo que representa”.⁴⁷ La presión se define, pues, como un sobrante de trabajo psíquico: en términos económicos, es un *excedente impuesto* al aparato psíquico.

Es por medio de esa “propiedad general de los instintos” como puede captarse su naturaleza efectiva en Freud. El contrasentido más característico en la interpretación de ese término de presión sería atribuirle un *primum movens* creador. Paradójicamente, en vez de insistir en el aumento de energía que representa y *produce* el instinto, Freud lo define como exigencia, impuesta desde fuera, de producir un sobrante de trabajo.

¿Cómo no ver en esta idea una forma rejuvenecida, en plena elaboración metapsicológica, del viejo principio de inercia? En efecto, para emplear un lenguaje antropomórfico, el psiquismo *produce* de mala gana: la presión del instinto notifica esa *faena*. Es verdad que el placer es su gratificación; pero el sistema psíquico sale de su letargia natural a costa de un esfuerzo.

* López-Ballesteros, en su traducción, usa el término *perentoriedad* por *Drang*. La razón por la cual nosotros preferimos emplear el término *presión* se encuentra en el *Vocabulario de la psychanalyse*, de Laplanche et Pontalis [T.]

⁴⁷ *Obras Completas*, t. II, p. 2042.

Por tanto, el *Drang* no tiene nada de esa afirmación explosiva de sí que se podría colocar en él, siguiendo de ese modo las indicaciones de la historia semántica que lo relaciona con el *Sturm*: lejos de ser desencadenamiento orgiástico de una tempestad, se presenta como un pesado estremecimiento de la letargia psíquica, una notificación de que *hay que hacer* a quien le gustaría más no hacer nada. En cambio, hay que evitar de inmediato conferir a esa representación una tonalidad afectiva inversa: la presión no es penosa, como tampoco es goce como presión. Y precisamente, como se ve en Nietzsche, la creatividad inmanente del instinto desemboca directamente en la exaltación del sufrimiento trágico desde el origen, como *amor fati*.

En la idea de exigencia (*Anforderung*) no hay que ver más que un requisito económico, funcional e impersonal. La presión es lo que es exigido como compensación de una carencia. *Activa* en cierto modo (como "móvil motor"), es en otro sentido pasiva, puesto que se deja asignar su intervención por un acontecimiento negativo que afecta el sistema económico. Se la convoca para que proporcione el excedente que falta con respecto a la economía global. Se le asigna, por lo tanto, una tarea de *relleno*.

La presión pulsional se manifiesta mucho menos como manifestación de su productividad propia que como resultante de un *suplemento* que proporcionar a la depresión energética que la crea. La presión no es sino el *reverso* de esa *reducción*, acontecimiento económico negativo. Traduce una carencia, de la cual es primero la señal, luego la respuesta, cuyo destino es abolirse con su satisfacción. Halla su fuerza de afirmación, ontológicamente precaria, en el intervalo entre una carencia por satisfacer y una carencia satisfecha.

Después de haber circunscrito fenomenológicamente los regímenes respectivos del instinto nietzscheano y de la pulsión freudiana en el origen, podemos estudiar su naturaleza y su función y compararlas. Pero esto supone antes captar su origen histórico.

En efecto, Nietzsche y Freud no inventan naturalmente el término y el concepto, sino que lo sacan del caudal intelectual del pensamiento del siglo XIX, que es a su vez el resultado de una larga maduración.⁴⁸ Ese

⁴⁸ En la medida en que Nietzsche y Freud no inventan el concepto de instinto, sino que lo sacan del caudal intelectual del pensamiento moderno, es preciso, para determinar la genealogía del uso que éste hace de él, recordar el estado de la idea en el momento en que nuestros dos autores se apoderan de ella a finales del siglo XIX.

Es en la primera mitad del siglo XVIII, con Buffon, cuando el término se impone. En efecto, el viejo problema del alma de los animales posibilitó la temática del instinto. Pero, desde la reflexión abierta en la Antigüedad griega, con Aristóteles, la noción nunca se había formulado como tal. Para captar el sentido de una problemática instintivista, conviene comprender primero lo que se oponía a la individualización y al nombramiento de un principio como el "instinto".

concepto, cuyo uso se fijó en el discurso de los naturalistas en el siglo XVIII, resultó ser eminentemente polisémico. Por consiguiente, varias capas de sentido se han depositado sucesivamente sobre el mismo término, en el momento en que Nietzsche y Freud van a emplearlo. No obstante, el uso que Nietzsche y Freud hacen respectivamente del término resulta significativamente diferencial. El examen de los referentes históricos que fundan respectivamente el uso en Nietzsche y en Freud permite esclare-

En la perspectiva aristotélica que, a través del estoicismo y el hipocratismos, se prolonga hasta el umbral de la Edad Media, la diferencia de naturaleza entre el alma humana y el alma de los animales no se problematiza. La triple jerarquía de las almas que se encuentra en Aristóteles dispensa de la búsqueda de un principio binario de oposición que abarcaría las nociones ulteriores de inteligencia y de instinto. Resulta interesante señalar que la escolástica tomista, con el afán de proteger la dignidad del alma humana mediante la pantalla de la diferencia de principio, asegurándole una naturaleza distintiva correlativa de la inmortalidad, es la que se dedica a jerarquizar las facultades. El esquema aristotélico lega a la concepción escolástica el antropomorfismo fundamental que lleva a concebir siempre el alma de los animales como ejerciendo un tipo de juicio isomorfo al juicio humano (aunque en un registro diferente); pero, además, Santo Tomás atribuye a los animales una facultad propia que evita la confusión con el juicio humano: la llama *estimativa*. Esta facultad combina curiosamente el aspecto intelectualista del juicio antropomorfo y el misterio del futuro concepto de instinto. En efecto, éste vendrá a ocupar el lugar y desempeñar la función del concepto moderno de instinto.

A esta concepción, el mecanicismo cartesiano opondrá la representación de un automatismo animal. La idea de un alma de los animales es reducida al rango de ficción, y la idea, correlativa, de instinto queda por ende desprestigiada. La configuración de las figuras y de los movimientos recusa toda noción de *impetus*. La oposición hombre/animal se vuelve más radical, pero esta dualidad ya no pasa por dos tipos de juicios correlativos de dos tipos de alma: resulta un caso particular de la dualidad metafísica alma/cuerpo.

La concepción cartesiana no suprime la representación opuesta, sino que la marginaliza: será restablecida por el animismo en sus formas variadas y elevada a doctrina por la medicina neohipocrática y stahlian.

Tal es la situación general en el momento en que Buffon institucionaliza el término: o bien el instinto se piensa como el efecto particular de un tipo de alma, o bien se lo recusa como motor especial; en ambos casos, se lo niega como *principio*. En este sentido, las concepciones animista y mecanicista se fortalecen paradójicamente para ahorrarse un principio autógeno. El acontecimiento decisivo que encarna Buffon es que finalmente se sintió la necesidad de postular un principio propio capaz de dar cuenta de la "economía animal". El descubrimiento de esta economía específica, como orden de realidad generador de un orden de racionalidad —una ciencia de la naturaleza animal— es precisamente lo que induce a la individualización de un principio motor, que exige por consiguiente ser *nombrado*. El "instinto" deja de ser una ficción inútil, como lo habían pensado los cartesianos, en la medida en que la economía animal surge como algo distinto a una extensión indiferente de la física; o bien, si hay una física animal, el instinto es su nuevo principio. Pero no se trata de una reactivación pura y simple del viejo animismo: el instinto no es un principio abstracto: se lee en el comportamiento animal como la expresión de su teleología immanente. Por tanto, si se requiere el instinto, es para nombrar ese *telos* funcional que el naturalismo buffoniano permite exhibir.

Pero el naturalismo del siglo XVIII hereda del cartesianismo una desconfianza irreductible. Todo sucede como si el instinto fuese todavía un huésped molesto, que es forzoso acoger, como postulado de la economía animal, pero al que conviene significar que se lo puede despedir. En Réaumur, el término aparece originalmente, en un trabajo sobre los insectos en donde más se

cer lo que uno y otro colocan respectivamente en él, insertando el régimen del concepto en la problemática histórica que se construyó.

EL PARADIGMA HISTÓRICO DEL INSTINTO NIETZSCHEANO

La primera concepción nietzscheana del instinto proviene de las fuentes históricas determinadas, que importa recordar para comprender el contenido originario del concepto y su evolución en la obra nietzscheana.

impondría ulteriormente. Esto significa que se sigue considerando conveniente prescindir de la palabra, aun a costa de postular la existencia de una realidad que responda a él.

Lo que impide el uso generalizado del término, es la consecuencia que se podría sacar de ello de un abismo entre la inteligencia humana y el instinto animal: el sensualismo se combina con el intelectualismo para combatir esa idea que la palabra podría acreditar. Así, si bien la palabra es objeto de un artículo de la *Enciclopedia*, el autor, Leroy, autor igualmente de una *Carta sobre el instinto*, recusa la oposición que el término podría acreditar. Leroy denuncia desde ese momento la polisemia del término: "Esta palabra es una de las que más se ha abusado y que más a menudo se ha pronunciado sin comprenderla. Todo el mundo consiente en designar de ese modo el principio que dirige a los animales en sus acciones; pero cada quien, a su manera, determina la naturaleza o fija la extensión de ese principio. Se está de acuerdo en la palabra, pero las ideas que se le atribuyen son esencialmente diferentes."

No obstante, la confusión podía reducirse a una alternativa: o bien el instinto era un "comienzo de conocimiento", aunque "privado de reflexión" y adquirido por experiencia razonada, como lo pensaba en particular Condillac; o bien nombraba un principio especial rival de la inteligencia. Aquí es cuando aparece un régimen distinto del concepto en Francia, en Inglaterra y en Alemania.

Se observa una tendencia muy precoz en Alemania a hipostasiar el concepto en principio, trayendo como consecuencia una inflación de instintos. Ésto es particularmente patente en H. S. Reimar quien, en sus *Observaciones físicas y morales sobre el instinto de los animales* (1760) multiplica a lo infinito los instintos, instituyendo un uso incontrolado del concepto y no vacilando en postular tantos instintos como actividades o modos de comportamientos. Esta tentación estaba, por lo demás, dentro del destino del concepto. Pero en Francia, es provisionalmente contenida por las exigencias de las ciencias naturales, a las que Cuvier otorga su método. A partir de ese momento, la dualidad de principios instinto/inteligencia queda fijada: Cuvier relaciona el desarrollo proporcional de las dos facultades con la escala taxonómica de los seres vivos, según su característica anatómo-funcional.

Curiosamente, esta dualidad adquirida se combina con una inspiración mecanicista en la tradición cartesiana. El instinto en Cuvier asimila a los animales a unos "sonámbulos"; pero es un principio específico. Quien "contribuye más que ningún otro a vulgarizar esta tesis en el siglo XIX", Flourens, discípulo de Cuvier, resume en 1841 el estado del problema: "La oposición más completa separa el instinto de la inteligencia. Todo, en el instinto, es ciego, necesario e invariable; todo, en la inteligencia, es electivo, condicional y modificable." Esto es expresar con bastante claridad que la concepción instintivista había desembocado en *fijismo* probado.

No es casual que, a principios del siglo XIX, en el marco de su concepción transformista, Lamarck se opusiera no menos claramente a la hipóstasis de un principio llamado instinto. Para él, se designaba con ese término un fenómeno dinámico: la adquisición de un hábito, por el surgimiento de nuevas necesidades, a su vez, resultantes de cambios de circunstancias. La oposición inteligencia/instinto vuelve a resorberse, pero esta vez en la escala de los seres vivos adaptada a la dinámica de la adaptación. Si bien esta impugnación no afectó el progreso de la

El núcleo de la noción viene del prerromanticismo alemán. Cuando Nietzsche manipula el término, ya se ha generalizado en el uso literario, en particular en el último siglo transcurrido. El contenido de esa noción es tributario de los sedimentos semánticos que se acumularon sobre ella. La palabra *Trieb* floreció en la lengua alemana en el momento del *Sturm und Drang*: designa el motor que actúa en la realidad humana y exige ser vertido en discurso poético. En este primer sentido, es un término ligado a la *estética*.

temática del instinto, floreciente en el siglo XIX, conviene señalar esa separación, que amenaza en último análisis toda teoría del instinto de tentación fijista.

La revolución darwiniana, última etapa de la génesis compleja que lleva la idea de instinto hasta donde Nietzsche y Freud la reciben, modifica por última vez, y de manera decisiva, la problemática conceptual del instinto. Su aportación en este punto preciso consistió en indicar la manera de superar la antinomia entre una concepción fijista del instinto (en la línea de Cuvier) y una concepción transformista sin teoría del instinto (en la perspectiva de Lamarck). El instinto darwiniano se presenta como una actividad que se modifica bajo la influencia de las variaciones determinadas por la selección natural.

Con el darwinismo, la protiforme idea de instinto cambia una vez más de forma, pero para alcanzar esta vez el rango de *aptitud*, conectada con la dinámica de la evolución.

Se puede juzgar por esta evocación de la génesis del concepto de instinto cuáles capas de sentido se habían depositado sucesivamente sobre el término mismo, en el momento en que Nietzsche y Freud se apoderan de él. Antes de utilizarlo modificándolo profundamente con respecto a la función que le harán desempeñar en sus problemáticas propias, tendrán que asumir esta herencia confusa, por el mero hecho de que esas capas semánticas habrán quedado adheridas al instrumento conceptual, vestigios de sus antiguos usos. La limpieza de un instrumento conceptual no es previa a su nuevo uso: su sentido se modifica por el uso mismo. Pero éste satisface inevitablemente la deuda que contrae en cuanto se apodera de un concepto que ya sirvió: integrar los vestigios de ese uso en el nuevo es la manera de que una herencia intelectual pague los gastos de sucesión ideológicos.

Así, el doble error, en nuestra opinión, sería desconocer el peso de esa herencia por una parte, y asimilar inmediatamente todo uso de una temática a sus usos anteriores, por la otra. Dicho en otros términos, el lugar central de la noción de instinto en las problemáticas nietzscheana y freudiana no autoriza en absoluto a calificarlas de "irracionalistas". El hecho de haber tomado este término no las obliga a entrar *ipso facto* en la gran familia de las teorías del Instinto. Empero, no deja de ser cierto que, al movilizar el término, se sitúan con respecto a esa problemática, construida con el pensamiento filosófico, y que su aportación sólo se mide con relación en particular a la génesis del concepto durante el último siglo y medio que lo precedió.

Por tanto, debemos tener en mente el balance de esa historia de la palabra y de la idea, a fin de prepararse para comprender la herencia y su transgresión, y ver surgir una nueva función en la economía de un concepto etiquetado en otros lugares y en otros momentos.

- La problemática centrada en torno al concepto y connotada por el término de *instinto* se constituyó en el siglo XVIII, en el discurso de los naturalistas franceses, a partir de Buffon, superando el doble obstáculo del animismo antropomórfico y del mecanicismo cartesiano.

- Desde su introducción, el término es señalado como *polisémico*, por la diversidad de los fenómenos que son sus referentes semánticos.

- La concepción en que se basa la problemática instintivista sigue siendo durante mucho tiempo fijista: el evolucionismo, tentativa de dinamizar el concepto, encuentra en él una connotación fijista que resistirá a su uso.

El empleo de la palabra instinto se generalizó y valorizó al mismo tiempo que otro término, repentina y paralelamente sobredeterminado: la palabra *genio*. Contemporaneidad no fortuita: de hecho, su destino está entrelazado. El problema prerromántico en la esfera estética es indisolublemente el del genio y del instinto. Ahora bien, se pudo establecer que la palabra genio hizo su aparición en Alemania hacia 1750, en las polémicas en torno a Klopstock y en los tratados de los vulgarizadores de la filosofía popular;⁴⁹ así, el concepto y la palabra, importados de Francia, van a evolucionar paulatinamente para fijarse en la última parte del siglo XVIII en su connotación prerromántica. En esta transformación, el contenido semántico del *Genius* pasa del racionalismo y del intelectualismo a una forma de irracionalismo y de sentimentalismo: aquí penetra en el área semántica del *Trieb*.

La concepción de la estética francesa vinculaba el genio con el *ingenium*, facultad de penetración universal aunque desigualmente difundida, y que suponía la vigilancia del entendimiento; en la concepción alemana ulterior, el *Genius* se vuelve "un genio personal, el dios que nos asiste y nos guía".⁵⁰ Así es como se llega a definirlo electivamente por el instinto, como instinto. A través de la clamorosa controversia sobre el genio y las reglas, se plantea el problema de la domesticación del instinto así identificado, como se ve en Mendelssohn y Lessing.⁵¹ Esta concepción instintivista, bajo la influencia proveniente de Francia (Rousseau) y sobre todo de Inglaterra (Young), triunfa en Alemania con Hamann y Herder a finales del siglo XVIII.

En adelante, los grandes teóricos asocian *Genius* y *Trieb* como el alfabeto de la concepción estética. Ésta es la concepción que hereda el joven Nietzsche, alumno del colegio de Pforta, donde lo habían precedido —hecho simbólico— Klopstock, Schlegel y Novalis. No es una casualidad si, en la carta disertación de 1861 contenida en sus notas biográficas, se puede leer un emotivo ditirambo de Hölderlin, cuya afinidad espiritual con Schiller es recalcada. De hecho, es en Schiller y Hölderlin donde Nietzsche encuentra los lineamientos de su teoría del *Kunsttrieb*.

Toda la antropología schilleriana, tal como se desprende de las *Cartas sobre la educación estética*, se reduce a la oposición de dos *instintos* funda-

• Nacido en una problemática integrada en las ciencias de la naturaleza, el término tiende muy pronto a rebasar ese marco inicial que garantizaba al concepto una circunscripción de su extensión. El proceso desenfrenado de metaforización es el que difunde el concepto en esferas ideológicas excéntricas al discurso inicial de los naturalistas: en particular la ética y la estética.

⁴⁹ Véase Pierre Grappin, *La théorie du génie dans le préclassicisme allemand* (La teoría del genio en el preclasicismo alemán), PUF, 1952, en particular el cap. III.

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 119.

⁵¹ Véase Grappin, *op. cit.*, cap. IV.

mentales: el *Sachtrieb* y el *Formtrieb*. El primero inclina al hombre hacia lo sensible, la realidad; el otro hacia la forma. Esta dualidad deriva de la dualidad antropológica primaria de la persona (*das Bleibende*) y de sus estados cambiantes. Los dos *Triebe* corresponden respectivamente a dos funciones: realizar la persona, el Sí mismo (*Sachtrieb*), y dar forma a la realidad de los estados (*Formtrieb*). Esos dos instintos son antagónicos y complementarios a la vez. Antagónicos, pues uno exige la multiplicación de las experiencias, el otro la perennidad de la persona frente al mundo sensible; pero complementarios, pues es por su acción recíproca (*Wechselwirkung*) como se realiza la armonía de la unidad y de la diversidad.

Sólo que hace falta un tercer término para que la acción recíproca alcance su plena fecundidad sin que los dos instintos hagan intrusión uno en otro y triunfe sobre su protagonista. Aquí interviene el *Spieltrieb*, instinto lúdico en el que el hombre experimenta simultáneamente su libertad y su existencia, en el que se resorbe la dualidad de la sensibilidad y de la razón que había abierto la dualidad primaria. El *Spieltrieb* unifica el mundo y la vida por una parte, la forma y la ley por otra, en la figura viviente (*lebende Gestalt*) que no es sino la belleza.

Si bien "la influencia de Schiller es muy grande",⁵² ése es el modelo que contiene en germen la teoría nietzscheana del instinto. Más allá de las profundas diferencias ulteriores, allí es donde se establecen los elementos genéticos de la concepción del instinto que nos interesa aquí. En efecto, se observará:

- La tendencia a crear instintos fundamentales por adjunción libre del *Trieb*: con Schiller se legitima esta práctica, hecho lingüístico revelador del nuevo régimen conceptual.
- El lugar central de la idea de conflicto en la concepción dual, luego triple de los *Triebe*: antagonismo y exigencia de armonía forman parte del régimen del instinto.
- El papel probatorio de la noción de *Trieb* en la esfera estética: Schiller forja su teoría de los instintos para superar el dualismo de las facultades kantiano.⁵³

⁵² Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, t. I, *Les précurseurs*, p. 43.

⁵³ Se puede captar muy precisamente el régimen y la función del concepto de *Trieb* en las *Cartas estéticas* de Schiller. La palabra aparece en la cuarta carta en que se dice que "para que se pueda contar con una conducta moral del hombre con tanta certeza como con unos efectos físicos, es preciso que la moralidad se haya convertido en él en naturaleza y que por sus instintos el hombre ya sea inducido a actuar como sólo un carácter moral puede siempre hacerlo" (p. 87). El instinto desempeña, pues, el papel de un verdadero *esquema*, en la medida en que dota de sensibilidad al carácter moral. Por lo tanto, es el remedio contra la *barbarie*, que consiste en hacer burla de la naturaleza y en sacrificar lo natural en sí a los principios del arte; pero no debe llevar al sacrificio de los principios del arte en aras de la naturaleza, lo cual se llama *salvajismo*. El civilizado es el que "hace de la naturaleza su amiga", respetando su libertad; el instinto constituye el meollo sagrado de la naturaleza y de

Esta triple característica pasa directamente en el uso nietzscheano del concepto, que toma literalmente de manos de Schiller.

Hölderlin, discípulo favorito de Schiller y segundo ídolo del joven Nietzsche en Pforta, restablece ese uso en su teoría del "genio, artístico y formador" (*Kunst – und Bildungstrieb*). Lo define significativamente como "un verdadero favor que los hombres le hacen a la naturaleza".⁵⁴ Hölderlin funda su interpretación de la tragedia precisamente en esta paradoja. Aquí captamos vívidamente el doble carácter de la concepción nietzsche-

la moral. Por esta razón, contra el salvajismo y la barbarie, doble síntoma de la decadencia moderna, la educación estética cuenta con los instintos, al mismo tiempo que los *eleva*, superando la fase informal (salvaje) de los *blinder Triebe* (instintos ciegos) (p. 123), que expresan "la violencia ciega de la naturaleza".

En la octava carta, este papel se precisa. Schiller subraya en ella que, para desempeñar su función de verdad, la Razón debe volverse voluntad, o sea fuerza (*Kraft*), lo cual implica que "establezca para su representante en el campo de las apariencias un instinto; pues los instintos, precisa Schiller, son en el mundo sensible las únicas fuerzas motrices" (p. 129). Ésa es la primera definición de los instintos como *einzigsten bewegenden Kräfte in der empfinden Welt*. Por tanto, se los puede considerar como verdaderos esquemas motores.

Pero es al principio de la decimosegunda carta, en el momento de introducir su famosa distinción, cuando Schiller produce la definición nominal. Se trata de fuerzas (*Kräfte*) que, "como nos instan a realizar su objeto, se las llama adecuadamente instintos" (p. 167). Valiosa definición de un concepto aparentemente tan impresionista: los instintos son *die Kräfte, die uns antreiben, ihr Objekt zu verwicklichen*. Combinada con la formulación anterior, se puede decir que se trata de una presión que traduce en móvil la necesidad en el hombre cuya finalidad es volverse efectiva en nosotros, adquiriendo su objetividad por medio de los móviles interiores.

Así, Schiller distingue dos instintos fundamentales: el instinto que tiende a volver actual lo que es necesario en él, otorgándole una materialidad sensible, y, por otra parte, el instinto que tiende a someterlo a la ley necesaria, lo que está fuera de él, imponiéndole formas —o sea el instinto sensible y el instinto formal.

Esta distinción permite conocer los criterios esenciales que sirven para caracterizar los instintos como tales. En primer lugar, la *fuerza*, que consiste en el tipo de existencia, existencia física o existencia razonable. La fuente es, pues, la *Existenz*, modalidad existencial de la *Natur* humana. En segundo lugar, la esfera de extensión (*Gebiet*) —límites del hombre finito o infinitud: se trata de la extensión fenomenal, esfera de aplicación del aspecto de la *Natur* humana concernida. En tercer lugar, el papel o la función —inserción de la materia o liberación del hombre, que constituye su teleología. Por último, el *objeto*, uno que exige el cambio de la realidad y el otro la inmutabilidad de la forma, uno que crea "casos" (*Fälle*), otro que crea leyes (*Gesetze*).

Schiller postula simultáneamente una distinción de esos dos tipos de instinto y una reciprocidad (*Wechselwirkung*) de tipo de actividad (*Wirksamkeit*). Eso es lo que vuelve posible y necesario un tercer instinto, el instinto de juego (*Spieltrieb*) (p. 191), que limita recíprocamente esos dos tipos de instinto, que aspiran respectivamente a la receptividad del objeto y a su producción (véase la decimocuarta carta). Aquí tenemos el instinto supremo, en la medida en que combina, como dos modalidades de su realidad, la aptitud al goce del objeto y a la independencia con respecto al objeto. Así, el fin estético del instinto resulta ser su función de mostrar la posibilidad del *móvil*, como síntesis del determinismo sensible y de la libertad moral.

⁵⁴ Cf. la carta del 4 de junio de 1799 a su hermano.

cheana: naturalista, define el arte como *Trieb* derivado en la naturaleza; pero simultáneamente, lo concibe como respuesta a la naturaleza que lo hace emerger justamente como *arte*. Ése es el doble aspecto del *Kunsttrieb* nietzscheano. La lectura de *Hiperión* y de *Empédocles* lo impregnó precozmente de ello.⁵⁵

Así, Nietzsche tomó efectivamente de la concepción prerromántica el núcleo semántico de su *noción* de instinto. En oposición al enervamiento romántico, que no supera el estado de excitación,⁵⁶ Schiller y Hölderlin siguen siendo los profetas de la vitalidad auténtica del *Kunsttrieb*.

Pero a esta primera capa semántica se añade otra menos visible, pero que cabe mencionar si se quiere conocer la dosificación exacta del concepto de *Trieb* en Nietzsche. Siendo muy joven, leyó a ese hijo de pastor que rompió con los dogmas-para fiarse de la evidencia fecunda de los instintos: Ralph Waldo Emerson.⁵⁷

Hay en Emerson una mística de las *Fuerzas eternas de la naturaleza*,⁵⁸ en cuyo nombre combate todo dogma y todo racionalismo árido. Desde el origen del "trascendentalismo" la referencia al instinto desempeña un papel determinante: es el medio de encontrar el sentido inmediato del mundo, la ley de concordancia del hombre interior y de la naturaleza. El instinto emersoniano es el eco en la individualidad humana de la fecundidad de la Naturaleza. Hay en el *Trieb* nietzscheano algo de ese misterioso "sentido ilativo"⁵⁹ que libera la evidencia de la apariencia, más acá de la mediación racional.

Pero Emerson no sólo le lega a Nietzsche esa inmediatez. Su fuerza y su atractivo se deben a que se vale del instinto como arma en una obra fundamental: la *crítica del tiempo presente*. Ese predicador que ha colgado los hábitos⁶⁰ predica el Evangelio del instinto frente a los ídolos del tiempo presente: la religión, la política y el Estado, la historia. La referencia al instinto tiene por función desenmascarar la apariencia y el engaño. Emerson mostró a Nietzsche la función devastadora y purificadora de la teoría del instinto. Por tanto no es casual que, desde 1862, en su primera crítica del cristianismo, Nietzsche cite a Emerson, y que viaje con los *Ensayos* del maestro norteamericano en sus maletas.

Podemos estar de acuerdo con el juicio de Charles Andler que declara: "Ralph Waldo Emerson fue uno de esos autores amados, cuyo pensamiento fue absorbido por Nietzsche hasta no siempre distinguirlo del

⁵⁵ Andler, *op. cit.*, p. 69.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Op. cit.*, pp. 340 y ss.

⁵⁸ Título de uno de los ensayos.

⁵⁹ Expresión newmaniana pero de inspiración emersoniana que designa el conocimiento sensible e intuitivo de lo inmediato.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 340.

suyo." ⁶¹ Es en esta frecuentación asidua como contrae esa labilidad de la referencia a una temática instintivista. Pero con el instinto emersoniano, el concepto cobra una connotación *ética* y polémica que especifica la connotación estética. Ahora bien, a partir de las *Intempestivas* este registro pasa al primer plano. Incluso es cierto que la *Intempestiva* se asemeja por la forma al Ensayo emersoniano o al panfleto carlyliano: ⁶² tienen la misma función intempestiva de denuncia de las ficciones ético-científicas y de exhortación a la regeneración, contando con una especie de regeneración basada en el eterno presente de una naturaleza, encarnada por la fuerza de las grandes individualidades representativas, figuras elegidas de las fuerzas originales.

Así, advertimos lo que el instinto emersoniano aporta al *Trieb* schilleriano para especificar el uso propio de Nietzsche de la temática instintivista. El fondo común es ciertamente naturalista; ¿cómo podría ser de otro modo para una filosofía de los instintos? Pero se le añade un alcance crítico que le otorga todo su alcance ético. El idealismo de Emerson, inspirado en Platón y Swedenborg, presenta afinidades electivas con el de Nietzsche. Por tanto, tiñe de idealidad la idea de instinto. De hecho, el concepto nietzscheano de instinto combina la referencia a una originalidad vital y a una idealidad: de ahí su carácter estético-ético. La referencia a una norma de autenticidad naturalizante sirve de instrumento de desmistificación.

Por último, la concepción nietzscheana del instinto le debe mucho a la de Richard Wagner, aun antes de que éste conozca a Schopenhauer. ⁶³ En *La obra de arte del futuro*, se introduce el concepto central de *Lebenstrieb*: "En todo lo que existe, escribe Wagner, el elemento más poderoso es el instinto vital; es la fuerza irresistible que une las condiciones en las que aparecieron los seres, animados o inanimados." ⁶⁴ En aquella época, Wagner sitúa esencialmente ese instinto primordial a nivel de los pueblos, como motor revolucionario. El *Lebenstrieb* es el instinto en su generalidad fundamental: es el *Urtrieb*.

La concepción wagneriana también es claramente naturalista: en ese instinto fundamental, se expresa la *Natur* como potencia. Ésta es a la vez sustancia cósmica en su unidad y su potencia, su fecundidad inagotable e incesantemente renovada y el elemento original en su simplicidad y su inocencia. ⁶⁵ Su carácter fundamental es la necesidad. Para Wagner la ne-

⁶¹ *Op. cit.*, p. 340.

⁶² Compárense los estilos de las *Intempestivas* con el de las *Características* o de los *Signos de los tiempos*.

⁶³ El encuentro tuvo lugar en 1854. Véase E. Gans, *Richard Wagner et la pensée schopenhauerienne* (Richard Wagner y el pensamiento de Schopenhauer), p. 17 y ss.

⁶⁴ *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, III, 68.

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 36. Véase *L'Art et la Revolution* (El arte y la Revolución), tr. fran., Ed. Opale:

cesidad significa fundamentalmente *autenticidad*: es el ámbito de lo *Unwillkür* (no arbitrario o efectivo), que se opone al ámbito de lo *Willkür* (artificial). Esta oposición esencial es un elemento característico de la concepción nietzscheana del instinto: acaso la mejor manera de definir el *Trieb* es como *Unwillkür*, término signifiante en su imprecisión misma. En efecto, el conjunto de las acepciones anteriores se recapitula en esta idea. La mejor manera de definir el *Trieb* es por lo que no es, lo artificial, lo arbitrario, lo ficticio o lo no fundado: su *función* es evocar una *Wirklichkeit* que se distingue de lo no natural, de lo inefectivo.

En la estética wagneriana, el instinto vital remite al poder creador auténtico de la naturaleza, y se opone violentamente y en desorden a la moda, a la industria, al arte falso, a las instituciones sociales, signos del reinado de la inteligencia abstracta característica de la *decadencia*, con lo cual coincide con Burckhardt. En efecto, esta última se define como el momento en que "desaparece el vínculo de la necesidad" y en que "reina una arbitrariedad sin límites".

Así, el llamamiento a la potencia original de la naturaleza desempeña el papel de instrumento de regeneración. La obra de arte del futuro es la que debe dar cuerpo a esos instintos imperiosos que hacían la autenticidad del hombre. Vemos cómo el instintivismo wagneriano desemboca, como sucederá en el caso de Nietzsche, y por la misma lógica, en una teoría de la civilización: "La naturaleza, la naturaleza humana, anunciará la ley a sus dos hermanas, cultura y civilización: en la medida en que estoy contenida en vosotras, podréis vivir y florecer; en la medida en que no lo estoy, moriréis y decaeréis."⁶⁶

Al principio, Wagner utiliza el sensualismo feuerbachiano para fundar su teoría del *Lebenstrieb*. Ésta se basa, en efecto, en la primacía y la fecundidad de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*): el materialismo sensualista feuerbachiano servirá de arma contra el racionalismo hegeliano. Después de 1854, Wagner traducirá su temática en el lenguaje de la teoría schopenhaueriana: "ese término de *Unwillkür*, mal empleado, decretará en 1871, debe de hecho llamarse 'Voluntad', y el de *Willkür* caracteriza la Voluntad influida y guiada por la reflexión, lo que llamamos la Voluntad representativa."⁶⁷ De hecho, lo *Unwillkür* no es, sustancialmente, más que la voluntad de vivir de Schopenhauer. Pero esta equivalencia de los registros no suprime su distinción: en todo caso, es notable que Nietzsche incluya en su concepción del instinto la especificación wagneriana. En su primera concepción del instinto, las oposiciones determinantes que fijó Wagner se encuentran presentes. Acaso cabría otorgarle mayor impor-

⁶⁶ Esta naturaleza ha demostrado cuán fuerte es, cuán inagotable es su fecundidad productora incansablemente renovada... (p. 59)

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 31.

⁶⁷ *Op. cit.*, III, pp. 3 y 4, introducción a los volúmenes 3 y 4 de las *Oeuvres*.

tancia al componente wagneriano que al componente schopenhaueriano. Aun en pleno período schopenhaueriano, Nietzsche habla más frecuentemente y de mejor grado en términos de instinto que en términos de voluntad. Es cierto que la voluntad de vivir es la raíz del instinto, pero todo sucede como si la manifestación prevaleciera sobre el principio.

EL PARADIGMA HISTÓRICO DE LA PULSIÓN FREUDIANA

Si nos volvemos hacia Freud, observamos desde el principio una rápida evolución que lo lleva de un entusiasmo por cierta "*Naturphilosophie* panteísta" inspirada en Goethe, a una forma de materialismo que se convierte finalmente en una concepción científica del universo, que encuentra su codificación en la fisiología de sus maestros vieneses. Resulta simbólico que Freud haya declarado haber escogido la medicina después de la audición del poema en que Goethe exalta el poder creador y reparador universal de la Naturaleza.⁶⁸ Pero unos cuantos años de aprendizaje de la anatomo-fisiología bastan para curar esta tentación lírica.

Ahora bien, esta conversión implica una elección determinante en la concepción del instinto: éste ya no tiene la función de exaltar el poder de la *Natur*, puesto que el organismo se concibe como un sistema de fuerzas cuyo modo de acción específico debe encontrarse por medio del método físico-matemático. La idea misma de instinto se vuelve sospechosa si deja creer, por su carga teleológica, que hay fuerzas no reductibles a la atracción y a la repulsión.⁶⁹ No puede haber concepción más fisicalista. Por tanto, Freud opta por un reduccionismo antiteleológico. De tal modo que cuando la pulsión sea reconocida con pleno derecho, siempre se le asignará ese índice físico que previene su hipóstasis.

La inspiración prerromántica no deja indiferente a Freud, pero curiosamente se introducirá a nivel mitológico para nombrar las pulsiones fundamentales, cuando hay que hablar en términos de principios.⁷⁰ Se comprende ahora por qué el instinto, a pesar de su función determinante, hace una entrada tan discreta en el modelo explicativo freudiano. Nietzsche y Freud prolongan respectivamente un destino muy diferente del concepto de instinto.

El origen inmediato de la concepción freudiana del instinto es menos plural: se sustenta por completo en el modelo fisicalista forjado por el discurso anatomo-fisiológico, desde Helmholtz hasta Brücke.⁷¹ El instinto

⁶⁸ Jones, *op. cit.*, I, 31.

⁶⁹ Jones, *op. cit.*, I, 45. Ese es el objetivo, desde 1845, de la *Berliner Physikalische Gesellschaft*.

⁷⁰ Véase *infra*, cap. III, p. 124.

⁷¹ Para el análisis de ese modelo, remitimos a nuestro libro *Introduction à l'épistémologie*.

se encuentra estrechamente inserto en el sistema material de fuerzas que define el organismo. Se presenta, pues, como una realidad residual y diferencial dentro de un sistema físico, según el esquema analizado más arriba.

No cabe duda que el régimen romántico del concepto también influyó en Freud, pero, de modo significativo, no le confiere en su primer modelo ningún valor explicativo. La palabra fuerza (*Kraft*), en particular, cambia radicalmente de alcance cuando se pasa de la acepción nietzscheana a la acepción freudiana: punción creadora de materia en un caso, se traduce por un gasto en el otro.

DEFINICIÓN DIFERENCIAL DEL INSTINTO NIETZSCHEANO Y DE LA PULSIÓN FREUDIANA

Esto permite producir finalmente una definición comparada de los términos. Para Nietzsche, así como para Freud, el instinto es efectivamente una presión que vale como fuerza surgida de una naturaleza dotada de sensibilidad y de irritabilidad con miras a la realización de una meta, en la cual se realiza su objetividad.

Pero en tanto que el instinto nietzscheano es originariamente creativo, el instinto freudiano se asemeja a una especie de secreción energética: por tanto, se sustentan en dos modelos tan diferentes como la voluntad de vivir romántica y la inercia fechneriana, de índole fundamentalmente entrópica.

Esta diferencia de naturaleza y de origen tiene una consecuencia importante: de entrada, el instinto en Nietzsche sirve para valorizar una realidad o para descalificarla, desde el punto de vista ético-estético. En Freud, el instinto connota mucho menos un valor y denota más bien una función. De ahí su contenido positivo, como requisito epistemológico.

Por ello, si bien en ambos el instinto está igualmente omnipresente en el hombre, para Nietzsche es a la manera de una participación en una efusión cósmica, y para Freud como una exigencia —en el sentido de un sistema material, requisito negativo— tan universal como mínima. Esto remite en último análisis a una diferencia en la concepción de la objetividad. En efecto, el instinto nietzscheano, como su análogo prerromántico y schopenhaueriano, realiza su objeto, en el sentido fuerte en que lo dota de efectividad (*verwecklichen*): una *Natur* que actualiza. El instinto freudiano, como su modelo fisicalista, debe únicamente su necesidad a que objetiva una carencia.

freudienne, Ed. Payot. En efecto, llama la atención el contraste entre la sobredeterminación filosófica del concepto nietzscheano de instinto y su neutralización científica en Freud —lo cual no le resta toda su sobredeterminación, pero obliga a considerarlo desde el punto de vista científico, según el deseo de Freud—.

Así, tras la homonimia, se discierne una divergencia clara de presuposiciones. En Nietzsche, el instinto revela una *Natur* cuya virtud "creadora-afirmativa" vale como exigencia de regeneración; en Freud, la pulsión descubre una naturaleza material e incompleta sometida a una investigación descriptiva y positiva. Doble figura muy diferente de "naturalismos".

II. PSICOLOGÍA NIETZSCHEANA Y PSICOANÁLISIS FREUDIANO

DESPUÉS DE haber estudiado lo que Nietzsche y Freud entienden, originalmente, por el término de instinto que les sirve de primer objeto, conviene examinar ahora la forma de aprehensión que se constituye correlativamente para interrogar el funcionamiento y las leyes de ese objeto.

En efecto, en cierto momento Nietzsche da un título a su hermenéutica de los instintos: la identifica como psicología y se bautiza el "primer psicólogo". Freud, por su parte, no concibe el "psicoanálisis" más que como esa ciencia hermenéutica de las pulsiones, cuyo régimen teórico es descrito paralelamente por la "metapsicología".

Así, la psicología nietzscheana y el psicoanálisis freudiano constituyen las formas de aprehensión respectivamente informadas para posibilitar un *saber del instinto* —lo cual supone la evolución del estatuto del concepto de instinto, en adelante elevado al rango de objeto de saber y de diagnóstico. Por lo tanto, es en este nivel donde debe establecerse la confrontación.¹

LA HOMOLOGÍA DE LOS "PSICOANÁLISIS": LA METÁFORA QUÍMICA

Para quien quiere confrontar la psicología nietzscheana con el psicoanálisis freudiano, con miras a determinar su naturaleza y su función respectivas, una *metáfora común* puede servir de referencia: la de la química. Se trata de algo más que una imagen: su insistencia misma indica que debemos considerarla como un verdadero indicio acerca de la naturaleza epistémica del "análisis del espíritu" basado en la teoría de las pulsiones.

La analogía se impone con el advenimiento del proyecto psicológico. Una indicación significativa es el hecho de que el primer aforismo de *Humano, demasiado humano* se titula: "Química de los conceptos y de los sentimientos."² Se trata de los "sentimientos morales, religiosos, estéticos, así como de todas las emociones (*Regungen*) que sentimos en las grandes y pequeñas relaciones de la civilización y de la sociedad, y aun en la soledad".³ Acomete los "problemas relativos al origen y los comienzos". Es, pues, una genealogía, pero a semejanza de la química, que se ocupa del origen de los cuerpos y de sus transformaciones, que ignora la metafísica por naturaleza.

¹ Este nivel corresponde, pues, al segundo régimen del concepto de instinto (véase *supra*, p. 78, n. 3), al mismo tiempo que al estudio de la forma de saber que lo toma en consideración.

² SW, III, 15.

³ SW, III, 16.

Además, es notable que en 1872 Nietzsche hablara de las "transformaciones químicas de la naturaleza inorgánica" como de "procesos artistas" o "papeles miméticos que desempeña una fuerza", pero de tal modo que puede desempeñar *varios*.⁴ Esta plasticidad artista es la que en adelante descifra en la naturaleza viviente y humana, o sea ético-estética. Sus unidades atómicas son los conceptos (*Begriffe*) y los sentimientos (*Empfindungen*).

Una reflexión del *Nachlass* en la época de *Aurora* nos brinda una interesante indicación acerca de la relación de la química intelectual con una teoría química (en el sentido propio) de lo viviente: "En el mundo químico reina la más aguda percepción de la diversidad de las fuerzas. Pero un protoplasma, *en calidad de diversidad de fuerzas químicas*, tiene una percepción global *imprecisa e indeterminada* de un objeto extraño."⁵ Esta fragmentación del ámbito de la vivencia deberá ser tomada en cuenta por una especie de "psicoquímica" o, si tomamos el término en su generalidad auténtica, ¡un "psicoanálisis"!

Un extraño aforismo relaciona incluso la acción sobre la moral con "la modificación de la constitución química del cuerpo".⁶ Mientras tanto, la constitución ideativa es la que aspira a transformar la química de las representaciones: éstas son, por lo demás, fuerzas análogas a las fuerzas corporales que se refractan en ellas.

Después de atravesar *La genealogía de la moral*, la inspiración química aparece explícitamente en *La voluntad de poder*. Por una parte, la química demuestra que "no hay nada que no sea transformable":⁷ al estudiar el flujo y la transformación de las cualidades, la química figura el devenir universal que sirve de medio fragmentado a la *Wille zur Macht*. Por otra parte, figura un tipo de orden en devenir que excede toda *legalidad* —por lo cual puede servir de desciframiento a las "relaciones de fuerza": "Evito, escribe Nietzsche en este sentido, hablar de 'leyes' químicas: esto tiene un resabio moral. Se trata más bien del establecimiento absoluto de relaciones de fuerzas (*Machtverhältnissen*)."⁸

Se puede considerar que, conforme a la especificación del proyecto nietzscheano, se produjo un deslizamiento en la manera de concebir la naturaleza y el sentido de esta química moral, en la medida en que los átomos-representaciones se dinamizaron cada vez más en fuerzas, en una perspectiva boscovitchiana.⁹ Pero señalemos para nuestro propósito la

⁴ SW, X, 56.

⁵ SW, XI, 107.

⁶ SW, XI, 280 (En *Systementwürfe und Pläne aus den Jahren, 1882-1888*), parr. 831.

⁷ SW, IX, 122.

⁸ SW, IX, 425, parr. 630.

⁹ Se sabe del interés de Nietzsche por la física del jesuita dalmata Boscovich (1711-1787). Cf. *Más allá del bien y del mal* (parr. 12) (SW, VII, 19).

perennidad de la referencia química, que sirve para identificar el proyecto analítico y dinámico.

Volviéndonos hacia Freud, observamos que la referencia a la química desempeña un papel *princeps* no menos explícito.

El término mismo de "Psychoanalysis" introducido en 1896 para distinguir la identidad de la investigación freudiana, suplantando definitivamente los términos de análisis psíquico o psicológico,¹⁰ está forjado por analogía con el análisis químico. Eso es lo que formula Freud con precisión, en un escrito de 1918, *Los caminos de la terapia psicoanalítica*: "A la labor por medio de la cual hacemos llegar lo reprimido a la conciencia del enfermo le hemos dado el nombre de *psicoanálisis*. ¿Por qué *análisis*, término que significa descomposición y disociación y hace pensar en una semejanza con la labor que el químico realiza en su laboratorio con los cuerpos que la Naturaleza le ofrece? Porque en realidad existe una tal analogía en cuanto a un punto importantísimo. Los síntomas y las manifestaciones patológicas del enfermo son, como todas sus actividades anímicas, de naturaleza compuesta. Los elementos de esta composición son, en último término, motivos o impulsos instintivos (*Triebregungen*)."¹¹ Así, el psicoanálisis descompone unas combinaciones, reduce los conglomerados de símbolos a sus elementos constitutivos, los movimientos pulsionales, átomos de la química mental, "como el químico que aísla el cuerpo simple, el elemento químico, de la sal, en la cual se había mezclado con otros elementos, haciéndose irreconocible".

Como se puede advertir, aquí hay algo más que una mera imagen.¹² Freud quiere, a todas luces, fundar la analogía: califica de "justificada" la "comparación de la actividad médica psicoanalítica con una labor química".¹³ No obstante, más adelante precisa que "la comparación con el análisis químico queda limitada por el hecho de que en la vida psíquica hemos de operar con impulsos dominados por una tendencia a la unificación y a la síntesis", de tal modo que apenas se lo aísla, el elemento tiende a reconstituir una nueva síntesis.¹⁴

Esto equivale a dinamizar el esquema químico: la química pulsional es una química de las fuerzas. En efecto, sus elementos están dotados de una tendencia propia: el análisis se limita, pues, por la tendencia inmanente a la síntesis, pero precisamente debe llevar hasta ese límite la exigencia epistémica, que es de índole fundamentalmente *analítica*.

¹⁰ Ésos son los términos empleados en *Las neuropsicosis de defensa* (1894).

¹¹ *Obras Completas de Sigmund Freud, op. cit.*, t. III, p. 2457.

¹² Acerca del fundamento epistemológico de ese recurso a la química como modelo epistémico del psicoanálisis, véase nuestra *Introduction à l'épistémologie freudienne* (primera parte, cap. II).

¹³ *Obras Completas, op. cit.*, t. III, p. 2458.

¹⁴ *Ibid.*

La referencia a la química, fuera de la definición del "psicoanálisis", está omnipresente en Freud.

Un pasaje de *Introducción al narcisismo* funda en forma muy curiosa la comparación: "Haremos de recordar que todas nuestras ideas provisionarias psicológicas habrán de ser adscritas alguna vez a substratos orgánicos, y encontraremos entonces verosímil que sean materias y procesos químicos especiales los que ejerzan la acción de la sexualidad y faciliten la continuación de la vida individual en la de la especie. Por nuestra parte, atendemos también a esta probabilidad, aunque sustituyendo las materias químicas especiales por energías psíquicas especiales."¹⁵ Este texto esencial significa claramente que los elementos psíquicos que son objeto del psicoanálisis no son sino los sustitutos provisionales de los elementos básicos de una química futura que tomará el relevo. La analogía del psicoanálisis con la química deriva, en último término, del hecho de que, en la investigación analítica del psiquismo, ya interviene la química, de la cual el psicoanálisis sería la propedéutica.

A la luz de esta advertencia, hay que interpretar *stricto sensu* las declaraciones de Freud relativas al cotejo científico entre el psicoanálisis y la química. Así, en *Psicoanálisis y teoría de la libido*, el carácter del psicoanálisis como "ciencia empírica" se afirma con relación a "la Física o la Química".¹⁶ Eso lo repetirá hasta el *Compendio del psicoanálisis*, en el que se dirá que "los procesos de que se ocupa (el psicoanálisis) son en sí tan incognoscibles como los de las demás ciencias, físicas o químicas".¹⁷

Así, tanto Nietzsche como Freud se consideran como unos químicos, pero además, plenamente conscientes de manipular sustancias explosivas. Resulta edificante hacer escuchar el eco de una declaración de Nietzsche a una declaración de Freud, volviendo a enunciar, como en una repetición, la misma idea.

Se lee en *Opiniones y sentencias mezcladas* de Nietzsche: "La utilidad que trae consigo la búsqueda incondicional de lo verdadero queda sin cesar nuevamente demostrada y centuplicada, de tal modo que se debe poder soportar las cosas nocivas triviales y escasas que el individuo puede tener que soportar por ella sin vacilar. No se puede evitar que el químico, durante sus experimentos, se envenene y se queme algunas veces."¹⁸

En las *Observaciones sobre el "amor de transferencia"* de Freud, se lee: "El psicoanalista sabe que opera con fuerzas explosivas y que ha de observar la misma prudencia y la misma escrupulosidad que un químico en su laboratorio. Pero, ¿cuándo se ha prohibido a un químico continuar traba-

¹⁵ *Obras Completas, op. cit.*, t. II, p. 2020.

¹⁶ *Ibid.*, t. III, pp. 2673-2674.

¹⁷ *Ibid.*, t. III, pp. 3411-3412.

¹⁸ SW, III, 2, 17 (aforismo 13).

jando en la obtención de materias explosivas indispensables, alegando el peligro de su labor?"¹⁹

Tal es el análisis profundo del psicoanalista y del psicólogo nietzscheano, manipuladores de esas sustancias explosivas que son los *Triebregungen*. Se trata, ahora, de confrontar la naturaleza de esas sustancias.

EL INSTINTO COMO OBJETO PSICOLÓGICO EN NIETZSCHE

Con *Humano, demasiado humano*, se inaugura un nuevo régimen conceptual del instinto. El libro mismo, "conmemoración de una crisis",²⁰ constituye según el propio Nietzsche un corte con respecto a la producción anterior. Pero lo que nos importa señalar aquí es en qué el término de instinto se asocia con un nuevo contexto. Nos topamos aquí con una insidiosa dificultad relacionada con el estatuto del concepto mismo: la innovación en el uso del término se distingue difícilmente de la asombrosa perennidad de la temática misma. A este respecto, conviene ser vigilante, pues por poco que parezca cambiado en el contenido del concepto, el uso que lo porta impone una notable inflexión que afecta en última instancia el contenido mismo: su acceso al rango de objeto psicológico.

Este es el momento en que el discurso nietzscheano se reivindica como el de un psicólogo historiador de los sentimientos morales: la "observación psicológica"²¹ se presenta como "una química de las representaciones y de los sentimientos morales, religiosos, estéticos".²² Este enfoque "moralista" de lo humano se traduce por una nueva modalidad en la postura de la crítica. A partir de ese momento, el discurso nietzscheano se presenta ostensiblemente como un análisis deliberadamente frío y sereno. Este cambio reivindicado de la actitud crítica es el indicio de una transformación de la relación con la realidad: emerge una nueva categoría, la del *Menschliches*. El conjunto de los fenómenos humanos se presenta como el material de observación y de diagnóstico que es objeto de una fría evaluación.

Así, el diagnóstico cambia de modo de intervención. Todo sucede como si el conjunto de los elementos de la crítica anterior, al reunirse, se relacionaran con una esfera antropológica inmanente, siendo objeto de una "ciencia" de la moralidad. Pero esto es a costa de un cambio de plan cuya importancia debe ser señalada, pues afecta el estatuto del instinto.

Lo que aprehendían *El nacimiento de la tragedia*, las *Intempestivas* y el conjunto de las producciones de la época anterior, eran las manifestacio-

¹⁹ *Obras Completas, op. cit.*, t. II, p. 1696.

²⁰ Ésa es la expresión de *Ecce homo*, SW, IX, 359.

²¹ SW, III, 49 (parr. 35).

²² SW, III, 16.

nes en la ciencia y el arte, en la civilización y la historia, de las fuerzas originales que derivan en última instancia de la *Natur*. La realidad humana se abordaba a través de las fuerzas instintivas que se manifiestan atravesándola, por así decirlo. En adelante, lo que emerge en el primer plano es la capa de las "representaciones y sentimientos": los instintos son estudiados a través de esa *psique*, objeto de una psicología: ésa es la razón por la que se reivindica ese término. En resumen, el instinto se "humaniza".

Entendamos que la realidad humana es el plano inmanente, no solamente atravesado por los instintos naturales, sino lugar propio del trabajo de los instintos. Esto no quiere decir que los instintos dejen de proceder de la naturaleza: pero en adelante, entre el foco generador y la expresión, emerge una estructura: el "hecho humano". La connotación naturalista no desaparece, pero se especifica por un determinante antro-po-psicológico.

Se advierte ahora la mezcla de continuidad y de discontinuidad de la problemática nietzscheana, en el contexto que se establece en 1876-1878. Por una parte, el conjunto de los análisis anteriores halla naturalmente cabida en la nueva psicología; pero, por la otra, la postura teórica ha cambiado. En adelante, la crítica se centra en la capa de la vivencia y del hábito moral humano que ha cobrado consistencia y ha brindado a la investigación nietzscheana una nueva homología.

Así, se observa el estrechamiento del problema general del instinto en torno al par instinto egoísta/instinto no egoísta. Aquí se reconoce la aportación de la tradición moralista francesa, en particular de La Rochefoucauld, a esta nueva concepción del instinto. En efecto, en este último, el amor propio es la clave que permite descifrar toda la vida moral, bajo las apariencias del altruismo. El nuevo enfoque nietzscheano del instinto consistirá en descubrir en el juego de las apariencias psíquicas (ideas, sentimientos, comportamientos) el trabajo de ese par fundamental de instintos.

¿En qué consiste precisamente el trabajo? Hay que comprender primero que Nietzsche invierte el método filosófico tradicional, que parte del "hombre actual" considerado como *aeterna veritas*, y por consiguiente considera los instintos de ese hombre tardío como hechos inmutables "de la humanidad".²³ La psicología histórica postula, por el contrario, el devenir radical. Frente a las "verdades absolutas", pondera las "pequeñas verdades sin apariencia, que fueron halladas por un método severo".²⁴ Esto explica su afición por "el arte de aguzar una máxima", o sea la observación psicológica.

²³ SW, III, 17 (párr. 2).

²⁴ *Ibid.*, párr. 3.

Pero esa observación se refiere a un material complejo de *representaciones* bajo las cuales descubre el trabajo del instinto simple, el que consiste en "aproximarse a algo o en alejarse de algo", acompañado forzosamente por el "sentimiento de querer lo ventajoso (*das Förderliche*), de evitar lo perjudicial" (*das Schädliche*), lo cual supone "una especie de apreciación por el conocimiento del valor de la meta".²⁵ He ahí el hecho antropológico simple y primordial, que se asemeja mucho al amor propio de La Rochefoucauld. En efecto, como dirá Nietzsche más tarde: "El egoísmo no es un principio, es el único y exclusivo hecho."²⁶

Todo parte de allí. Se puede reconstituir el conjunto de la realidad psicológica a partir de ese instinto egoísta, desdoblado en instinto altruista (*unegoistisches Trieb*)²⁷ —aunque, como lo dirá más tarde, "esas palabras 'instinto altruista' me suenan como 'hierro de madera'".²⁸ El instinto social mismo no es sino una extensión del instinto de conservación individual. "Por sus relaciones con otros hombres, el hombre adquiere una nueva especie de placer además de esas sensaciones de placer que saca de sí mismo; de ese modo extiende de manera sensible el ámbito del placer en general."²⁹

Se advierte cuál es la consecuencia moral de esa primacía del principio instintivo: "Todas las 'malas' acciones son motivadas por el instinto de conservación o, más exactamente, por la aspiración al placer y el rechazo del displacer del individuo; ahora bien, por ser motivadas, no son malas."³⁰ El hecho de que el problema de la moralidad y de la socialidad pase al primer plano es el revelador de la nueva función del concepto de instinto.

Una de las consecuencias de esta evolución es el relativo agotamiento de la inflación de los instintos. Todo sucede como si Nietzsche centrara provisionalmente su investigación en torno al par fundamental egoísmo/altruismo, o más bien en el principio único de la conservación de sí (el instinto no egoísta siendo ya una derivación de éste), que le permite interrogar la multiplicidad de los instintos como otras tantas expresiones de esa realidad fundamental. El innumerable rebaño de los instintos se escinde en instintos egoístas y no egoístas; esto brinda al psicólogo de la moralidad un hilo conductor en la investigación de la economía de los instintos.

Así es como aparece, introducida por la psicología recientemente ins-

²⁵ SW, II, 45 (párr. 32).

²⁶ En *La volonté de puissance*, otoño de 1883 (trad. Bianquis, I, p. 125, párr. 265).

²⁷ *Op. cit.*

²⁸ SW, III, 69 (párr. 57).

²⁹ SW, III, 87 (párr. 98).

³⁰ SW, III, 88 (párr. 99).

taurada, la idea metáfora de *Nachtrieb* (literalmente, *sobrebrote*; en sentido figurado: instinto derivado).

Júzguese según las apariciones de ese término en *El viajero y su sombra*. "El instinto que consiste en no querer tener más que certezas a propósito de ese ámbito (de las cosas primeras y últimas) es un *sobrebrote religioso*, nada más —una forma disfrazada y escéptica de la necesidad metafísica—" ³¹ "Exaltar el origen, es el *sobrebrote metafísico* que despunta en la concepción de la historia." ³² "La vanidad como *sobrebrote* de un estado no social." ³³ En esta repetición del término de *Nachtrieb* se revela la intuición de un instinto que "tiene cola" o hace florecer retoños (*Schösslinge*). ³⁴ Así, el psicólogo deberá reconocer la acción del instinto a través de sus sobrebrotos o retoños, metafísicos, religiosos o sociales. Se parece al naturalista o al jardinero que reconoce la acción subterránea de las plantas: pero la dificultad proviene precisamente de que el instinto fundamental es una planta que no se muestra en persona, sino a través de sus retoños. ³⁵

³¹ SW, III, 177 (parr. 16).

³² SW, III, 167 (parr. 3).

³³ SW, III, 191 (título del parr. 31).

³⁴ Expresión empleada en el parr. 31, *ibid.*

³⁵ Es notable que el instinto nietzscheano herede los caracteres del amor propio o del interés de La Rochefoucauld, a partir del surgimiento del segundo modelo. Ya consumada la ruptura de Bayreuth, el primer modelo se debilita: es a la sazón cuando los moralistas franceses, comenzando por La Rochefoucauld, brindan un nuevo contenido adaptado a la nueva función del concepto. En la medida misma en que "la acción de La Rochefoucauld sobre Nietzsche... fue un choque muy breve, pero decisivo", podemos localizar su influencia en la génesis de la idea (Andler, *op. cit.*, I, p. 190).

La descripción del amor propio que abre *Reflexions, ou sentences et maximes morales* resulta ser una notable caracterización del *Trieb*, nietzscheano y de sus efectos en la moralidad, como lo muestra la reflexión I de la edición de 1665.

El amor propio es el *primum movens* de toda realidad humana, el principio de identidad íntimo que es al mismo tiempo principio de enajenación: "Vuelve a los hombres idólatras de sí mismos; y los convertiría en tiranos de los demás si la fortuna les brindara los medios." No es casual que se vuelva hipóstasis, como el "id" o el "Ello" que rige toda actividad humana. Ese "Ello" está investido de una verdadera caracterología. Se le atribuye una hiperactividad febril, un egoísmo radical: "Nunca reposa fuera de sí y no se detiene en los sujetos ajenos más que como las abejas sobre las flores, para sacarles lo que les es propio."

Sobre todo, se lo asimila a una potencia maquiavélica que se disimula sin cesar: "Nada es más impetuoso que sus deseos, nada tan oculto como sus designios, nada tan hábil como sus conductas." La evocación de la proteiformidad del amor propio pasará literalmente en el *Trieb* nietzscheano: "Sus flexibilidades no pueden representarse, sus transformaciones superan las de las metamorfosis, y sus refinamientos los de la química." No se puede sondear ni penetrar las tinieblas de sus abismos. Allí está a cubierto de los ojos más penetrantes, allí hace mil insensibles vueltas y rodeos.

Así, se evidencia el carácter inconsciente del amor propio, instinto fundamental, basado en el desconocimiento de sí o la automistificación: "Allí está a cubierto de los ojos más penetrantes." Por consiguiente: "allí es a menudo invisible a sí mismo, allí concibe, alimenta

Aquí se impone la confrontación de ese postulado hedonista de la psicología nietzscheana con lo que puede parecer legítimamente su homólogo en el psicoanálisis freudiano, o sea el principio del placer (*Lustprinzip*) en virtud del cual la meta principal de la actividad psíquica consiste en evitar el displacer y en procurarse placer. Reconocido como el principio esencial de "funcionamiento de la vida psíquica" junto con el principio de realidad que es su especificación, a partir de 1911, sin embargo, desde el principio está presente en la economía freudiana. En efecto, el aparato psíquico está orientado por esa táctica de la evitación de la tensión, en la medida en que introduce un trastorno económico.

y cría sin saberlo un gran número de afecciones y de odios; forma algunos tan monstruosos que, cuando los saca a la luz, los desconoce, o no puede resolverse a confesarlos". Así, el amor propio toma el relevo de la voluntad de vivir, en la función de gran embaucador: "De esa noche que lo cubre nacen las ridículas persuasiones que tiene de sí mismo; de allí provienen sus errores, sus ignorancias, sus groserías y sus necedades respecto de sí mismo; de allí que crea que sus sentimientos están muertos cuando tan sólo están dormidos, que se imagine ya no tener ganas de correr en cuanto descansa, y que piense haber perdido todos los gustos que ha saciado."

Pero el amor propio tiene, bajo su ceguera, la misma infalible lucidez que el *Trieb* nietzscheano: "Pero esa espesa oscuridad que lo oculta a sí mismo no le impide ver perfectamente lo que está fuera de él, con lo cual es semejante a nuestros ojos, que lo descubren todo, y tan sólo son ciegos para sí mismos. En efecto, en sus mayores intereses y en sus más importantes asuntos, en que la violencia de sus anhelos exige toda su atención, ve, siente, escucha, imagina, sospecha, penetra, adivina todo; de tal modo que podemos creer que cada una de sus pasiones tiene una especie de magia que le es propia."

En él, la viscosidad se combina con la labilidad: "Nada es tan íntimo y tan fuerte como sus apegos; que trata de romper en vano ante las desgracias extremas que lo amenazan: Sin embargo, hace a veces en poco tiempo y sin ningún esfuerzo lo que no pudo hacer en muchos años." Aquí es donde se establece el nexo del amor propio ó del Instinto con el Deseo: "Se podría concluir con bastante verosimilitud que sus deseos son encendidos por el mismo, más que por la belleza y el mérito de los objetos; que su gusto es el precio que los realza y el afeite que los embellece; que es tras él mismo que corre, y que sigue su gusto cuando sigue las cosas que son de su gusto." De este modo se enuncia el narcisismo fundamental del instinto.

La descripción del amor propio termina en La Rochefoucauld por la evocación de su turbulencia: el "amor propio no es más que una larga y gran agitación", y que, como el mar, "halla en el flujo y el reflujo de sus olas continuas una fiel expresión de la sucesión turbulenta de sus pensamientos y de sus eternos movimientos". La clave de esta turbulencia es la *coincidentia oppositorum*: "Es todos los contrarios: es imperioso y obediente, sincero y disimulado, misericordioso y cruel, tímido y audaz." Esto expresa un carácter esencial del instinto: su aptitud para emanciparse de la contradicción, acogiendo en sí todos los contrarios, como otras tantas figuras de su realidad proteiforme. De ahí también su perversidad fundamental: "Es raro, inconstante de inconstancia"; halla su placer en los objetos, los empleos más inesperados. Dicho en otros términos, el principio de identidad y de no contradicción le es ajeno por naturaleza: "No se preocupa más que por ser, y con tal de ser, se resigna a ser su enemigo." Esto expresa notablemente la unión de las fuerzas de vida y de muerte que actúa en el *Trieb*.

La consecuencia práctica esencial es la asocialidad del instinto; el otro es a la vez obstáculo y medio, nunca fin.

Peró examinada de más cerca, la analogía revela una diferencia de naturaleza entre los dos principios. En Nietzsche, el hedonismo instintivista consiste en atribuir toda modalidad de acción y de expresión humanas a esa finalidad única y positiva que es el placer-interés. El principio de placer freudiano enuncia más precisamente que el placer que determina en última instancia toda actividad psíquica se desencadena por la representación actual de la acción. Por tanto, se aparenta más bien a la psicología y la ética de Theodor Fechner que postulaba igualmente un "principio de placer de la acción".

Es cierto que Nietzsche como psicólogo del instinto evidencia, en la línea de La Rochefoucauld, la relación de la acción con la representación del interés inmediatamente percibido, pero de ese modo relaciona el enfoque psicológico con una filosofía hedonista de la acción humana, cuando Freud no hace más que postular un principio funcional que induce de la observación clínica.

Por otra parte, el destino del principio de placer freudiano es especificarse en principio de realidad, por aceptación del rodeo impuesto por lo real a la exigencia *princeps* de satisfacción. Esto se traduce económicamente por la transformación de la energía libre en energía ligada. En Nietzsche, la realidad no es aquí más que lo que procura al placer egoísta las oportunidades de gratificarse disimulándose.

LA PULSIÓN. UNIDAD METAPSICOLÓGICA EN FREUD

Es en 1905, en sus *Tres ensayos para una teoría sexual*, cuando el concepto de instinto es introducido por Freud como concepto etiológico. Hemos tomado nota de ese *desfase* entre el origen de la escritura teórica y la adopción del concepto: en tanto que el *Trieb* funciona desde el principio en Nietzsche, como si fuera contemporáneo del proyecto teórico y sirviese de entrada para expresarlo, en Freud transcurre un lapso importante ³⁶ antes de que el concepto adquiriera un papel central explícito.

Resulta, pues, tanto más necesario captar el régimen y la función del término y del concepto en el momento en que es introducido.

Contrariamente a Nietzsche, Freud nos brinda una *definición* del término: "Bajo el concepto de 'instinto' (o pulsión, según Assolvi, N. del T.) no comprendemos primero más que la representación psíquica (*psychische Repräsentanz*) de una fuente de excitación, continuamente corriente o intrasomática (*kontinuierlich fließenden, innersomatischen Reizquelle*), a diferencia del 'estímulo' (*Reiz*) producido por excitaciones aisladas procedentes del exterior (*vereinzelte und von aussen kommende Erregungen*)."³⁷

³⁶ Véase *supra*, pp. 85 y ss.

³⁷ GW, V, 67 (En *Los instintos y sus destinos*). [Esta referencia es contradictoria con la que

Más para comprender esta definición, conviene ver cómo se la introduce.

Freud parte de la oposición *biológica*, o sea adoptada por los biólogos, entre instinto sexual (*Geschlechtstrieb*) e instinto de nutrición (*Trieb nach Nahrungsaufnahme*) o Hambre (*Hunger*).³⁸ Propone aplicar al instinto sexual el término científico, que comienza a difundirse a la sazón, de "libido". La tesis freudiana será que esa libido existe desde la infancia y no tiene por fin inmediato la unión sexual. Pero su demostración se centra en seguida en la patología, o sea las desviaciones (*Abirrungen*) relacionadas con el objeto y con la meta de la pulsión sexual, luego en las perversiones y las neurosis. La pulsión sólo podrá definirse después de haber efectuado ese itinerario. No se trata de un orden fortuito de exposición: esa primacía de la patología es reveladora del estatuto freudiano del *Trieb*. Al experimentar la variabilidad patológica del objeto y de la meta se está en condiciones de conocer la naturaleza y la función del *Trieb*.

En efecto, cabe señalar que Freud sólo partió del concepto *biológico* de *Geschlechtstrieb*. Por la travesía de la patología, esta noción se transformó en concepto *psicoanalítico* de *Trieb*. Esta muda del concepto se realizó gracias a un concepto intermedio, el de pulsión parcial (*Partialtriebe*): por tanto, hay que reflexionar al mismo tiempo sobre el hecho de que la primera vez que la pulsión se anuncia en el discurso freudiano es en calidad de *parcial*. Y con razón: el mecanismo de la desviación pone en acción esencialmente el estado parcial de la pulsión: así, a través del destino patológico de la pulsión, esta propiedad de parcialización es la que la anuncia y obliga a introducirla.

Recuérdese que también habíamos partido de una diversidad de los instintos cuándo seguimos el discurso nietzscheano sobre los mismos.³⁹ Pero, de entrada, esta comparación sugiere una diferencia importante. En Nietzsche, es una diversidad ilimitada, una pluralidad pura sugerida por el instinto; en Freud, es una diversidad limitada por naturaleza, ya que se anuncia como *parcialización de un todo instintual*. En Nietzsche pudimos observar esa tendencia característica a la escisiparidad: cada actividad encierra su pequeño instinto, su alma demoníaca personal y particular. En Freud, el *Partialtriebe* remite a una totalidad finita cuya base se encuentra en el espacio somático.

Así, "lo que diferencia a los instintos unos de otros y les da sus cualidades específicas es su relación con sus *fuentes* somáticas y sus fines. La *libido* aparece en GW, N, 214. En efecto, la referencia GW, V, 67 corresponde a los *Tres ensayos* y no a *Los instintos y sus destinos*, cuya referencia es GW, N, 214. Esta cita de Freud aparece en realidad en los *Tres ensayos para una teoría sexual*, *Obras Completas*, op. cit., t. II, p. 1191 (T.).]

³⁸ *Obras Completas*, op. cit., t. II, p. 1172.

³⁹ *Supra*, p. 79 y ss.

fuerza del instinto es un proceso excitante en un órgano, y su fin más próximo está en hacer cesar la excitación de dicho órgano".⁴⁰ Lo que limita el número de las pulsiones parciales es el número de las zonas erógenas relacionadas a su vez con las regiones somáticas, incluso con los órganos. Éstas se conducen como "una parte del aparato genital" (*Nebenapparat*).⁴¹ las pulsiones parciales se reducen, en último término, a ese espacio topológico específico. Así, toda pulsión se relaciona con un referente topológico, con un objeto correlativo (oral, anal); y cuando una pulsión se caracteriza por su fin, Freud se esfuerza por asignarle un referente somático.⁴²

Esta unidad del conjunto está asegurada por la primacía de la pulsión genital que integra el conjunto de las pulsiones parciales: en ese momento, se presenta "la subordinación de todos los orígenes de excitación sexual bajo la primacía de las zonas genitales y el proceso del hallazgo del objeto".⁴³ La evolución de la libido tiene por efecto resorber la multiplicidad de las pulsiones: al unificarse en torno a la zona privilegiada (genital) la parcialización se resorbe. La actuación parcial de las pulsiones se convierte paulatinamente en actuar-conjuntamente (*zusammen wirken*): esto significa que la parcialización contiene en cimiento la idea de una división del trabajo.

Entre la "perversidad polimorfa" del niño y la sexualidad integrada de la genitalidad normal, existe la relación de un todo parcializado con otro todo coordinado, aun si la parcialización puede sobrevivir a la coordinación o reactivarse en la *regresión*.

También es cierto que Freud insiste a veces en el carácter anárquico de las pulsiones parciales: parecen estar dotadas de un *conatus*. Parecen obrar cada una para sí, sin la menor preocupación por las demás. Pero hay en Freud una especie de *astucia de la libido* que hace actuar inconscientemente las individualidades pulsionales con miras a la cohesión del conjunto.

¿De dónde proviene esta tendencia a la cohesión? Aquí es donde interviene la función de la *libido*. Debido a que todas las pulsiones derivan de la fuente común que es la libido, éstas deben reunirse en esa fuente común, así como los ríos desembocan inevitablemente en el mar. Un texto de 1908 lo dice claramente: hay que hablar de instintos sexuales en plural, pues "la investigación analítica enseña que el instinto sexual es un compuesto de muchos instintos parciales".⁴⁴ El adjetivo "parciales" debe entenderse casi literalmente como "partes".

⁴⁰ *Obras Completas, op. cit.*, t. II, p. 1191.

⁴¹ *Ibid.*, t. II, p. 1192.

⁴² Así, la musculatura para la pulsión de dominio, véase *infra*, p. 212.

⁴³ *Obras Completas, op. cit.*, t. II, p. 1232.

⁴⁴ *Ibid.*, t. II, p. 1252; *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna*.

En sus *Lecciones*, Freud dice que "la vida sexual del niño se agota en la actividad de una serie de pulsiones parciales que tratan de obtener placer independientemente unas de otras".⁴⁶ Más tarde, insiste en el hecho de que éstas "comunican entre sí en cierta medida, que una pulsión proveniente de cierta fuente erógena puede proporcionar su intensidad para el fortalecimiento de una pulsión parcial proveniente de otra fuente, que la satisfacción de una pulsión reemplaza la de otra".

Esta tendencia alternada a poner énfasis unas veces en la autonomía de las pulsiones parciales, otras veces en su unificación, traduce cierta vacilación que se manifiesta en la teoría del origen y que se seguirá precisando. De hecho, lo que todavía le falta a Freud en 1905 es el concepto de una *organización* libidinal que funde la convergencia de las pulsiones parciales hacia una *cooperación* no fortuita. Esta idea de organización estaba presente implícitamente desde el principio, pero, al parecer, Freud había optado por lo que llamaríamos una teoría débil de la organización libidinal para manifestar la autonomía propia de las pulsiones parciales.

El juego de las pulsiones parciales es originalmente desorganizado: es el triunfo de las pulsiones genitales que impone una especie de orden *de facto*. No es sino hasta 1913⁴⁶ cuando Freud introduce el concepto de organización pregenital, a propósito de la pulsión anal. De ello resulta que cada fase se presenta como un tipo de unidad pulsional, caracterizado por el predominio de una actividad sexual asignada a una zona erógena. Freud precisa, en adelante, que este predominio crea una organización propia. Así, la parcialización se relaciona con un proceso general de organización progresiva, ritmada por ciertos tipos de organizaciones sucesivas. Se impone una teoría fuerte de la organización.

A partir de ese momento, queda fijada la concepción definitiva, como se advierte en *Psicoanálisis y teoría de la libido* (1923): "El instinto sexual, cuya manifestación dinámica en la vida anímica es lo que denominamos 'libido', se compone de instintos parciales, en los cuales puede también descomponerse de nuevo y que sólo paulatinamente van uniéndose para formar determinadas organizaciones... Los diferentes instintos parciales tienden al principio independientemente unos de otros, a la satisfacción, pero en el curso de la evolución quedan cada vez más sintetizados y centrados".⁴⁷ Así, sin reducir jamás la pluralidad inicial de las pulsiones par-

⁴⁶ *Ibid.*, t. II, pp. 2423-2412. (La página exacta de esta cita no fue encontrada. Nos resultó imposible localizarla en un texto de casi trescientas páginas... [T.])

⁴⁶ La disposición a la neurosis obsesiva.

⁴⁷ *Obras Completas, op. cit.*, t. III, p. 2667. [La traducción del alemán de López-Ballesteros no distingue entre "instintos" y "pulsiones". En efecto, la traducción directa del francés de P. L. Assoun dice así: "El instinto sexual, cuya exteriorización dinámica en la vida psíquica puede denominarse 'Libido', se compone de *pulsiones* parciales..." y no de *instintos* parciales. Esta distinción en la traducción entre *Instinkt* (instinto) y *Trieb* (pulsión) tam-

ciales; Freud tendió a normalizar la evolución por la generalización de la noción de organización. No se trata del paso de una diversidad pura a una organización, sino más bien de la génesis de niveles de organizaciónes.

Podemos sacar de este estudio conclusiones valiosas acerca de la concepción freudiana del instinto. La pulsión parcial planteó el problema de la unidad de la pulsión. Ahora bien, se puede concluir que Freud, contrariamente a Nietzsche, no plantea la diversidad pura de las pulsiones como algo primario. El principio según el cual no hay que multiplicar los instintos en vano, se encuentra en el meollo de la concepción freudiana. Se expresa, por una parte, por el rechazo a postular un instinto por actividad humana; el espacio somático ordenado con arreglo a las necesidades y a los placeres que se injertan en él hace las veces de límite; por otra parte, la idea de organización introduce un principio de unificación que obliga a identificar la diversidad no resorbida como *regresiva*.

INSTINTO Y PSIQUE

Psicología nietzscheana y psicoanálisis freudiano se topan finalmente con el mismo problema: ¿cómo concebir la relación entre instinto y psique? Aquí tenemos un punto de apoyo importante para confrontar las concepciones nietzscheana y freudiana sobre este problema fundamental.

Nietzsche se enfrenta a este problema en cuanto moviliza la idea de instinto. Pero vimos que lo resuelve primero en el sentido organicista. El instinto es efectivamente para Nietzsche un dato múltiple que emana del foco generador que es la naturaleza. Por consiguiente, la *vivencia* del instinto no puede ser más que un *reflejo* de ese dato. La vivencia y la acción humanas no son sino las modalidades según las cuales se fenomenaliza ese instintivo dato primitivo. Esta concepción marcada proviene en parte de la herencia del concepto.⁴⁸

Pero la evolución de la concepción nietzscheana llegará a la conciencia sutil de la importancia del elemento psíquico. Podemos esquematizar, para explicarlo mejor, lo que no fue sino un deslizamiento temático. En un primer tiempo el instinto se concibe como la cosa en sí, análoga en esto a la voluntad de vivir schopenhaueriana: extiende su esfera y su influencia a toda manifestación, natural y humana. La realidad humana no es sino instinto canjeado.

Es cierto que hay lo inauténtico y lo auténtico en la familia de los instintos, pero es una diferencia axiológica inherente a la objetividad "natu-

bien es defendida por Laplanche y Pontalis en su *Vocabulaire de la Psychanalyse*, en donde los términos psicoanalíticos figuran con sus equivalencias en varios idiomas (T.).

⁴⁸ Véase *supra*, pp. 93 y ss., y p. 91, n. 48.

ral". El deslizamiento se efectúa al reflexionar sobre las modalidades de esa separación, y en particular por el surgimiento de una crítica del tiempo presente: el instinto sigue siendo el motor objetivo, pero el problema pasa a ser el del ser-actuado por el instinto: se desplaza, pues, del lado del problema de la *vivencia*, que es el de lo "humano". El surgimiento de esta dimensión del *Menschliches* se caracteriza por una nueva atención prestada a la *motivación*. Ahora bien, en una concepción naturalista pura, no existe el problema de la motivación. El determinante subjetivo no es sino la sombra proyectada de la realidad instintiva: móviles y motivos son adjudicados al hombre por el *impetus* que lo define. En este sentido, Nietzsche definía al principio los instintos como "un pensamiento en imágenes (*Bilderdenken*) que finalmente (*zuletzt*) se transforma en excitación y en motivo".⁴⁹ El surgimiento de un enfoque "psicológico" equivale a insistir en el aspecto terminal, motivacional, del proceso, o sea captarlo en su lógica simbólica. Pero también se comprende que esa autonomía de la psique no sea más que funcional: el núcleo de realidad se sigue localizando en la organicidad del instinto, que el motivo tan sólo manifiesta.

Cuando Freud intenta una definición metapsicológica del concepto de pulsión, tiende, por su parte, a distinguirlo del concepto de excitación. En una primera aproximación, "el instinto (la pulsión)* sería un estímulo para lo psíquico" (*Reiz für das Psychische*).⁵⁰ Más precisamente, la pulsión se presenta como "un representante psíquico de los estímulos procedentes del interior del cuerpo, que arriban al alma".⁵¹

Así, todo ocurre como si el motivo psíquico, síntoma terminal del proceso orgánico en Nietzsche, debiese pasar, en Freud, por una mediación *representativa*.

La definición del instinto construida de este modo por Freud se distingue por la parte reconocida al elemento psíquico. La pulsión *se define por* una realidad psíquica —con relación a otra realidad, de índole somática. Esta relación es de representación. Se la puede expresar diciendo que esa concepción es *mixta*, lo cual se da a entender en la famosa fórmula de Freud, producida justo después de la definición: "El instinto es un concepto límite entre lo anímico y lo somático" (*Abgrenzung des Seelischen von Körperlichen*).⁵² Pero de ello resulta que lo que constituye la pulsión es el

* Según Assoun. [T.]

⁴⁹ Texto que data de 1872, en *Le livre du philosophe*, p. 117.

⁵⁰ *Obras Completas*, op. cit., t. II, p. 2040, en *Los instintos y sus destinos*.

⁵¹ *Ibid.*, t. II, p. 2041.

⁵² *Ibid.*, t. II, p. 2041. [Aquí hay cierta confusión en las citas. Assoun remite en su nota 1 de la p. 130 a las GW, V, 67, referencia que corresponde, por lo que pudimos deducir, y a pesar de las contradicciones antes señaladas, a los *Tres ensayos para una teoría sexual*. Ahora bien, no pudimos encontrar la frase citada por Assoun, pero sí encontramos esta otra: "Instinto (pulsión, según Assoun) es, pues, uno de los conceptos límite entre lo psíquico y lo

elemento psíquico —la pulsión *es* el representante psíquico—, y el elemento somático está presente en el instinto de manera constitutiva pero delegada.

Por consiguiente, la naturaleza de la pulsión freudiana se esclarece por la comprensión de la función de representación en acción: ¿Qué significa precisamente la idea de *representación* de lo somático? De hecho, en cuanto se penetra en esta noción de representación, se advierte su polisemia. Ésta se anuncia en primer lugar por una ambigüedad considerable, que se refiere a las instancias del proceso de representación. En la primera formulación, los términos parecen claros. El representante es psíquico; lo representado es orgánico; la pulsión es la suma o la relación de ambos. Todo sucede como si esa relación problemática pero inteligible se volviera confusa cuando Freud emprende su explicación metapsicológica.

En *Los instintos y sus destinos*, diez años más tarde, nos enteramos que “la pulsión” se nos presenta como un concepto límite entre lo psíquico y lo somático, en la medida en que es “una magnitud de la exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático”.⁵³ Aquí se vuelve a insistir en la idea de límite, pero la pulsión es el representante, cuya función es, por consiguiente, representar las excitaciones somáticas. En tanto que antes era la relación representante/representado, ahora se la reduce a uno de los términos. El matiz es a la vez ínfimo —ya que se sigue diciendo que la pulsión consiste en el representante— y considerable, pues la pulsión ya no es sino el delegado psíquico de la realidad representada, que es de naturaleza orgánica.

Al parecer, esta segunda versión prevaleció sobre la primera en los escritos de Freud, pero sin que haya considerado conveniente distinguirlas. En la monografía sobre Schreber, declara: “Consideramos el instinto como el concepto límite de lo somático frente a lo anímico; vemos en él el representante psíquico de poderes orgánicos.”⁵⁴ Mejor aún: cuando Freud modifica, diez años más tarde, la primera edición de los *Tres ensayos*, esta concepción ha triunfado. En 1938, en el *Compendio del psicoanálisis*, la formulación oficial queda acreditada por última vez: “Representan las exigencias somáticas planteadas a la vida psíquica.”⁵⁵

físico” (*op. cit.*, t. II, p. 1191). En cambio, en la p. 2041 del mismo tomo encontramos la frase que traduce la cita de Freud: “El instinto es un concepto límite entre lo anímico y lo somático” (T.).]

⁵³ *Ibid.*, t. II, p. 2041. [Cabe señalar que el final de la cita de Freud traducida por Assoun difiere notablemente de la traducción de López-Ballesteros. Assoun escribe: “... la exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo corpóreo” (p. 130, n. 2) (T.).]

⁵⁴ *Ibid.*, t. II, p. 1524.

⁵⁵ *Ibid.*, t. III, p. 3381.

Pero, al margen de esta interpretación, Freud acredita otra. Esta vez, la pulsión se asimila al segundo término. Está representada en el psiquismo por dos elementos: representación y afecto.

Esta doble virtualidad interpretativa de la pulsión contiene el indicio de una cuestión esencial, el tipo de correlación psíquica/somática constitutiva de la pulsión.

No es casual que Freud insista siempre en la idea de encrucijada entre los dos registros: ésta es más correcta en su indeterminación. En efecto, las dos concepciones extremas son puestas entre paréntesis por esa idea de concepto límite:

- La concepción organicista de la pulsión, al convertirla en un dato somático, reduciría lo psíquico al rango de superestructura. Dicho de otro modo, la pulsión sería una especie de cosa en sí orgánica, que permanecería en cierto modo indiferente al proceso psíquico que la delegaría en el psiquismo. Su destino psíquico le sería tan extrínseco como puede serlo en apariencia la fenomenalización con respecto a una esencia.

- La concepción psicologista de la pulsión, por el contrario, tendría por efecto reducir la pulsión a un reflejo psíquico, cuando es en realidad ella la que se manifiesta en su efectividad casi orgánica. Tal es, en efecto, el estatuto de la pulsión: es del tipo de ser manifestante-manifestado.

Se comprende que Freud haya fingido no escoger entre los dos escollos. La ambigüedad del concepto se debe a su función: por tanto, no podía ser suprimida. No obstante, se "resuelve" a la vez por el mantenimiento de la ambivalencia enunciada y por una primacía otorgada de hecho al punto de vista psicológico mantenido como *dominante*. El punto de vista orgánico se mantiene como *recesivo*, o sea secundarizado pero no pura y simplemente suprimido.

De esta confrontación resulta el problema de la representatividad de la pulsión, que se encuentra en el centro de la elaboración del análisis pulsional freudiano, en tanto que en Nietzsche no está teorizada como tal.

En efecto, la psicología nietzscheana, basada en una concepción organicista de los instintos, piensa el motivo psíquico como un reflejo. Por esta razón, correlativamente, la psicología no podría plantearse como autónoma con respecto a la teoría de los instintos, aunque acentúa el enfoque por el aspecto subjetivo de la motivación. En Freud, en cambio, la metapsicología también puede plantearse como "mitología"⁵⁶ de las pulsiones, sin comprometer al psicoanálisis como investigación de los efectos de sentidos psíquicos.

⁵⁶ GW, XVI, 22, en *El porqué de la guerra* (1932) (no fue posible encontrar esa palabra, a la que se reduce la cita, [T.]) Véase también la XXXII de las *Nuevas lecciones* (*Obras Completas*, op. cit., t. III, pp. 3146-3163).

Hay aquí una diferencia que remite al estatuto del cuerpo y de la cosa en sí. En Nietzsche, el motivo se presenta como el lenguaje lleno de imágenes del cuerpo: le incumbe al psicólogo la tarea infinita de revelar, por la virtud fugitiva del aforismo, psicológico y moral, las protuberancias del cuerpo instintual que se disimula sin cesar. En Freud hay una lógica asociativa de la representación psíquica que posibilita un saber indirecto pero objetivo de la pulsión.⁵⁷

Por ello, después de haber establecido una homología de los proyectos indicada por la referencia química, tenemos que concluir con una distinción de los objetos y de la forma posicional que los toma en consideración.⁵⁸

⁵⁷ Por eso Nietzsche desemboca en una hermenéutica de la moralidad, en tanto que Freud aspira a una ciencia terapéutica (véase *infra*).

⁵⁸ Ésta es la razón por la que la psicología nietzscheana podrá dar la impresión de anticipar el psicoanálisis y al mismo tiempo diferenciarse de él en cuanto al estatuto de su objeto y de su concepción de la objetividad: recoge valiosos efectos de superficie de los instintos pero no dispone de una teoría de la representatividad.

III. PRINCIPIOS PULSIONALES

LA CONFRONTACIÓN de los principios de las dos concepciones quedaría incompleta sin el estudio de los fundamentos de la *Trieblehre* (doctrina de las pulsiones), en su culminación. En efecto, la teoría de las pulsiones es rematada, tanto en Nietzsche como en Freud, por una concepción de los fundamentos pulsionales.

Ésta se despliega en dos direcciones:

- Por una parte, la pluralidad de las pulsiones particulares remite, en última instancia, a principios pulsionales que dirigen y ordenan la organización y el régimen de toda pulsión. Esas "pulsiones fundamentales" constituyen la piedra de toque de todo el edificio pulsional y revelan su orientación.

- Por otra parte, cada pulsión particular, como moción, se alimenta en un foco que constituye su fuente común. Una teoría de los instintos necesita inevitablemente ese *focus originarius* en el cual se alimentan las mociones. De esto está hecha la materia pulsional.

Éste es el doble criterio determinante que va a permitirnos evaluar las dos concepciones. En efecto, hemos llegado por regresión al nexo en que se esboza la disyunción del nietzscheísmo y del freudismo como respuestas a la pregunta: ¿en qué consiste el ser de la pulsión?

LAS PULSIONES FUNDAMENTALES: HAMBRE Y AUTOCONSERVACIÓN EN FREUD Y EN NIETZSCHE

En la génesis de la teoría freudiana de las pulsiones,¹ hay que otorgar una importancia decisiva al momento en que se formula la exigencia de *pulsiones fundamentales*.

En efecto, con todo rigor, en el momento en que Freud introduce el concepto de pulsión, en 1905, nada requiere especialmente una dualidad. Freud señala en su exposición dos tipos de pulsiones, de nutrición y sexual; centra su investigación esencialmente en la segunda, señalando su relación cuando llega el caso. Pero nada implica aún que el psiquismo esté estructurado exclusivamente, o a lo sumo electivamente, en torno a esos dos tipos determinados de pulsiones. Ese paso decisivo se dará en un segundo tiempo, entre 1905 y 1910. En efecto, es en 1910, en un escrito técnico sobre la histeria, cuando aparece una nueva formulación.²

¹ Partimos esta vez de Freud en el orden de la confrontación en la medida en que, en él, el dualismo pulsional es una exigencia funcional explícita.

² Concepto psicoanalítico de las perturbaciones psicógenas de la visión.

El contexto es revelador: la idea de dualismo pulsional, que se relacionará hasta el final con la *Trieblehre*, es introducida por primera vez a propósito del conflicto psíquico. Es notable que esta teoría pulsional haga su entrada en el discurso freudiano a través de un punto muy particular de psicopatología. Después de haber explicado la interrupción de la visión de origen psíquico por la contradicción entre representaciones reprimidas y el concepto sintético del "Yo", Freud se pregunta a qué hay que atribuir esa contrariedad (*Gegensatz*) que insta a la represión. Aquí es donde interviene la dualidad pulsional. Las pulsiones tratarían de hacerse valer por la animación de las representaciones adaptadas a sus fines propios: por lo tanto, la vida representacional (*Vorstellungslieben*) constituiría el *medium* de las pulsiones. Pero las pulsiones existen esencialmente en el modo de la oposición: "Estos instintos (pulsiones, según Assoun, N. del T.) no se muestran siempre compatibles unos con otros, y sus intereses respectivos entran muchas veces en conflicto. Las antítesis de las representaciones no son sino la expresión de las luchas entre los diversos instintos."³ Por último, en ese conflicto general destaca un conflicto particular, que debe privilegiarse debido a su valor *etiológico*: "Muy importante para nuestra tentativa de explicación es la innegable oposición entre los instintos puestos al servicio de la sexualidad y de la consecución del placer sexual y aquellos otros cuyo fin es la conservación del individuo (*Selbsterhaltung*) o instintos del yo (*Ichtrieben*)."⁴

Freud traduce inmediatamente en *principios* esta oposición, invocando la autoridad de Schiller: "Siguiendo las palabras del poeta, podemos clasificar como 'hambre' o como 'amor' (*Hunger oder Liebe*) todos los instintos orgánicos que actúan en nuestra alma." La represión patógena proviene, pues, de la contradicción intolerable entre los intereses pulsionales del Yo y las pretensiones de las pulsiones sexuales.

Este texto constituye un viraje decisivo en la concepción freudiana de la pulsión en la medida en que las pulsiones comienzan a ser hipostasias en principios duales en torno a los cuales se estructura el conjunto de la vida psíquica. No es casual que en ese momento la referencia poética surja irresistiblemente en la pluma de Freud. Pero, en cambio, cabe señalar la modestia de esta introducción. Lo que induce a privilegiar esos dos tipos de pulsiones es el papel *etiológico* que desempeñan y para el cual deben ser privilegiadas. A este respecto, resulta significativo que Freud no dedique al primer dualismo pulsional ninguna exposición especial y autónoma: parece encontrarlo en su camino, como hipótesis *etiológica*, a partir de una "inducción" acerca de un problema muy preciso del material psicopatológico. Así, el dualismo se introduce, y luego se impone en

³ *Obras Completas de S. Freud, op. cit.*, t. II, pp. 1632-1633.

⁴ *Ibid.* t. II, p. 1633.

la *Trieblehre* freudiana, como un acontecimiento tan revolucionario como discreto.

No obstante, para dar satisfacción a un requisito técnico, Freud recurre a una distinción que, no fortuitamente, es de origen schilleriano.⁵ Como si la acepción romántica del concepto de *Trieb*, eficazmente neutralizada por Freud a nivel de las opciones pulsionales por una teorización científica,⁶ se impusiera a nivel global de la *Trieblehre* para expresar su aspecto mitológico.

Además, contrariamente a la representación pansexualista, cabe señalar que el Amor se define diferencialmente con respecto al principio antonínico, el Hambre o autoconservación. Éste es incluso el principio pulsional primario, en la medida en que el Amor no se satisface originariamente más que por apuntalamiento (*Anlehnung*) sobre las pulsiones de autoconservación. Si resulta cierto que "las pulsiones sexuales encuentran sus primeros objetos en apuntalamiento sobre los valores reconocidos por las pulsiones del Yo", entonces por éstas debe comenzar el examen del dualismo pulsional.

Resulta revelador, para llevar a cabo la confrontación de las *Trieblehren* nietzscheanas, interrogarse acerca del estatuto en Nietzsche de las pulsiones que, en el primer dualismo pulsional, desempeñan la función de pulsiones fundamentales en Freud. Y, en primer lugar:

¿Qué sucede con la pulsión de autoconservación o de hambre que, como se vio, indica el eje del dualismo?⁷ Existe efectivamente, desde el principio, en la panoplia instintual del hombre. Pero a partir de *Humano, demasiado humano*, ocupa un lugar central. Se presenta como el primer motor del hacer humano, como otro nombre del "instinto egoísta" o del "amor propio" tomado en el sentido fuerte. Todas las acciones humanas, más allá de su división en "buenas" o "malas", están sometidas a la jurisdicción de ese principio que consiste en la "aspiración al placer" y en la "fuga del displacer del individuo".⁸ Nietzsche llega incluso a decir que "hacer el mal, no por instinto de conservación, sino por represalias (*Vergeltung*), es la consecuencia de un juicio falso y por ende igualmente inócente". Es el poder en estado de naturaleza, que hereda el propio Estado, o el principio del interés bien comprendido.

Pero asistimos a una evolución clara y espectacular del estatuto de ese instinto de autoconservación en Nietzsche. Ésta se consuma con *La gaya*

⁵ Cf. la fórmula de Schiller, en el poema sobre *Los sabios (die Weltweisen)*: "En espera de que la filosofía sostenga el edificio del mundo, la naturaleza mantiene sus mecanismos por el hambre y por el amor".

⁶ Véase *supra*, p. 102.

⁷ Acerca del problema de la sexualidad, véase la confrontación *infra*, libro II., cap. I, p. 139, n. 1.

⁸ Véase el capítulo II.

ciencia, en que uno de los aforismos declara: "Querer conservarse a sí mismo es la expresión de una situación de desamparo (*Nottlage*), una restricción del instinto vital fundamental propiamente dicho (*Einschränkung des eigentlichen Lebensgrundtriebes*) que tiende a la extensión del poder (*Machterweiterung*) y, en esta voluntad, pone bastante a menudo en tela de juicio la autoconservación y el sacrificio."⁹ Así, lo que era el instinto fundamental se vuelve una reducción del instinto fundamental, en adelante localizado en la extensión de poder.

La evolución es tan clara que Nietzsche llega incluso a diagnosticar en los teóricos del instinto de autoconservación una deficiencia del instinto: "Se puede considerar como sintomático que ciertos filósofos, como por ejemplo el tuberculoso Spinoza, hayan visto, hayan tenido que ver precisamente en un supuesto instinto de conservación el principio decisivo, y esto se debe justamente a que eran hombres enfermos."¹⁰ Registremos como algo valioso para nuestro propósito esta advertencia dirigida a toda teoría pasada y futura de la autoconservación, ¡ya que concierne al propio Freud!

Pero como tras esta teoría se disimula la garantía científica proporcionada por el darwinismo, Nietzsche emprende al mismo tiempo una impugnación del principio darwiniano. Darwin se presenta, en efecto, como el padre moderno de los partidarios de la autoconservación, como elemento "decisivo" de la naturaleza viviente y humana. Llega incluso a hacer del darwinismo el eco de la situación de desamparo material de los sabios ingleses que habrían proyectado en él su visión de la vida. Contra esta concepción, Nietzsche formula otra concepción de la vida: "Lo que reina en la naturaleza no es la miseria, sino la profusión (*Überfluss*), la prodigalidad, e incluso hasta la locura. La lucha por la vida no es sino una excepción, una restricción momentánea de la voluntad de vivir; los grandes y pequeños combates aspiran por doquier a la preponderancia, a la extensión, al poder, como la voluntad de poder, que es precisamente la voluntad de la vida."¹¹

Desde el principio esta concepción está inscrita en el desciframiento del instinto en Nietzsche: la intuición dionisiana es la de la profusión y de la exuberancia —por ello toda limitación del instinto es empobrecimiento. Pero durante mucho tiempo esta concepción tropical del instinto se avino a una primacía del instinto de conservación. Nietzsche advierte la contradicción en un momento decisivo: la crítica de la primacía del instinto de conservación es lógica y cronológicamente contemporánea de la introducción de la voluntad de poder: la exige a la vez que traduce su necesidad.

⁹ Libro V, párr. 349, SW, V, 247.

¹⁰ SW, V, 247-248.

¹¹ SW, V, 248.

Así, hasta el final, Nietzsche no perderá una oportunidad de denegarle al instinto de conservación sus pretensiones a la supremacía, estableciendo de ese modo la exigencia de un principio diferente, que resultará cada vez más claramente no ser otro que la *Wille zur Macht*.

En *Más allá del bien y del mal*, se emite la advertencia más clara: "Los fisiólogos deberían reflexionar antes de afirmar el instinto de autoconservación como un instinto cardinal (*hardinalen Trieb*) del ser orgánico."¹² Esto significa que hay una fuerza que actúa *antes* que él: "Ante todo, algo vivo quiere *dar rienda suelta* (*auslassen*) a su fuerza." Esto equivale a postular la originalidad de la voluntad de poder: "La vida misma es la voluntad de poder: la autoconservación no es sino una de sus consecuencias indirectas y una de las más frecuentes."

No se trata, pues, de negar la importancia del instinto de conservación en la economía de lo viviente, pero al mismo tiempo hay que evitar tomar el efecto, aunque fuese el más frecuente y el más manifiesto, por la causa o principio primero: se trata de la interpretación de la vida misma. Nietzsche incluso descalifica la autoconservación en nombre del "principio de economía de los principios": ¡es inútil cargar con un principio teleológico superfluo! Una vez más, Spinoza es acusado, ya que la generalización del principio se debería a su inconsecuencia, él, sin embargo, que era el enemigo de las causas finales. De hecho, esta reducción de los principios prepara el golpe de Estado de la Voluntad de poder que concentrará paulatinamente todos los poderes. Con este fin, Nietzsche dispone a ese peligroso rival que es el instinto de conservación del individuo. Éste es el sentido de la declaración de Zaratustra: "Amo a quienes no quieren conservarse."¹³

Un aforismo del *Ocaso de los ídolos* eruncia un "anti-Darwin": "En lo que se refiere a la famosa 'lucha por la vida', me parece, hasta nuevo aviso, haber sido más bien afirmada que demostrada. Ésta tiene lugar, pero como excepción; el aspecto general de la vida no es la indigencia, el hambre, sino más bien la riqueza, la opulencia, la absurda prodigalidad misma —allí donde hay lucha, se lucha por el *poder*."¹⁴ Una frase resume el sentido de la intervención de Nietzsche: "No hay que confundir a Malthus con la naturaleza."

Un breve fragmento contemporáneo de *La voluntad de poder* lo reafirma con concisión: "La 'lucha por la vida' designa una situación excepcional. La regla es más bien la lucha por el *poder*, por 'lo más', y 'lo mejor' y 'lo más rápido' y 'lo más frecuente'."¹⁵ La relativización del principio

¹² "Streifzüge eines Unzeitgemässen", párr. 14, SW, VIII, 139.

¹³ Libro III, *Acercas de las viejas y de las nuevas tablas*, párr. 6, SW, VI, 221.

¹⁴ SW, VIII, 139 ("Lo que les falta a los alemanes", párr. 14).

¹⁵ SW, XI, 109 ("Conocimiento. Naturaleza. Hombre", párr. 191).

de autoconservación radica, pues, en la oposición al *Kampf ums Dasein* darwiniano del *Kampf um Macht* nietzscheano. Ésta es la verdadera conclusión de este problema.

Ahora bien, la postura nietzscheana con respecto a la pulsión de Hambre (*Hunger*) sigue significativamente las mismas fluctuaciones.

El apetito es la modalidad privilegiada con la cual se efectúa el desdramatamiento del instinto. Como se ve todavía en *Aurora*, hay "leyes de nutrición" de los instintos: éstos se afirman por sus "necesidades nutritivas" a las cuales las experiencias brindan "alimentos".¹⁶ Así, no sólo el hambre es una actividad instintiva fundamental, sino que la identificación de la voluntad instintual se realiza de ese modo. El instinto se afirma al reclamar su alimento que es su modo adecuado de satisfacción.

Pero con la evolución del pensamiento de Nietzsche, este esquema nutritivo, sin desaparecer, se vuelve relativo. *La voluntad de poder* efectúa una puntualización rica en significación desde nuestro punto de vista. "No es posible, declara Nietzsche, considerar el hambre como primer móvil, como tampoco la autoconservación."¹⁷

El primer argumento es que la actividad originaria del protoplasma no puede derivar de una voluntad de autoconservación "pues absorbe localmente más de lo que su conservación exigiría". Lejos de conservarse originariamente, se destruye: en el origen, hay más bien un "querer-no-conservarse".¹⁸ El error sería juzgar según el hambre, que concierne a los organismos complejos. El hambre es, pues, la "expresión de una forma de instinto especializado y tardío, una expresión de la división del trabajo de un instinto más elevado". Por lo tanto, el hambre no es originaria: debe "concebirse como la consecuencia de una subalimentación", o sea como la consecuencia de "una voluntad de poder que ya no es dominadora".¹⁹

Dicho de otro modo: "No se trata en absoluto de la reparación de una pérdida, no es sino más tarde, a consecuencia de la división del trabajo, después de que la voluntad de poder aprendió a alcanzar por otros caminos su satisfacción, cuando la necesidad de dominación (*Aneignungsbedürfnis*) del organismo se reduce al hambre, a la necesidad de reemplazo de lo que se perdió". La tendencia a alimentarse compensando una carencia, otra cara de la autoconservación, no podría definir la vida que es ante todo afirmación de poder. Así, no es primero tratando de conservarse sustentándose como el organismo exterioriza su ser-viviente: en esta fase, la vida ya tiene una prehistoria: ahora bien, lo que ya ocurrió *antes* no es sino la afirmación del poder.²⁰

¹⁶ SW, XI, 437 (párr. 652).

¹⁷ Libro III, párr. 652, SW, IX, 437.

¹⁸ Párr. 651, SW, IX, 436-437.

¹⁹ Párr. 652, SW, IX, 437.

²⁰ Hay que establecer un paralelo entre esta teoría del Hambre y la extraña preocupa-

VIDA Y MUERTE EN FREUD Y EN NIETZSCHE

Pero, como se sabe, el dualismo pulsional se modificó en Freud a partir de 1920. Ya en 1914, el descubrimiento del narcisismo y de sus consecuencias había virtualmente socavado el principio de oposición entre pulsiones sexuales y pulsiones del Yo, presentando la fórmula de una carga sexual sobre el propio Yo: el autoerotismo perturba fundamentalmente el criterio de distinción.

Por consiguiente, el principio de autoconservación pierde su función *princeps*. Es abarcado por el nuevo dualismo de las pulsiones de vida y las pulsiones de muerte que se impone a partir de *Más allá del principio del placer*. Por lo demás, su estatuto no deja de ser problemático. Freud empieza por presentarlo como un rodeo hacia la muerte. Autoconservarse no querría decir más que "morir a su manera".²¹ Finalmente, relaciona las pulsiones del Yo con las pulsiones de vida.

Así Freud, en el segundo dualismo, relativiza la idea de autoconservación como el Nietzsche de la etapa final. Pero su divergencia se restaurará en este segundo nivel. En efecto, se trata ahora de saber qué es lo que uno y otro entienden por Vida y Muerte.

Los términos indican claramente que hemos llegado regresivamente cerca del término de nuestra confrontación del concepto de instinto, pues el instinto se concibe como presión vital y la pregunta final ontológica de una teoría del instinto se refiere al fondo en el cual se alimenta, o sea: ¿qué entender por Vida y Muerte?

Para comprenderlo, hay que partir de la famosa representación freudiana de la bola protoplásmica asediada por el aflujo de los estímulos externos, cuya resistencia aumentaría paulatinamente hasta ampliar el intervalo entre dos estados de muerte. Así, la vida no es sino lo que posibilita el aplazamiento del regreso al estado inorgánico. Esta caracterización expletiva y restrictiva del proceso vital no tiene por qué sorprendernos si

ción por las cuestiones culinarias que se expresa en Nietzsche en los últimos meses de su vida lúcida: cf. en particular las consideraciones de *Ecce homo* sobre el arte de bien comer ("Por qué soy tan astuto", párr. I, SW, VIII, 314-318): "Otra cuestión me interesa mucho más (que la cuestión religiosa) y la salvación de la humanidad depende mucho más de ella que de una curiosidad cualquiera para teólogos, es la cuestión de la *nutrición*. Se la puede formular así... ¿Cómo debes alimentarte, tú, para alcanzar tu máximo de fuerza, de virtud...?" Hildebrandt vio en esta preocupación un síntoma patológico (véase la discusión de Podach, pp. 37-39). Señalemos un hecho confirmado por los informes de Basilea y de Jena: el apetito bulímico de Nietzsche durante los primeros meses de su enfermedad, que "pide continuamente de comer" (p. 119). "Come con excelente apetito" (p. 122). "el enfermo come a menudo muy rápidamente" (p. 140). Esta forma de exaltación, maníaca puede relacionarse con el problema de la reflexión sobre nutrición y poder en Nietzsche, revelando sus formas recesivas.

²¹ *Obras Completas de S. Freud, op. cit.*, t. III, p. 2526.

la relacionamos con el esquema energético del que partió Freud desde 1896 (véase *supra*). Conforme al esquema entrópico, la vida se presenta como una tendencia a la pérdida superada.

Formulada en términos positivos, la vida consiste para Freud en "aproximar y mantener reunidas las partes de la sustancia animada".²² Por tanto, la autoconservación es un aspecto de esa tendencia general, al lado de las pulsiones sexuales. Hambre y Amor se encuentran reunidos en la familia de las pulsiones de vida. Cuando tiende a confundir las pulsiones de vida con su prototipo mitológico, Eros, Freud acentúa su aspecto activo: el Eros "persigue el fin de establecer y conservar unidades cada vez mayores, es decir, a la unión (*Bindung*)".²³ Pero el error sería concebir ese trabajo de unión como creador. Al principio, Freud oponía la energía libre o móvil, que fluye hacia la descarga lo más inmediatamente posible y la energía ligada (*gebundene Energie*) cuyo movimiento hacia la descarga está obstaculizado. Esto implica que el proceso de descarga es efectivamente primario y que el "nexo" es tan sólo derivado.

Correlativamente, la unión vital no es una actividad demiúrgica de orden o de armonía: es un retraso eficaz y provisional de la energía libre. No hay, pues, ningún vitalismo triunfante: vivir no es para Freud sino contenerse de morir. Toda unión vital no es sino desunión (*Entbindung*) inhibida. La "intención principal de Eros" es efectivamente "unir y enlazar", pero esto se asemeja mucho a una labor de Penélope: se pasa el tiempo en zurcir un tejido que se deshilacha sin cesar bajo el efecto de la pulsión de muerte. Intención continuamente contrariada por el fin de la "otra pulsión" que "busca la disolución de las conexiones, destruyendo así las cosas".

Pero, si bien ahora resulta claro que la vida se define por la muerte, hay que evitar representar a Tanatos como un principio demoníaco e investirlo del poder positivo que se le debió negar a la Vida. Se trata de una especie de pendiente natural que no se opone a la Vida, a pesar de las fórmulas mitológicas que dramatizan su conflicto, sino que la desmiente permanentemente, por los fenómenos de agresividad y de repetición.

En este sentido, Freud puede afirmar finalmente que toda pulsión es como tal pulsión de muerte. Hasta tal punto que "el principio del placer parece hallarse al servicio de los instintos de muerte",²⁴ representando al mismo tiempo la exigencia de la libido. Esta conclusión, cuya paradoja se aclara por el origen energético, hace consistir el ser final de la pulsión en la pulsión de muerte, y vincula el destino de la libido al de la muerte.

²² *Ibid.*, t. III, p. 2539, n. 1513.

²³ *Compendio del psicoanálisis, ibid.*, t. III, p. 3382.

²⁴ *Ibid.*, t. III, p. 2541.

¿En qué consiste la vida para Nietzsche?

Resulta revelador que, de entrada, la vida se opone al saber: una vida regentada por el saber, como lo dice la segunda *Intempestiva*, "es mucho menos 'vida' ".²⁵ Así, pues, la vida se descifra en seguida en términos de intensidad, lo cual implica que se valoricen algunas de sus formas, como manifestaciones de "la verdadera vida", aquella que es "más vida", lo cual implica que la vida es un "más" que conviene preservar de toda aminoración.

Por otra parte, la vida está vinculada a la ilusión. La vida no es sino lo que "quiere la ilusión" (*Täuschung*).²⁶ Esas dos características se combinan en la representación de un proceso vital en zigzag: "La vida consiste en momentos particulares de la mayor importancia y de numerosos intervalos."²⁷ En otras palabras: "Las épocas de la vida son esos breves periodos de latencia (*Stillstandes*) entre una elevación y una caída (*Aufsteigen und Absteigen*)."²⁸

Por otra parte, la intuición nietzscheana de la vida es la de una insondable profusión. Por una parte, en efecto, la vida se plantea como lo impenetrable (*Unergründliche*);²⁹ por otra parte, el "aspecto global (*Gesamt-aspekt*) de la vida no es el estado de necesidad (*Notlage*), sino la riqueza".³⁰ De ahí la referencia al *Lebensgefühl*: "Lo pobre en vida la debilita, lo rico en vida la enriquece."³¹ Se trata de una verdadera axio-ontología, pues "nuestro grado de sentimiento vital nos da la medida del 'ser' ".³² O también: "Ser" como generalización del concepto "vida".³³ En último término, la noción de ser no es sino la metaforización de la vida: la vida no es más que el ser sin comillas.

Si se trata de definirla, se verá que lo que llamamos "vida" es "una pluralidad de fuerzas, unidas por un proceso de alimentación común".³⁴ O también: la "vida debe definirse como una forma duradera de procesos de establecimientos de fuerzas". De hecho, la Voluntad de poder desembocará en una "nueva fijación del concepto de 'vida' ".³⁵

A partir de ese momento, el concepto de vida pierde su autonomía en Nietzsche, en este doble sentido que todo lo que contiene la vida es asu-

²⁵ SW, II, 156 (párr. 7).

²⁶ SW, III, 4.

²⁷ SW, III, 329.

²⁸ SW, III, 266.

²⁹ SW, VI, 116, en *Así hablaba Zaratustra*.

³⁰ SW, VIII, 139, en *El ocaso de los ídolos*.

³¹ SW, IX, 37, en *La voluntad de poder*.

³² SW, IX, 339.

³³ SW, IX, 396.

³⁴ SW, IX, 433.

³⁵ SW, IX, 419.

mido por la Voluntad de poder y que la Voluntad de poder sirve para definir un verdadero "más allá de la vida".

"Por dondequiera que encontré algo viviente, sostiene Nietzsche, encontré la voluntad de poder."³⁶ Es algo más que una coincidencia: "La vida misma es voluntad de poder."³⁷ O también, la vida no es sino "vida como voluntad de poder"³⁸ Lo cual puede escribirse de distintas formas, o sea: "La vida es específicamente una voluntad de acumulación de la fuerza."³⁹ O bien: "la vida es sólo un caso particular de la voluntad de poder".⁴⁰ O aún: "La vida es la expresión de las formas de crecimiento del poder."⁴¹

Pero por otra parte, por un vuelco final, la voluntad de poder define una superación que vuelve necesario el más allá de la vida como tal. Sólo que la *Wille zur Macht*, en esa superación misma, no es sino la vida en su movimiento necesario, en la medida en que tiende a superarse a sí misma: inmanencia radical.

De este modo se vuelve visible la heterogeneidad de las concepciones de la vida que prevalecen en Nietzsche y en Freud. Una es profusión e infinitud, la otra capacidad de unión limitadora; una es poder, la otra necesidad; una es valorizadora, la otra funcional. ¡Hasta tal punto que Nietzsche podría diagnosticar en la concepción freudiana de la vida síntomas de reactividad y de debilidad!

Esto puede confirmarse por un examen de la concepción de la muerte en Nietzsche.

Lo primero que llama la atención en la manera en que Nietzsche aborda la muerte, es su rechazo a plantearla como *problema*: se presenta como un dato natural transformable en acción por el suicidio, definido al principio como un recurso legítimo, pues la muerte voluntaria se aprehende, siguiendo la inspiración schopenhaueriana, como un verdadero acto vital.⁴² Así, la muerte se presenta de entrada inserta en el registro ético, incluso casuístico. Fuera de este punto de vista, la muerte se valoriza como *reverso* dionisiaco de la vida, la extrema existencia linda con la muerte, sin que ésta intervenga como principio específico.

De hecho, Nietzsche no concibe la muerte más que como "decrecimiento de las fuerzas" en el sentido fisiológico. Con *Zaratustra* aparecerá la temática polémica en contra de los "predicadores de la muerte",⁴³ que

³⁶ SW, VI, 124.

³⁷ SW, VII, 20 y 200; IX, 46 y 184; XI, 307.

³⁸ SW, IX, 432.

³⁹ SW, IX, 467.

⁴⁰ SW, IX, 468.

⁴¹ SW, IX, 476.

⁴² Véase en especial *Humano, demasiado humano*, II, 80; "El viajero y su sombra", párr. 185.

⁴³ SW, VI, 46.

predican la "renuncia a la vida", "tísicos del alma" que "apenas nacidos aprenden a morir".⁴⁴ Zaratustra opone a esa muerte envenenadora de la vida la "muerte libre", "realización", "acicate" y "promesa" para los vivos,⁴⁵ la "muerte rápida".

Por último, la muerte, relacionada con el registro de la Voluntad de poder, se vuelve el revelador de una económica orgánica, sabiendo que el deterioro y la inutilización parciales de los órganos pueden ser considerados como el "indicio de un incremento de fuerza y de un encaminamiento hacia la perfección": La muerte se relaciona, pues, con las "condiciones de una verdadera progresión: ésta se presenta siempre en forma de voluntad y de dirección hacia el *mayor poder*".⁴⁶

Tal es, pues, la triple figura de la muerte en Nietzsche: acontecimiento natural, lo que está en juego en la evaluación ascética, condición del progreso de la *Wille zur Macht*. A este respecto, la idea de una pulsión de muerte es ajena a su concepción misma de la vida, por dos consideraciones precisas: por una parte, transformar la muerte en principio positivo sería el síntoma de una concepción ascética de la vida, por otra parte, la muerte está efectivamente presente de manera íntima en la vida, pero tan sólo sirve para medir la calidad de la vida: la idea nietzscheana del *progræssus zur grösserer Macht* se opone, pues, a la virtualidad crónica de recesividad que representa la pulsión de muerte freudiana.

LIBIDO Y VOLUNTAD DE PODER

Si ahora trasladamos la confrontación del contenido de la *Trieblehre* a su forma, observaremos una nueva divergencia significativa: Freud siempre se empeñó en una representación *dualista*, indispensable para su teoría del *conflicto*, explicable por un divorcio entre los dos tipos de pulsiones. Fuera de una breve tentación durante la fase de transición entre los dos dualismos,⁴⁷ Freud desconfió de todo monismo. La síntesis nietzscheana se encamina, por el contrario, hacia un monismo. En él, el conflicto no es el motor fundamental de la dinámica pulsional, y la Voluntad de poder será la que brindará el principio global y discriminativo de las pulsiones. Por ello no hay contradicción entre los principios pulsionales como en Freud, sino contrariedad entre la *afirmación* de la Voluntad de poder y su *negación*, como voluntad de la nada.

⁴⁴ SW, VI, 47.

⁴⁵ SW, VI, 77.

⁴⁶ *La genealogía de la moral*, segunda disertación, párr. 12, SW, VII, 310.

⁴⁷ Bajo la influencia de Jung. Véase *Psicoanálisis y teoría de la libido*, GW, XIII, pp. 230-231.

Sin embargo, si nos preguntamos a qué principio incumbe el papel unificador de la dinámica en Nietzsche y en Freud, vemos surgir una notable homología funcional entre la Voluntad de poder y la libido.

Gracias a la intervención de este principio, la inflación de los instintos se vincula en la dinámica nietzscheana a un principio unificador, y todo instinto se vuelve en último análisis el lenguaje particular de la *Wille zur Macht*. Paralelamente, en Freud, toda moción pulsional equivale a consumir libido.

Finalmente, resulta que *libido* y *voluntad de poder* desempeñan un papel homólogo respectivamente en Freud y en Nietzsche. Para comprender el sentido determinante de esta homología, conviene primero mostrarla a través de los enunciados esenciales que introducen los conceptos.

En primer lugar, la libido se presenta como un concepto económico: afirmando su carácter cuantitativo, Freud la convierte incluso en el eje de la economía psíquica. Esto podemos verlo en el pasaje de los *Tres ensayos* en que justifica la introducción de la noción: "Hemos fijado el concepto de la libido como una fuerza cuantitativamente variable (*quantitativveränderlichen Kraft*), que nos permite medir (*messen*) los procesos y las transformaciones (*Vorgänge und Umsetzungen*) de la excitación sexual."⁴⁸ La definición ulterior confirma que este aspecto cuantitativo es central: "Libido es un término perteneciente a la teoría de la afectividad. Designamos con él la energía —considerada como magnitud cuantitativa (*quantitative Grösse*), aunque por ahora no mensurable (y no 'censurable', como aparece en el texto de López-Ballesteros [T.]—, de los instintos relacionados con todo aquello susceptible de ser comprendido bajo el concepto de amor."⁴⁹

Sin embargo, Freud procura distinguir un aspecto cualitativo: "Separamos esta libido, por su origen particular, de la energía en que deben basarse los procesos anímicos y, por tanto, le atribuimos también un carácter cualitativo".⁵⁰ La especificación sexual es lo que obliga a establecer "la distinción entre energías psíquicas libidinosas y otras de carácter distinto".

Este doble carácter confiere a la libido su función etiológica: su "producción, aumento, disminución, distribución y desplazamiento deben ofrecernos las posibilidades de explicación de los fenómenos psicosexuales observados".⁵¹ Por tanto, sus transformaciones son el medio de dar cuenta de toda la fenomenalidad psíquica: "La misión de una teoría de las perturbaciones neuróticas y psicóticas, fundada en el concepto de la

⁴⁸ En un pasaje añadido en 1915, *Obras Completas*, op. cit., t. II, p. 1221.

⁴⁹ *Psicología de las masas y análisis del Yo*, ibid., t. III, pp. 2576-2577.

⁵⁰ Ibid., t. II, p. 1221.

⁵¹ Ibid., t. II, p. 1222.

libido, debe ser expresar todos los fenómenos y procesos vistos en los términos de la economía de la misma (*in den Terminis der Libidoökonomie*).⁵²

El registro libidinal brinda, pues, su lenguaje a la explicación psicoanalítica: todo enunciado relativo a la fenomenalidad psíquica debería poder reducirse a él y traducirse en él. Ese poder etiológico funda el valor sintético de la explicación por la libido, como aquello con lo cual, en último análisis, todo fenómeno debería poder relacionarse —lo cual le da su apariencia de principio y su paradójica indeterminación en cuanto a la definición, como siendo aquello por lo cual todo se define, incluyendo la *pulsión*, de la que es la materia prima energética, tela de la cual son cortadas las pulsiones mismas, elementos básicos. También es lo que funda la necesidad de pasar por “el camino de la especulación” para proseguir una teoría de la libido.

Volvámonos ahora hacia el texto de *Más allá del bien y del mal*, en que Nietzsche evoca la Voluntad de Poder. Allí se afirma solemnemente ese carácter abarcador del principio, basado en un mismo carácter cuantitativo: la *Wille zur Macht* se designa, en efecto, como el término que permite “determinar sin equívoco (unívocamente, *eindeutig*) toda fuerza actuante” (*alle wirkende Kraft*).⁵³ En otras palabras, es el otro nombre de la *energía*, pero especificada y calificada: aquello en lo que todo fenómeno humano está tallado. Aquello cuyas transformaciones, distribuciones y desplazamientos (para parafrasear las fórmulas freudianas relativas a la libido) pueden hacer las veces de explicación global, a la vez sintética y variada: aquello que alimenta los diagnósticos del psicólogo nietzscheano.

Pero, asimismo, se comprende por qué se impone aquí también la especulación. Ese principio es, a semejanza de la libido freudiana, a la vez un dato postulado y un ideal regulador. Resulta revelador que, en ese texto programático, Nietzsche haga de ello una exigencia condicional, una necesidad por promover:

Suponiendo que pudiéramos conducir todas las funciones orgánicas hasta esa voluntad de poder, toda nuestra vida instintiva (*gesamtes triebleben*) como un desarrollo y una ramificación (*Augestaltung und Verzweigung*) de una forma fundamental del deseo —es decir, de la voluntad de poder, conforme a mi proposición; suponiendo que podamos llevar todas las funciones orgánicas hasta esa voluntad de poder y encontrar también en ella la solución del problema de la procreación y de la nutrición —es un problema— habríamos probado por esta misma vía el derecho a determinar toda fuerza actuante unívocamente: Voluntad de Poder.

Ésa es precisamente la misión que se asigna la gran síntesis inacabada de Nietzsche: se ordena en torno a esta exigencia formulada en este párrafo 36 de *Más allá del bien y del mal*.

⁵² *Ibid.*

⁵³ SW, VII, 48.

Así, la confrontación de esos textos fundadores permite hablar de homología funcional de los dos conceptos que funcionan, en cada economía conceptual, *en el mismo nivel*. La libido en Freud, la Voluntad de Poder en Nietzsche son investidas de la función *princeps*: exhibir un principio explicativo energético y calificado a la vez que permite subsumir el conjunto de la fenomenalidad antropológica.

Pero esto sitúa por ende la divergencia final de principio de las dos doctrinas pulsionales, en la medida en que se trata de dos principios heterogéneos: principio de dominación por una parte, de placer por la otra. El estudio siguiente especificará temáticamente esta divergencia. Señalemos, sin embargo, el efecto *ético* principal de esta divergencia.

Al igual que la libido, la Voluntad de Poder vale como principio interpretativo: en lo sucesivo, todo se relaciona con la *libido dominandi*: "Los movimientos son síntomas, los pensamientos también son síntomas: tras unos y otros podemos captar deseos, y el deseo fundamental es la voluntad de dominar."⁵⁴ Dicho en otras palabras —hipótesis casi fisiológica—: "Lo que está mejor *desarrollado* en el hombre, es la voluntad de poder."⁵⁵ Ésta se concibe como lo que da su unidad a los deseos. Nietzsche la define incluso como el "más fuerte de todos los instintos", como "el que ha dirigido hasta ahora toda evolución orgánica". De ella emana todo sentido: "Toda significación es voluntad de poder." Pero si la voluntad de poder es el intérprete supremo, esto es en la medida en que "el proceso orgánico presupone una *actividad interpretativa continua*".⁵⁶

Por tanto, podemos ver en qué se convierte nuestra unidad inicial, el instinto, en cuanto la Voluntad de Poder se vuelve el hecho-principio primordial. Nietzsche da de ella una última definición: "Los instintos son *órganos superiores*, en el sentido que le doy a esas palabras: acciones, sentimientos y estados de sensación entrelazados unos con otros que se organizan, se alimentan",⁵⁷ como otras tantas metamorfosis significantes de la *Wille zur Macht*, "expresiones y metáforas de una misma voluntad inherente a todos los fenómenos: la voluntad de poder". Los instintos son, pues, esos "juicios basados en experiencias anteriores", "sensaciones de fuerza o de debilidad".⁵⁸

Esto tiene por consecuencia recusar definitivamente el teleologismo de la noción, aún virtual en el utilitarismo de la concepción anterior. Así, Nietzsche acaba por afirmar que "los instintos no pueden colocarse desde el punto de vista de la utilidad". Lejos de ser ecónomo y previsio, "al

⁵⁴ SW, XI, 95 ("Conocimiento. Naturaleza. Hombre", párr. 246).

⁵⁵ SW, XI, 244.

⁵⁶ SW, IX, 433.

⁵⁷ SW, XI, 116.

⁵⁸ *La volonté de puissance*, trad. fr., I, p. 318 (párr. 393).

actuar, sacrifica fuerza y otros instintos". De este modo, se perfecciona el mecanismo de la concepción nietzscheana, que hace las veces de antídoto de la carga romántica inicial.

Algo notable es que el advenimiento de la Voluntad de Poder afecta la concepción hedonista y el estatuto de la *felicidad*. En tanto que las primeras formulaciones atribuían la felicidad a la percepción de lo intemporal,⁵⁹ a la razón⁶⁰ o a la "rapidez del sentir y del pensar", se la relaciona en adelante con el poder. A la pregunta: "¿Qué es la felicidad?", el *Anti-cristo* responde: "El sentimiento del hecho de que el poder aumenta, que una resistencia ha sido vencida."⁶¹ Dicho de otro modo: "La felicidad es una apariencia auxiliar (*Begleiterscheinung*) para la liberación de su fuerza."⁶² Así, la "felicidad" no es sino la sombra proyectada del poder, como crecimiento de poder o descarga de la fuerza, que es lo que Nietzsche designa como "una organización feliz".

Por ello, las últimas formulaciones de Nietzsche relativizan la felicidad y sus panegíricos. Nietzsche diagnostica en el discurso sobre la "felicidad suprema" la aspiración al *sueño* de los seres cansados y dolientes.⁶³ Niega la universalidad de la tendencia eudemónica (*Streben nach Glück*) invirtiendo la fórmula eudemonista: "El hombre no quiere la 'felicidad'⁶⁴ -no es ése su verdadero deseo." Lo cual significa: "La felicidad no es el fin: es la sensación de poder" (*Machtgefühl*).⁶⁵ Consecuencia: "Libertad significa que los instintos viriles, los instintos jubilosos de guerra y de victoria predominan sobre otros instintos, por ejemplo sobre los de 'felicidad' "⁶⁶ -palabra que, en adelante, debe llevar comillas.

Esto equivale a decir que el Superhombre, al superar la Vida, supera su propia voluntad de felicidad. Lo cual significa que la Voluntad de Poder nietzscheana es un verdadero *más allá del principio de felicidad*. En el eco invertido de esas dos fórmulas se mide el sentido final de la divergencia de las teorías del instinto.

⁵⁹ SW, II, 102.

⁶⁰ SW, II, 595.

⁶¹ SW, VIII, 192.

⁶² SW, VIII, 288.

⁶³ SW, X, 243.

⁶⁴ SW, IX, 302.

⁶⁵ SW, XI, 242.

⁶⁶ SW, VIII, 160, en *El ocaso de los ídolos*: "Ironías de un inactual", párr. 38.

Libro Segundo

LOS TEMAS

Ahora que ya ha quedado establecido el edificio pulsional que estructura los discursos freudiano y nietzscheano en su especificidad, podemos llevar a cabo la confrontación de las temáticas que derivan de esos principios pulsionales.

Esta temática se despliega según el triple eje que llamó la atención de los lectores de Nietzsche y de Freud. En efecto, el psicoanálisis freudiano se define a través de la teoría de la sexualidad, a través del inconsciente y a través de la ciencia de los sueños. Con respecto a estos tres temas claves, Nietzsche resultó un singular "precursor".¹ Considerados con relación a los principios pulsionales que los subtienden, esos temas pueden volver a examinarse ahora, a fin de ver cómo se actualiza y se precisa la diferencia Nietzsche-Freud captada a nivel de los principios.

¹ Esta temática forma, pues, el *centro* de la confrontación, en la medida en que ha alimentado las analogías más espectaculares percibidas retrospectivamente entre Freud y Nietzsche, pero también en que su función, en nuestro estudio global, es asegurar el paso de las bases de las problemáticas (libro I) a sus aplicaciones (libro III). Esto significa que trataremos de elucidar el contenido de la filiación con miras a disipar la ambigüedad profunda de la idea misma de "precursor" y de anticipación y al mismo tiempo señalar los elementos de este paralelo. El examen de cada tema exige recorrer el conjunto de su evolución en las problemáticas nietzscheana y freudiana.

I. AMOR Y SEXUALIDAD

LA CONFRONTACIÓN de las *Trieblehren* nietzscheo-freudianas reveló, tanto sobre la cuestión de las pulsiones fundamentales como sobre la de la libido, la importancia de la sexualidad como revelador diferencial.¹ Se trata de ver ahora cómo influye esa elección diferencial a nivel de los principios en el estatuto de la sexualidad como tal.

EROS Y DIONISOS

¿En qué consiste el estatuto de la sexualidad en la visión nietzscheana de la economía instintual?

No es casual que *El nacimiento de la tragedia* comience por la imagen de la dualidad de los sexos en la generación como símbolo de la dualidad estética de lo apolíneo y de lo dionisiaco.² La sexualidad actualiza de manera ejemplar la cosmología de la voluntad de vivir. Hay que localizarla a nivel del principio de vida, y no a nivel del deseo ciego, del que un texto contemporáneo nos dice que es "signo de bajeza" (*Gemeinheit*).³

Con el advenimiento del hedonismo de *Humano, demasiado humano*, la sexualidad es aprehendida, conforme a la reducción general al plan inmanente del naturalista, como variedad de placer (*Lust*) interindividual. Las relaciones sexuales son evocadas como ejemplo de la adquisición de la "nueva especie de placer" que adquiere el individuo cuando establece contactos con sus congéneres, y "extiende de manera sensible el ámbito de la sensación de placer en general".⁴ En el universo regido por el principio egoísta, la atracción sexual forma parte de las formas extensivas del egoísmo.

Con *Aurora*, aparece un nuevo interés de la sexualidad, como problema moral. Alzándose en contra de la "satanización del Eros" por el cristianismo, Nietzsche vuelve a afirmar su hedonismo: "En sí, las sensaciones sexuales tienen en común con las sensaciones de piedad y de adoración que aquí un ser humano hace el bien a otro ser humano por su placer mismo —¡no se encuentran tan a menudo arreglos tan benévolos como éste

¹ En efecto, señalamos la libido como principio pulsional y las pulsiones sexuales como pulsiones fundamentales (libro I, cap. 3), para abordarla aquí como tema: es que, precisamente, desde el punto de vista freudiano, la libido es el ser de la pulsión, en tanto que, considerando la confrontación, debe abordarse como "tema".

² Párr. 1. SW, I, 47.

³ En *Le livre du philosophe*, p. 40, párr. 20 (por analogía con el instinto de conocimiento).

⁴ Cap. II, párr. 98, SW, III, 87.

en la naturaleza! ¡Y es ésta precisamente la que se viene a calumniar y corromper por la conciencia de culpa!"⁵

Pero tras este placer trabaja un instinto especial, que es una fatalidad. Un fragmento contemporáneo declara: "La ilusión del instinto sexual es una red que, cuando se rasga, siempre se vuelve a reparar por sí sola."⁶ Pero Nietzsche procura distinguir a Eros de la procreación. Llega incluso a decir que el "instinto sexual no se relaciona forzosamente con la procreación": ésta no es ni su "intención", ni su "consecuencia necesaria", es a lo sumo la consecuencia eventual de una modalidad de satisfacción del instinto sexual. En efecto, el instinto sexual es concebido por Nietzsche como "antisocial" y negador de la "igualdad general y de la igualdad de valor entre los seres humanos". Pero paradójicamente, él es el que relaciona a dos individualidades, "el tipo de la pasión individual". "El instinto sexual va en el sentido de la individuación."⁷ Por consiguiente, Nietzsche puede decir que "la separación de los sexos no es fundamental": lo constitutivo de la sexualidad es el "placer individual", en tanto que "la procreación no es esencialmente sexual".

La paradoja es que la especie se reproduce gracias a la ausencia de *télos*: "La humanidad se extinguiría si el instinto sexual no tuviera un carácter ciego, imprevisor, apurado, desprovisto de pensamiento. Su satisfacción, en sí, no está ligada en absoluto a la propagación de la especie."⁸ Se la quiere convertir en un deber por una mentira moral.⁹

Así, desprendida de su substrato inmediatamente orgánico, la sexualidad se insertará en la economía global del hombre. De este modo, Nietzsche se encaminará hacia una perspectiva en que la sexualidad extiende su dominio mucho más allá de su jurisdicción como instinto especial: es el famoso aforismo de *Más allá del bien y del mal* en el que Freud podía hallar un eco seductor: "El grado y la naturaleza de la sexualidad de un hombre se elevan hasta la cumbre final de su espíritu."¹⁰ En la misma perspectiva, Nietzsche habla de "amor sexual sublimado", como de un fenómeno cultural caracterizado.

Esta teoría de la *sublimación* es formulada con una precisión asombrosa en *Aurora*: este texto, que figura en el *Nachlass*, debe examinarse detenidamente, por cuanto interesa en la confrontación con Freud: "Cuando un instinto se vuelve *intelectual*, escribe Nietzsche, adquiere un nuevo nombre, un nuevo atractivo y una nueva evaluación. A menudo *se opone* al instinto del más antiguo grado como su contrario... Un gran número

⁵ Libro I, párr. 76, SW, IV, 66.

⁶ SW, X, 290.

⁷ SW, X, 294.

⁸ SW, X, 298.

⁹ SW, X, 304.

¹⁰ Cap. IV, párr. 75, SW, VII, 79.

de instintos, por ejemplo el instinto sexual, son susceptibles de un gran refinamiento (*Verfeinerung*) por el intelecto (amor de la humanidad... Platón piensa que el amor del conocimiento y la filosofía son un instinto sexual sublimado). Al lado permanece de pie su antigua y directa acción." ¹¹ Es una manera de perfeccionar el instinto sexual y de volverlo útil. Por tanto, la sublimación del instinto sexual debe comprenderse como un tratamiento de refinamiento por el intelecto que posibilita su empleo para tareas más "elevadas". Así, en particular, "bajo la influencia del cristianismo, el instinto sexual se sublimó en amor". ¹²

El ocaso de los ídolos lo vuelve a afirmar: "Es el cristianismo, con su resentimiento profundo *contra* la vida, el que hizo de la sexualidad algo impuro", mientras que "para los griegos el símbolo *sexual* era el símbolo venerable en sí, el verdadero sentido profundo interior a toda la piedad antigua". ¹³ Los "misterios de la sexualidad" tienen entre los griegos la función de revelación pagana del "eterno regreso de la vida". *Ecce homo* habla en este sentido de "la guerra perpetua de los sexos", ¹⁴ denuncia el envenenamiento de la naturaleza en el amor sexual por todo "idealismo" ¹⁵ y el desprecio de la vida sexual, toda mancha de ésta por la idea de "impureza" como "el verdadero pecado contra la vida, el verdadero pecado contra el Espíritu Santo de la vida".

Queda por asignar su lugar al instinto sexual en la filosofía final de la *Voluntad de poder*.

Ya un texto anterior había relacionado el instinto sexual con "la sed de poder": "Cuando la excitación sexual aumenta, mantiene una tensión (*Spannung*) que se descarga en el sentimiento de poder (*Gefühl der Macht*): queremos dominar (*Herrschen*); un signo del hombre más sensual, la decadencia del instinto sexual (*Durst nach Macht*) se manifiesta por la relajación (*Nachlass*) de la sed de poder (*Durst nach Macht*): la conservación y la nutrición y a menudo el placer de comer se presentan como sustitutos (*Ersatz*). " ¹⁶ Se comprende en qué sentido el hecho de que en la Antigüedad "la sexualidad haya sido venerada religiosamente" ¹⁷ valga como síntoma de salud de la civilización antigua. No es una casualidad que uno de los primeros escritos de Nietzsche haya versado sobre el principio de la lucha (*Wettkampf*) en Homero: el instinto sexual se plantea como *Wettkampf* cuyo fin es el devenir y la vida. ¹⁸ Si se lo ignora o se lo subestima, es una temible enfermedad del poder.

¹¹ SW, XI, 49.

¹² *Más allá del bien y del mal*, cap. V, párr. 189, SW, VII, 99.

¹³ *Lo que le debo a los antiguos*, párr. 4, SW, VIII, 181.

¹⁴ *Por qué escribo tan buenos libros*, párr. 5, SW, VIII, 344.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 345.

¹⁶ SW, XI, 149.

¹⁷ SW, XI, 340.

¹⁸ SW, XI, 461.

Así, podemos observar que el instinto sexual no sufrió una relativización tan clara como el instinto de conservación en la evolución decisiva de Nietzsche. Esto no significa que usurpe el poder de la voluntad de poder, pero ésta se revela de manera privilegiada en él. Es un indicador (*Zeichen*) importante del estiaje de la sed de poder: si bien permanece más acá de las formas más elevadas, la sexualidad manifiesta las formas en cierto modo incorporadas al devenir vital de la dinámica de la voluntad.

La *Voluntad de poder* recapitula los diversos niveles de intervención del instinto sexual en la realidad humana.

Función de sublimación: "Piedad y amor de la humanidad como desarrollo (*Entwicklung*) del instinto sexual"¹⁹ (*ética*). "El deseo del arte y de la belleza es un deseo indirecto de los arrebatos del instinto sexual que comunica al cerebro"²⁰ (*estética*). La correlación entre arte y sexualidad es recalcada con mucha insistencia: "Los artistas de valor están (también corporalmente) fuertemente constituidos, prolijos, son bestias poderosas, sensuales; sin cierto recalentamiento del sistema sexual, no hay Rafael imaginable."²¹ Nietzsche es aún más explícito: "Una sola y misma fuerza es la que se gasta en la concepción de las obras de arte y en el acto sexual: hay una especie de fuerza."²²

Se adivina que esta unidad proviene en última instancia de la fuente común del poder. Es en este sentido como Nietzsche reinterpreta su primera teoría de la *embriaguez* dionisiaca: ésta, dice literalmente, "es la sexualidad y la voluptuosidad".²³ Pero la analogía primitiva se precisa: ambas son la sombra proyectada de la *Wille zur Macht*, lo cual funda, por consiguiente, su relación orgánica. "El sentimiento religioso de embriaguez y la excitación sexual" están "admirablemente coordinados" en calidad de "momentos elevados de la vida".²⁴ La pulsión sexual es, junto con la embriaguez y la crueldad, uno de esos estados privilegiados en que el hombre alcanza ese estado de lucidez (*Verklärung*) y de plenitud en las cosas.²⁵

"Particularmente en el amor sexual" es donde se produce esa sensación de perfección o de realización, que trae consigo "la extraordinaria extensión de su sentimiento de poder". Pero cabe señalar que ese sentimiento de perfección se traduce menos por una satisfacción consecutiva a la consecución de un deseo que como una impresión de "riqueza" y de profusión. Deriva de un estado del "sistema cerebral" en que éste se encuentra

¹⁹ SW, IX, 185.

²⁰ SW, IX, 540.

²¹ SW, IX, 550.

²² SW, IX, 536.

²³ SW, IX, 534.

²⁴ *Op. cit.*, p. 535.

²⁵ *Op. cit.*, p. 536.

sobrecargado (*überladen*) por las fuerzas sexuales.²⁶ La sensación orgiástica es, pues, percepción endógena de un exceso más bien que de una igualdad: o antes bien, la igualdad consigo sólo se realiza por un transbordo de la energía cerebral.

Tal es la última palabra de Nietzsche sobre la sexualidad: descifrada como superfluidad, esquematiza en cierto modo la economía fundamental de la voluntad de poder: en ella se encuentran sus caracteres reflejados, por cierto, por los límites de la vida que ésta, en último término, transgrede.²⁷

EROS Y LIBIDO

El discurso freudiano sobre la sexualidad se abre a partir del momento en que Freud discute la definición restrictiva de la sexualidad por la genitalidad. La teoría de la sexualidad infantil, expuesta en los *Tres ensayos*, obliga a disociar la función fisiológica posibilitada en la pubertad y la actividad pregenital de la libido. Ahora bien, lo que singulariza la sexualidad infantil consiste en tres caracteres: relación de apuntalamiento (sobre las pulsiones de autoconservación), existencia de zonas erógenas y primacía del autoerotismo.²⁸ Estos tres caracteres se implican, ya que la pulsión es parcial por naturaleza,²⁹ y que la pulsión original (oral) pierde su objeto y se vuelve autoerótica apoyándose en las pulsiones de autoconservación. La sexualidad seguirá marcada hasta el final, en la concepción freudiana, por ese origen autoerótico, aun cuando se haga la elección de objeto por la mediación del narcisismo,³⁰ momento en que el Yo se vuelve objeto erótico.

Por ende, la idea de sexualidad se ve considerablemente ampliada con

²⁶ *Op. cit.*, p. 539.

²⁷ Señalemos la curiosa influencia de ciertos pasajes de *Zaratustra* como crítica del conformismo sexual: así Ernst Thiel, futuro bienhechor de los Nietzsche-Archiv, sacó de los pasajes críticos sobre el hijo y el matrimonio (*Acerca de las viejas y de las nuevas tablas*, libro III, párr. 24), una justificación para romper sus compromisos conyugales (cf. Peters, *op. cit.*, pp. 271-272). Se sintió en general la audacia de las resonancias eróticas de *Zaratustra*. Cabe observar, paralelamente, relacionándolo con los elementos de diagnóstico psicoanalítico (*supra*, pp. 20-24), la huella de elementos eróticos obsesivos en el delirio de Nietzsche después de hundirse en la demencia: el primer informe Baumann de Turín observa: "No deja de reclamar mujeres" (Podach, *op. cit.*, p. 119); según el diario del sanatorio de Jena, el 2 de diciembre de 1889: "Pretende haber visto la noche anterior a mujercitas muy alocadas" (Podach, p. 140). Cf. la evocación de las muchachas del desierto de la cuarta parte de *Zaratustra*.

²⁸ *Obras Completas de Sigmund Freud, op. cit.*, t. II, p. 1200.

²⁹ Véase *supra*, pp. 114-116.

³⁰ Momento correspondiente a la introducción del narcisismo, en 1910-1914.

respecto a la concepción "popular"³¹ que la vincula con el ejercicio de la función de procreación. El término de *libido* sirve precisamente para evitar esa restricción, a reserva de abandonar el término de "sexualidad" a su ejercicio genital. Incluso reconoce, de manera sorprendente, que "por el momento no disponemos de una característica generalmente aceptada que nos permita afirmar la naturaleza sexual de un proceso".³² No vacilamos, pues, en decir que la sexualidad es para Freud una incógnita —por más determinada que sea—, pues ningún criterio psicológico seguro permite adjudicarla a un proceso determinado. Lo sexual es lo que se realiza con lo genital, pero ya está allí, en "el placer local de los órganos". Ésa es la aplicación del principio biogenético de que el producto de un proceso de desarrollo deriva, en su modo de existencia, de la existencia del proceso mismo. En última instancia, lo sexual no es ni el resultado del proceso (genital), ni su principio (pregenital), sino la "razón" misma del proceso.

Así, el papel determinante de la sexualidad en Freud proviene paradójicamente de su indeterminación y de su no exclusividad: la libido manifiesta su poder en la vida psíquica porque se topa sin cesar con un principio antagónico. No habría conflicto para una libido pura: esto significa que traduce su poder como otredad, como contradicción a las pulsiones opuestas o al principio de realidad.

Con el surgimiento del segundo dualismo, la sexualidad se vuelve a definir por medio del principio mitológico que se presenta como el prototipo de las pulsiones de vida sin agotarlo: Eros, que se opone al principio de muerte. Esta hipóstasis tiene el Eros freudiano de un aspecto demiúrgico que podría hacerlo pasar por un primo mítico de Dionisos.

Pero el Eros no es sino la libido: sólo que "la libido de nuestros instintos sexuales coincidiría con el 'eros' de los poetas y filósofos".³³ Freud lo presenta incluso como un cambio terminológico: en adelante, hay que decir Eros cuando antes se hablaba de libido,³⁴ justificando la adopción de un término griego por una prudencia con respecto a la fuerza sugestiva del término. En efecto, como lo indica la connotación platónica, hay una carga semántica de idealidad que podría sublimar también el término libido, cuya connotación es, por el contrario, "materialista".³⁵

³¹ Ampliación que se vale de Platón. Véase Freud, *la Philosophie et les philosophes*, pp. 146-150.

³² Lecciones introductorias al psicoanálisis, *Obras Completas*, op. cit., t. II, p. 2322.

³³ Más allá del principio del placer, *Obras Completas*, op. cit., t. III, p. 2533.

³⁴ Una nota de 1925 de la *Traumdeutung* anuncia esta equivalencia declarando que "el psicoanálisis emplea ahora corrientemente" la palabra "sexual" en el sentido de "Eros" (*Obras Completas*, t. I, p. 445).

³⁵ Cf. la advertencia de *Psicología de las masas y análisis del "Yo"* (cap. IV) (1921), en el momento en que la terminología del Eros comienza a prevalecer (*Obras Completas*, t. III, p. 2577). En ese pasaje, sospecha que "los términos 'Eros' y 'erotismo', más distinguidos", compensan la carga negativa de la sexualidad como "algo vergonzoso y humillante para la natu-

De hecho, la libido sigue siendo el concepto principal desde el punto de vista explicativo, desde el punto de vista *económico*, en tanto que el Eros simboliza los efectos de la sexualidad desde el punto de vista *dinámico*, en el marco de la última teoría del conflicto. Además, Eros sirve para exhibir una clase genérica de las pulsiones que lo abarcan, como modalidad eminente de las pulsiones de vida.

Así, tanto en Nietzsche como en Freud, la sexualidad no coincide con la función fisiológica, sino que se aborda en sus problemáticas simbólicas, de donde resulta su traducción mitológica común. Pero esto tan sólo permite fijar mejor la divergencia.

En Nietzsche, la sexualidad sirve para manifestar de manera eminente la explosión dionisiaca de los instintos. En Freud, sirve para *explicar* unos fenómenos de vivencia en su mayor parte conflictivos. Por ello, correlativamente, el Eros como emisario de Dionisos es en Nietzsche un arma contra el ascetismo cristiano, entre otras: su hedonismo cobra, en este sentido, un alcance polémico. En Freud, paradójicamente, no se encontrará el equivalente de esta valorización. Eros es un dios saludable y simpático, pero jamás sublimado como tal ni valorizado. Es un adversario eficaz pero no invencible de Tanatos. Asimismo, es la libido la que produce, en sus ansias de desarrollo, la neurosis; de tal modo que es evocada, como concepto explicativo, en una perspectiva patogenética, en tanto que Nietzsche la evoca como antídoto salvador en el marco de su rehabilitación del Cuerpo.

Por último, la sexualidad deriva a su vez de la Voluntad de poder que la absorbe irresistiblemente, lo cual limita de manera fundamental su autonomía: no es finalmente más que la sombra proyectada de la *Wille zur Macht*. En Freud, si bien Eros sirve para exhibir la Vida, sigue siendo el alfa y el omega de la aventura humana.

Podemos ver especificarse esta divergencia en una temática notablemente análoga, la de la actividad de *conocimiento*, terreno en el cual se deja sentir el poder de la pulsión en su forma sublimada —en la medida en que este “amor de conocimiento” revela la afinidad del amor y del conocimiento.

raleza humana”. Por tanto, la equivalencia del uso es tolerable, pero es una facilidad retórica que no es inocente, pues “se empieza por ceder en las palabras y se acaba a veces por ceder en las cosas”. Ahora bien, la libido designa más adecuadamente la *cosa*, se corre el peligro de contentarse con vanas palabras. Ésta es una advertencia a toda erótica sublimadora, incluyendo en cierta medida la de Nietzsche.

INSTINTO DE CONOCIMIENTO Y PULSIÓN DE SABER:
ENTRE LA LIBIDO Y EL PODER

Muy pronto aparece en la problemática del instinto una cuestión privilegiada, la del instinto de conocimiento (*Erkenntnistrieb*).³⁶ Desde el enunciado de la teoría del instinto nietzscheano se advierte el sentido de esta elección: el instinto de conocimiento es, por una parte, la vuelta del instinto contra su fuente, la vida; pero al mismo tiempo expresa el poder del instinto, puesto que el propio conocimiento resulta, por él, dependiente de la presión instintiva. Por ello, el *Erkenntnistrieb* o sus suplentes (*Wissenstrieb*, en particular) se evoca concurrentemente en los dos registros en Nietzsche: como negación mortal de la vida (el conocimiento como enfermedad) y como manifestación del poder genérico del instinto.

En *El nacimiento de la tragedia*, Sócrates se presenta como la encarnación del instinto de conocimiento, como el tipo de hombre en quien ese instinto, monstruosamente desarrollado, eclipsó todos los demás. Pero al mismo tiempo despunta una admiración por lo que se trasluce a través de ese voraz instinto lógico, esa "fuerza natural, como sólo encontramos, para sorpresa y espanto nuestro, en las fuerzas instintivas más grandes", ese "prodigioso motor" que anima esa búsqueda de saber.³⁷

En la recopilación de fragmentos titulada *El filósofo*, el instinto de conocimiento es analizado de manera sistemática. Allí es donde se encuentran las fórmulas más precisas sobre su funcionamiento y su sentido. "El instinto de conocimiento desmedido, insaciable... es un signo (*Zeichen*) de que la vida se ha vuelto vieja: hay un gran peligro de que los individuos se vuelvan malos (*schlecht*), por ello su interés se apega tanto a los objetos de conocimiento, sin importar cuáles."³⁸ Este hiperdesarrollo traduce una decadencia general de calidad: "Los instintos en general se han vuelto también débiles (*mat*) y ya no contienen los ímpetus del individuo." Además, Nietzsche piensa en particular en el alemán cuyo "instinto de conocimiento ilimitado es la consecuencia de una vida indigente."³⁹

Otro fragmento aventura una analogía que cobra un valor particular para la confrontación con Freud: "El instinto de conocimiento sin discernimiento, escribe Nietzsche, es semejante al instinto sexual ciego, signo de baja." ⁴⁰

³⁶ Ya localizamos ese instinto especial en el amplio rebaño nietzscheano de los instintos (*supra*, p. 83) y señalamos su papel en la génesis del concepto (p. 84). Pero aquí se presenta con un privilegio que permite fundar su importancia.

³⁷ SW, I, 119.

³⁸ SW, X, 45.

³⁹ *Ibid.*, pp. 45-46.

⁴⁰ *Le philosophe*, trad. fran., p. 41; Beck, párr. 20.

Una vez más, el remedio es propuesto por referencia a la civilización griega: los filósofos griegos se distinguen de los modernos en que "domenian el instinto de conocimiento",⁴¹ en tanto que éstos están sumergidos por un instinto de conocimiento "desatado",⁴² en el sentido propio y figurado. Por tanto, la consigna será: "Dominio (*Bändigug*) del instinto de conocimiento."⁴³ Ésa es la superioridad del "filósofo del conocimiento trágico", pues pone "el conocimiento al servicio de la vida", gracias a la expresión estética.⁴⁴ También es ése el secreto del Renacimiento italiano, que Burckhardt acaba de revelar a Nietzsche.

La filosofía en la edad trágica de los griegos precisa esa concepción: "El instinto de saber no dominado es en sí tan bárbaro como el odio del saber (*Wissenshass*) . . . los griegos, por su respeto de la vida . . . dominaron su instinto de saber en sí insaciable —pues lo que aprendían, querían vivirlo en seguida"—.⁴⁵ Inversamente ese instinto ciego de conocimiento y sus vástagos (erudición y barbarie del gusto) es el que cultivan los gimnasios modernos, criticados por Nietzsche en sus conferencias de la misma época. Esto es tan cierto que, como lo dice un esbozo de la misma inspiración, "el placer de pensar no demuestra un deseo de verdad".

Las dos primeras *Intempestivas* denuncian una vez más los perjuicios del instinto de conocimiento, a través del filisteísmo científico que encarna D.-F. Strauss. Pero para el "médico de la civilización"⁴⁶ en que se ha convertido Nietzsche, el historiador es el que parece materializar mejor los perjuicios de ese instinto abandonado a sí mismo. La hipertrofia del sentido histórico manifiesta el efecto negador del instinto de conocimiento.

El deseo de saber y de conocer se acompaña naturalmente de una hipertrofia de la memoria y de una decadencia de la función de *olvido*. El instinto histórico deriva del instinto de conocimiento y produce los mismos efectos demoledores: "Se glorifica el hecho de que 'la ciencia comience a reinar sobre la vida' . . . una vida así dominada no vale mucho, porque es mucho menos vida y lleva en cierne menos vida por venir que la vida de antaño, regida no por el saber, sino por el instinto y por poderosas ilusiones."⁴⁷

El psicólogo de *Humano, demasiado humano* se topa naturalmente con el instinto de conocimiento en la psicografía instintual del hombre. Resulta justamente que "el conocimiento no puede dejar subsistir como motivos

⁴¹ SW, X, 47.

⁴² SW, X, 50 y 52.

⁴³ SW, X, 53.

⁴⁴ SW, X, 50.

⁴⁵ SW, I, 265.

⁴⁶ Véase *infra*, libro III, cap. II.

⁴⁷ SW, II, 156.

sino placer y pena, utilidad y daño"⁴⁸ —entendamos el auténtico conocimiento antropológico, el del "psicólogo"—. A partir de ese momento, el instinto de conocimiento, anteriormente síntoma de decadencia, se vuelve objeto de un análisis psicológico más riguroso.

Así, el sabio, que pretende atenerse a su instinto único de verdad, es de hecho "de un metal impuro", compuesto de "un entrelazamiento complicado de móviles y de atracciones muy diversos".⁴⁹ Por lo tanto, se trata de mostrar en acción, bajo la uniformidad aparente del monoinstintualismo, una dinámica alimentada por un sinnúmero de pequeños instintos (*Triebchen*). Así, el instinto de conocimiento se desengaña diseminándose de sí mismo, bajo la acción del análisis psicológico y de la química de las representaciones.

Aurora se enfrenta al instinto de conocimiento como obstáculo para el goce de "una ilusión fuerte, sólida" en que consiste la felicidad bárbara.⁵⁰

Esta perspectiva desemboca en el diagnóstico de *La gaya ciencia*: el conocer, lejos de ser en la realidad algo esencialmente opuesto a los instintos, no es sino *cierta relación de los instintos entre sí*.⁵¹ Es, más precisamente, "un resultado de los instintos diferentes y contradictorios de la risa, de la piedad, de la maldición". Éstos se pronuncian y deliberan sobre un acontecimiento, en tanto que la inteligencia, que parece decidir, no hace más que registrar la solución ponderada que se desprende del debate de los instintos.

En el mismo libro, Nietzsche observa que un error fundamental sobre la naturaleza del conocer fue, paradójicamente, lo que lo hizo progresar: el de Spinoza, para quien el saber sería "algo desinteresado... en lo que no participan en absoluto los malos instintos del hombre".⁵² No es casual que, en este nivel de la teoría, el nombre de Spinoza intervenga con frecuencia: él es quien, al imprimirle al conocimiento el sello de la alegría, pero al mismo tiempo al presentarlo como desinteresado, marca la implicación instintual del instinto de conocimiento en el momento mismo en que se niega como pasional. Simultáneamente, el instinto de conocimiento se caracteriza como instinto de apropiación (*Eigentumstrieb*) a semejanza del instinto de caza y de nutrición.⁵³

De este análisis, se desprende que el instinto de conocimiento depende de un motor fundamental. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche declara, al examinar la motivación del filósofo: "No creo que un 'instinto de conocimiento' (*Trieb zur Erkenntnis*) sea el padre de la filosofía, sino que

⁴⁸ SW, III, 47 (I, párr. 34).

⁴⁹ SW, III, 207 (V, párr. 252).

⁵⁰ SW, IV, 256 (libro V, párr. 429).

⁵¹ SW, V, 219 (libro IV, párr. 333).

⁵² SW, V, 247.

⁵³ SW, XI, 165.

otro instinto, tanto aquí como en todas partes, se valió del conocimiento (¡y del desconocimiento!) tan sólo como de un instrumento." ⁵⁴ Como el del sabio, el instinto de conocimiento filosófico estalla en una miríada de instintos, "genios inspiradores" que "cultivaron todos alguna vez la filosofía". En la medida en que cada instinto tiende a dominar, "aspira a filosofar". Lo que se identifica como instinto de conocimiento no es, literalmente, sino la voluntad de poder del instinto dominante.

Sin embargo, éste no es una simple ficción: Nietzsche concede justo después que en los sabios "puede haber realmente algo así como un instinto de conocimiento, algo como un pequeño resorte de relojería independiente que, al echarse a andar, trabaja valientemente en ello sin que los instintos reunidos del sabio participen en él de manera esencial". Dicho de otro modo, el instinto de conocimiento tiene por destino alternativo descomponerse en la dinámica de los instintos que lo portan o funcionar aparte, pero como un pequeño mecanismo autónomo que no implica los verdaderos "intereses".

El *Erkenntnistrieb* se divide finalmente en Nietzsche en una rutina paralela, algo así como un "complejo" o hábito inofensivo, por una parte, y en una expresión derivada de la voluntad de poder espiritual (*geistige Wille zur Macht*), por la otra, en tanto que el pensamiento se reduce nuevamente a "una relación entre los instintos".

Un aforismo de *La voluntad de poder* brinda la última formulación sobre la cuestión del *Erkenntnistrieb*: "El supuesto instinto de conocimiento debe reducirse a un *instinto de apropiación y de dominación*." ⁵⁵ He aquí enunciada en su pureza la evolución de un término que acabó por ser puesto entre comillas por Nietzsche, para significar que tan sólo refracta la forma intelectual de la Voluntad de poder. Pero al mismo tiempo, se presenta como la raíz de donde proviene, por desarrollo, toda forma de conocimiento (sentido, memoria, etc.). La última palabra sobre el instinto de conocimiento tiende a vincular el *saber* y el *poder*, por la instancia de la voluntad reflejada en la pulsión instintiva.

En su investigación sobre la sexualidad infantil, Freud parece toparse con ese instinto de saber que Nietzsche denuncia a todo lo largo de su obra. Pero esta homonimia es una ocasión de ver cómo difieren ambas concepciones con respecto a un mismo objeto.

En el segundo de los *Tres ensayos para una teoría sexual*, dedicado a la sexualidad infantil, Freud observa que "hacia la misma época en que la vida sexual del niño alcanza su primer florecimiento, esto es, del tercero al quinto año, aparecen en él los primeros indicios de esta actividad, denominada instinto de saber (*Wiss- oder Forschertrieb*) o instinto de investiga-

⁵⁴ SW, VII, 12 (cap. I, párr. 6).

⁵⁵ SW, V, 288.

ción.⁵⁶ Freud tiene el cuidado de añadir que "intereses prácticos, y no sólo teóricos, son los que ponen en marcha" esta pulsión teórica: es el enigma de la Esfinge sexual lo que sostiene este vivo interés.

Pero, al introducir esta idea, Freud precisa de inmediato que "el instinto de saber no puede contarse entre los componentes instintivos elementales". Aquí se reconoce el principio freudiano de limitación de las pulsiones. Mientras que en Nietzsche el *Wissentrieb* y el *Erkenntnistrieb* constituyen en sí un instinto, Freud ha jerarquizado los niveles pulsionales. El *Wisstrieb* no es, pues, un instinto autónomo: no es una pulsión en el mismo sentido que las pulsiones sexuales o de autoconservación. Sin embargo, no se lo podría hacer derivar pura y simplemente: no puede "colocarse exclusivamente bajo el dominio de la sexualidad", aunque "sus relaciones con la vida sexual son, sin embargo, especialmente importantes".

El *Wisstrieb* plantea, pues, un problema de identificación. ¿De dónde procede esa pulsión no sexual íntimamente ligada a la pulsión sexual? "Su actividad (*Tun*) corresponde, por un lado, a una aprehensión sublimada (*Bemächtigung*), y por otro, actúa con la energía del placer de contemplación (*Schaulust*." Por tanto, combina una exigencia de dominio con un "voyeurismo" intelectual. Lo que insta a *saber* proviene, pues, de la pulsión de dominio y es alimentado por el placer vinculado a la visión.

Freud concuerda con Nietzsche cuando vincula esta pulsión, por lo demás asociada al nacimiento de la inteligencia, con un fenómeno patológico. En las consideraciones teóricas que acompañan el estudio sobre "El hombre de las ratas", Freud señala que se encuentra regularmente en los historiales de los neuróticos obsesivos "la emergencia precoz y la represión prematura del instinto sexual visual y de saber".⁵⁷ De ahí el síntoma principal de la cavilación (*Grübeln*): "La actividad mental misma queda sexualizada, pues el placer sexual, referido habitualmente al contenido del pensamiento, pasa a recaer sobre el proceso intelectual, y la satisfacción alcanzada al llegar a un resultado mental es sentida como satisfacción sexual."

Así, el hiperdesarrollo disfuncional de la pulsión de saber se basa en Freud en una función sustitutiva de la satisfacción sexual, así como, en Nietzsche, traduce una perturbación de la vida y un rechazo de la pulsión vital. Pero señalemos ya que Nietzsche habla de *Wissentrieb*, cuando Freud emplea el término *Wisstrieb*: Nietzsche denuncia el predominio de la tendencia *al* saber, Freud estudia el superdesarrollo de la tendencia *a* saber.

Fs cierto que en ambos casos el deseo imperioso de saber está implicado: aquí encontramos el concepto freudiano de *Wissbegierde*, que se traduciría bastante bien por la expresión de *libido sciendi*. Se trata literal-

⁵⁶ Obras Completas de S. Freud, op. cit., t. II, p. 1207.

⁵⁷ *Ibid.*, t. II, p. 1484.

mente del saber como objeto de concupiscencia. En el sentido más restringido, es un sinónimo de *Wissstrieb*.

En la cuarta de sus cinco *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, Freud señala que el deseo de saber se desprende de la forma activa del placer de ver, en tanto que la forma pasiva del placer de ver (*Schaulust*) da lugar a la exhibición artística y dramática.⁵⁸ Así, el placer de conocimiento se distingue para Freud del placer sensible estético por el carácter activo de la pulsión en acción.

En su estudio sobre Leonardo da Vinci, Freud enuncia una ley de desciframiento de ese tipo de instinto: en el caso en que en la imagen caracteral de un sujeto, un solo instinto se encuentra desarrollado con una fuerza y una intensidad superdesarrolladas, como el deseo de saber en Leonardo, hay que postular que ese instinto "superpotente" (*überstark*) apareció en la primera infancia del sujeto y que debe su soberanía (*Oberherrschaft*) sobre los demás a esa función representativa de la pulsión sexual. Freud precisa, por lo demás, que ese superdesarrollo tiene los mismos efectos en el caso en que el instinto superdesarrollado es otro diferente a la pulsión de saber o de investigar (*Förschertrieb*).⁵⁹ No obstante, no es fortuito que ese tipo de pulsión haya dado lugar al enunciado de esa ley del superdesarrollo compensatorio, y en este terreno es donde los enunciados de Freud se parecen más a los de Nietzsche.

El imperialismo particular del instinto de conocimiento se debe a que es, según la expresión de un texto ulterior, "una hijuela sublimada y elevada a lo intelectual del instinto de dominio (*Bemächtigungstrieb*)".⁶⁰

Este punto permite apreciar particularmente bien cómo el análisis nietzscheano y el análisis freudiano definen una temática notablemente convergente, descifrando ese campo común con ayuda de dos principios interpretativos distintos.

⁵⁸ *Ibid.*, t. II, p. 2154.

⁵⁹ *Ibid.*, t. II, p. 1577.

⁶⁰ *Ibid.*, t. II, p. 1742 (*La disposición a la neurosis obsesiva*). Véase *infra*, pp. 210 y ss.

II. INCONSCIENTE Y CONCIENCIA

EN VISTA de que la sexualidad encuentra su lenguaje en el *inconsciente*, el diálogo entre Nietzsche y Freud debe proseguirse sobre este nuevo tema. Ésta también es una manera de aprehender cómo la cuestión de la relación entre la pulsión y la psique, planteada en el nivel de los principios,¹ adquiere actualidad con respecto a la cuestión del inconsciente, traducción psíquica de la pulsión.

EL INCONSCIENTE EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

La idea de inconsciente interviene desde la lección inaugural sobre *Homero y la filología clásica*. Evocando la cuestión homérica, Nietzsche observa que "la penetración intelectual (*Einsicht*) en los laboratorios totalmente heterogéneos de lo instintivo y de lo consciente desplaza la manera de plantear el problema homérico".² Señalemos aquí que la noción de *Instinktives* se opone a la de consciente: de este modo, se postula espontáneamente una equivalencia entre la instintualidad y la inconsciencia. El instinto es lo que por naturaleza es descifrable en el elemento de lo inconsciente. Por otra parte, instintivo-inconsciencia y consciente constituyen dos registros u órdenes simétrica y radicalmente opuestos: estos contrarios constituyen dos modalidades incompatibles de tratamiento —de ahí el término significativo de *Werkstätte*— que implican un desciframiento respectivamente opuesto. Entre esos dos *géneros*, no es tolerable ningún *metabasis eis allo genos*. Por ello, su distinción, con todas sus consecuencias, es el punto de partida metodológico de la filología tal como la concibe Nietzsche, comenzando por la famosa cuestión homérica que es su revelador. La falta de discernimiento mortal en filología consiste en confundir los dos registros, reduciéndolos uno a otro.

Este punto de partida de la posición nietzscheana influye en el pensamiento nietzscheano ulterior: se trata de un requisito *princeps*, el de darle cuerpo en su diferencialidad propia al registro de lo instintivo. Ahora bien, esto se acompaña de la consideración de su modalidad posicional propia, la in-consciencia. Así, pues, el inconsciente se instala de entrada en el centro de la temática nietzscheana, con el registro instintivo que es precisamente su meollo. El inconsciente es, en este primer sentido, la propiedad más característica del instinto, su predicado universal y, en última instancia, su equivalente, su otro nombre.

¹ Véase *supra*, pp. 117 y ss.

² SW, I, 22.

Pero cabe observar, en el uso nietzscheano del término, que el inconsciente no es inmediatamente hipostasiado en principio, aun cuando tiene función de principio.

Un carácter constituyente del inconsciente es que hace las veces de principio, prolongando la perspectiva schopenhaueriana y como elemento de la concepción prefreudiana del inconsciente.³ Pero el recuento y el análisis de las apariciones del término en la obra nietzscheana no revelan la tendencia, de tipo hartmaniano,⁴ a sustanciar el Inconsciente erigiéndolo en principio primordial, soberanamente explicativo. Dicho de otro modo, la determinación inconsciente es omnipresente, esto es, está implicada cada vez que interviene el registro instintivo, pero todo sucede como si no se desprendiera de éste para erigirse en *upokeimenon*. Se podría resumir esta impresión general que se desprende de la economía del término en la obra nietzscheana, diciendo que hay inconsciente por doquier, en la realidad humana y natural, pero que el Inconsciente no se encuentra aparte, ni en alguna parte.

Así, en *El nacimiento de la tragedia*, el dionisismo se presenta como dando rienda suelta a las potencias de lo instintivo y de lo inconsciente, en tanto que el apolinismo lo pondera por las exigencias de la forma, por donde se transluce la conciencia: "La dialéctica —dice Nietzsche en este sentido—, contiene un elemento *optimista*, que celebra su triunfo en cada razonamiento y que sólo puede respirar en la fría claridad de la conciencia."⁵ Así, la fría claridad de la conciencia se asocia con los valores apolíneos y socráticos frente a la cálida opacidad de lo trágico dionisiaco. La forma esclarece, en la medida en que organiza: por ende, está asociada con lo consciente. A la inversa, el desencadenamiento de las potencias instintivas se despliega de manera privilegiada en el inconsciente.

Pero el inconsciente no es, hablando con propiedad, un concepto central del *Nacimiento de la tragedia* (con el mismo título que el instinto o la inteligencia): entendamos que designa menos una categoría propia que la sombra proyectada de los fenómenos dionisiacos. Más que el Inconsciente, lo que Nietzsche valoriza es el ser inconsciente de lo instintivo.

Por otra parte, el inconsciente se afirma en Nietzsche al designar la identidad y la dinámica de los pueblos (*Völker*). Remite a una identidad colectiva, traduciendo su riqueza secreta. Nietzsche descubre en la epopeya homérica, en la tragedia griega, ese inconsciente popular en acción, y con esa piedra de toque juzgará la salud de una civilización al emprender su crítica de los tiempos presentes. La hipertrofia de la memoria vinculada al sentido histórico de los modernos corre parejas con la pri-

³ Sobre este punto, véase Freud, *la philosophie et les philosophes*, pp. 189-190.

⁴ *Op. cit.*, p. 219, n. 1.

⁵ SW, I, 123 (párr. 14).

macía de los valores de conciencia. Inversamente, el gran pueblo griego, que sabe olvidar tan oportunamente, entraña un inconsciente vigoroso. La memoria histórica se asocia con la conciencia, así como la función de olvido expresa lo inconsciente. No es casual que la segunda *Intempestiva* comience con la evocación del rebaño, imagen acoplada de la inconsciencia y de la inocencia.⁶ No es casual que Nietzsche, crítico de los gimnasios alemanes, oponga al filisteísmo cientificista, apegado a falsos valores de translucidez, "esa saludable inconsciencia, ese sueño del pueblo que se da la salud".⁷ Ésta se opone a la consigna de la cultura popular —"¡Sé consciente!"— como auténtico "medio de salvación de la civilización".

Así, quedan unidas, en la pluma de Nietzsche, enfermedad y conciencia, salud e inconsciencia; así, la conciencia, en vez de ser sinónimo de liberación, se vinculará al engaño, en tanto que el inconsciente será investido de funciones curativas (*heilsame Unbewusstsein*).

Con el advenimiento del proyecto psicológico, la función del inconsciente se encuentra modificada al mismo tiempo que su nivel de intervención. Si, como lo dice *Humano, demasiado humano*, el individuo es un dividuum,⁸ o sea el acoplamiento de un instinto egoísta y de motivaciones con las cuales lo oculta, el inconsciente se sitúa en el nexo de ese dividuum. El hombre se ama a sí mismo con un amor perdido pero actúa con motivaciones que disimulan a sí mismo ese motor primordial. Siguiendo los pasos de La Rochefoucauld, el moralista interviene en ese lugar preciso en que el amor propio se significa disimulándose. Trae implacablemente a la conciencia el móvil inconsciente, recusando por ende el motivo consciente. En este sentido, es demistificador, descubriendo bajo "los colores más espléndidos" las "materias viles, aun despreciadas"⁹ que revisten.

Vemos cómo se modificó la intervención del inconsciente. En la perspectiva anterior, designaba el modo de inherencia del instinto, revelado en lo trágico; servía para valorizar el auténtico modo de existencia, oscuro. Por ello, se captaba anónimamente, en el inconsciente de un pueblo, incluso como instancia de la naturaleza en el hombre —de ahí sus virtudes salvadoras—. Ahora, el inconsciente designa la brecha intraindividual del ideal a la naturaleza. No es tanto efusión sino disimulo.¹⁰ En este sentido, *Humano, demasiado humano*, *El viajero y su sombra*, *Opiniones y sentencias mezcladas* sondean las manifestaciones del inconsciente. Cada aforismo, sentencia o máxima señala un aspecto de esas manifestaciones.

Una vez más, el inconsciente es menos un principio que el régimen

⁶ SW, II, 105.

⁷ SW, II, 451.

⁸ Párr, 57, SW, II, 69.

⁹ Párr, I, SW, II, 16.

¹⁰ Adler se refiere a este Nietzsche del *Entlarvungspsychologie* (véase *supra*, pp. 40, 41).

crónico de la acción humana, la escisión incesantemente reactivada entre el querer y el actuar, lo verdadero y lo falso, lo dicho y lo callado. Designa siempre la *ilusión*, pero captada en lo sucesivo en la inmanencia del comportamiento moral. El hombre hace sin cesar otra cosa que lo que cree hacer, lo cual instituye el *desconocimiento* en el meollo de la realidad humana y universaliza el inconsciente como lenguaje de ese desconocimiento crónico.

Pero esto equivale, como anteriormente, a denegarle a la conciencia su pretensión al título de principio. Esto implica invertir la relación consciente/inconsciente constitutiva del desconocimiento; lo que se presenta originariamente como lo primero no es sino lo más superficial, lo que oculta el verdadero principio. Desde este punto de vista, Nietzsche emprenderá una lucha contra el *conciencialismo*.¹¹ No hay ningún texto importante en que Nietzsche no proceda a este trastocamiento. A la luz de lo que precede, se advierte el sentido de estas aclaraciones. La primacía otorgada a lo consciente es el signo principal de la estructura de desconocimiento. Por tanto, compromete toda una antropología que hay que atacar y recusar por ese medio.

De las dos posturas anteriores, hay que tener en mente dos exigencias que se superponen: por una parte, recusar la ilusión del desconocimiento; por otra parte, pensar la ilusión como el ser mismo. Esto explica que el *inconsciente, lenguaje de la ilusión*, sea empleado por Nietzsche, alternativa o simultáneamente, *para denunciar la ilusión o para valorizarla*, y en ambos casos *para exhibirla*.

Correlativamente, el inconsciente se pensará como *máscara y medio de salvación*, opuesto a la conciencia como máscara y enfermedad. Esta concepción se fija en la época de *Aurora* y de *La gaya ciencia*.

"Conócete a ti mismo, dice un aforismo, es toda la ciencia."¹² Pero precisamente, esta ciencia tiene por condición previa la experiencia de lo no consciente en su poder propio. El autoconocimiento supone volverse consciente de la subordinación de lo consciente a lo inconsciente. Un aforismo de *La gaya ciencia* enuncia esto con la precisión de una concepción largamente madurada: "La conciencia es el último y el más tardío desarrollo de lo orgánico y, por lo tanto, también es el menos acabado y menos fuerte."¹³

Así, conciencia e inconsciente serán juzgados con respecto a un sistema orgánico en devenir con el cual se relacionan como dos momentos. Dentro de ese desarrollo (*Entwicklung*), la conciencia se presenta como una adquisición tardía. Ahora bien, el sentido de desarrollo del sistema orgá-

¹¹ Bautizamos así la primacía otorgada a lo consciente. Véase su homólogo en Freud, en *Freud, la philosophie et les philosophes*, pp. 23-44.

¹² SW, IV, 46, en *Aurora*, I, párr. 48.

¹³ Libro I, párr. 11, SW, V, 42.

nico consiste en una adaptación creciente que se acompaña de un relajamiento de la estructura morfológica, y por consiguiente lo que llega más tarde en la historia del organismo también está en perfección decreciente.¹⁴

Aquí tocamos el meollo de la fisiología nietzscheana. Hay que representársela como una organización jerárquica cuyo centro es "el vínculo conservador de los instintos".¹⁵ Aquí es donde hay que situar al inconsciente. La conciencia debe localizarse en la periferia, subordinada al centro. Toda perturbación de esta relación de fuerzas es generadora de *patología*: "De lo consciente nacen innumerables errores que hacen que un animal, un hombre perezcan antes de que sea necesario."¹⁶ Dicho de otro modo, si el "regulador" inconsciente no fuese "tan excesivamente más poderoso" que la conciencia, la humanidad sucumbiría ante la menor nimiedad: la menor idea sería mortal.

La conciencia es, pues, una función muy tardía que no está madura ni acabada: en este sentido, es un peligro para el organismo. Por tanto, es saludable que esté "sólidamente tiranizada".¹⁷ Tal es el inconsciente: el tirano providencial del organismo.

Ésa es la representación correcta del organismo. El desconocimiento general consiste en tomar la conciencia por una magnitud constante, a la cual se atribuye la unidad del organismo, cuando habría que hablar de intermitencias. Contra este ilusorio conciencialismo, hay que restituírle a la conciencia su papel subordinado de *variable*, reservando el título de *constante* al instinto inconsciente. Esta es la inversión saludable de la matemática orgánica, la verdadera revolución copernicana que hará descubrir que lo consciente gira alrededor de lo inconsciente.¹⁸ Nietzsche lo expresa aquí con una claridad notable.

Volviendo al "problema de la conciencia" en un aforismo ulterior, Nietzsche expresa bien su modalidad diciendo que se plantea a partir del momento en que "comenzamos a comprender en qué medida podríamos sustraernos a ella".¹⁹ En apoyo de esto, evoca la fisiología y la historia de los animales. De ello resulta que la conciencia no es sino un predicado no necesario y no universal de la vida y de la acción: "Podríamos, en efecto, pensar, sentir, querer, recordar, podríamos también 'actuar' en todos los sentidos del término: no obstante, no sería necesario que todo ello nos

¹⁴ Idea que coexiste en Nietzsche con un antidarwinismo que concibe la evolución como la desaparición de los mejores y que triunfará en la teoría de la Voluntad de Poder.

¹⁵ *La gaya ciencia*, libro I, párr. 11, SW, V, 42.

¹⁶ *Op. cit.*, *ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ De este modo, prepara notablemente el trastocamiento que Freud expresa al presentarse como el Copérnico de la psique (véase *infra*, pp. 255, 256).

¹⁹ *La gaya ciencia*, libro V, párr. 354, SW, V, 253.

entrara en la conciencia . . . ' La vida entera sería posible sin contemplarse así en un espejo: y así es como se desarrolla, aún ahora, para nosotros la mayor parte de esa vida sin ese espejo —e incluso ciertamente de nuestra vida pensante, sintiente, deseante, por más molesto que eso suene para un filósofo antiguo." En resumen, "La conciencia es *superflua* en las cosas esenciales" (*Hauptsache*).

Nietzsche llega incluso a suponer que la conciencia se desarrolló bajo la presión de la "necesidad de comunicar" consecutiva a la vida social. Por consiguiente, "el pensamiento que se vuelve consciente no es sino la parte más ínfima, digamos la más superficial, la peor: pues este pensamiento consciente es el único que tiene *lugar en palabras, o sea en signos de intercambio*".²⁰ Así, "la conciencia no pertenece realmente a la existencia individual del hombre, sino a su naturaleza común y a la del rebaño".²¹ En cuanto es traducido por la conciencia, el pensamiento pierde su realidad individual y personal, se reduce a una aproximación específica que lo falsea irremediamente. Por ello, "el incremento de la conciencia es un peligro".²² Texto fundamental en que se percibe que el acceso a la individualidad pasa para Nietzsche por el inconsciente, lenguaje no falsificador del foco instintual. Eso es lo que le da su *valor* propio. Pero cabe señalar que en ese texto el inconsciente está presente *in absentia*: sólo se recusa lo consciente. El inconsciente está omnipresente implícitamente como función de regulador instintivo. En efecto, Nietzsche no desea determinar demasiado, con el riesgo de empobrecerla, esa otra esfera que lo consciente no agota. Basta con sugerir que el inconsciente designa esa región donde suceden las "cosas esenciales" de la realidad humana. Cuando la conciencia comienza a hablar, lo esencial ya aconteció —y se perdió o se disimuló.

Por ese mismo movimiento, Nietzsche descubre, actuando en la conciencia, la actividad más profunda del instinto. En *Más allá del bien y del mal*, procede, a propósito del filósofo —y esto no es fortuito— a esta demostración. Ya en el texto anterior de *La gaya ciencia*, había evocado al filósofo tradicional sufriendo al ver abatidas las pretensiones de lo consciente. En efecto, tanto para Nietzsche como para Freud, el concienialismo es el pecado filosófico: el filósofo es el artesano de lo consciente, y la actividad filosofante la suprema pretensión de la actividad consciente. Por ello, Nietzsche diagnostica: "La mayor parte del pensamiento consciente puede contarse entre las actividades instintivas, siendo lo mismo en el caso del pensamiento filosófico . . . 'el ser-consciente' no se *opone* en algún sentido decisivo a lo instintivo —la mayor parte del pensar cons-

²⁰ *Op. cit.*, p. 254.

²¹ *Op. cit.*, p. 255.

²² *Op. cit.*, p. 256.

ciente de un filósofo es secretamente dirigido por sus instintos y obligado a emprender vías determinadas"—.²³

Esto no pone en tela de juicio la oposición de los registros consciente/instintivo, sino que indica, por el contrario, su consecuencia natural: la primacía de lo instintivo (conforme a la teoría fisiológica anterior) implica la derivación, en último análisis, de éste a partir de aquél. Esto equivale a afirmar que *no hay consciente puro*: éste es habitado por lo instintivo, que coloca en él, por así decirlo, algo de in-consciente.

Como lo precisara *La genealogía de la moral*, la conciencia humana se parece a una buhardilla estrecha,²⁴ una brecha precaria en "la actividad maquinal" cuyo motor es evidentemente lo *Instinktives*. Esto implica, en particular, la fragmentación de la conciencia, reducida a un "montón de efectos".²⁵ Se da, pues, por sentado que la gran actividad principal del organismo (*Haupttätigkeit*) es inconsciente.²⁶ "La conciencia suele aparecer cuando el todo quiere subordinarse a un todo más elevado". Esta actividad *princeps* se ramifica en toda actividad, y hasta el pensar más consciente.

Nietzsche se vale muy a menudo de la metáfora de la superficie (*Oberfläche*) para caracterizar la conciencia:²⁷ correlativamente, el inconsciente se presenta como el fondo o el interior. En este sentido, *figura* la cosa en sí. Se plantea entonces el problema de su estatuto en la filosofía de *La voluntad de poder*. ¿Cuál es el lugar del inconsciente en el momento en que se edifica la síntesis final?

Encontramos, en primer lugar, el diagnóstico conocido: "La conciencia expresa un estado personal imperfecto y a menudo enfermizo"; en tanto que "todo actuar perfecto es justamente inconsciente e involuntario".²⁸ Por tanto, hay que denunciar como errónea la idea según la cual "el valor de una acción debe depender de lo que llega hasta la conciencia".²⁹ Más bien, "el *devenir consciente* es un signo (*Zeichen*) del hecho de que la verdadera moralidad, o sea la certeza instintiva de la acción, se va al diablo".³⁰ La moralidad es aquí el ejemplo de una ley fisiológica fundamental: "En todo devenir consciente se expresa un malestar del organismo." En efecto, el hecho de experimentar algo nuevo supone la conciencia, con lo

²³ Cap. I, parr. 3, SW, VII, 9.

²⁴ Tercera disertación, parr. 18, SW, VII, 380.

²⁵ En "Observaciones psicológicas" de la época de *Humano, demasiado humano*, y de *Aurora*, párr. 732, SW, 270.

²⁶ En "Conocimiento. Naturaleza. Hombre", de la época de *Aurora*, parr. 115, SW, XI, 54.

²⁷ Por ejemplo en *Ecce homo*, "Por qué soy tan asturo", párr. 9, SW, VIII, 331.

²⁸ *Voluntad de poder*, libro II, parr. 289, SW, IX, 204.

²⁹ *Op. cit.*, libro II, parr. 291, SW, IX, 205.

³⁰ *Op. cit.*, libro II, parr. 423, SW, IX, 289.

que eso implica de *tensión*.³¹ Por tanto, hay que concluir que la perfección no compete más que al inconsciente, y refutar como falsa la "presuposición" de que "la conciencia es el estado elevado, superior".³² Muy por el contrario: "La intensidad de la conciencia se encuentra en relación inversa con la labilidad (*Leichterei*) y la celeridad de la transmisión cerebral."³³

Esto equivale a recusar la pretensión a la objetividad de los "supuestos" hechos de conciencia,³⁴ sobre la que se basa la autoobservación o introspección. Por ello, el verdadero problema es el del devenir-consciente (*Bewusstwerden*). Si la conciencia no puede aspirar a esa primacía que reivindica, hay que relacionar la conciencialización con la dinámica del organismo que la requiere y la *dosifica*: sólo se vuelve consciente lo que, en principio, es sentido como *útil*.³⁵ La patología comienza con el rebasamiento de ese umbral de conciencia.

El proceso de conciencialización supone, pues, un tratamiento de simplificación, de esquematización, de adaptación, que expresa la "fenomenalidad del mundo interior". Dicho con otras palabras, "todo lo que se vuelve consciente es un fenómeno final, una conclusión, y no es causa de nada".³⁶ Aquí se advierte el sentido de la última teoría nietzscheana de la conciencia: al negarle a ésta sus pretensiones, se le retira la eficiencia y se la transfiere a la *Wille zur Macht*. Por consiguiente, se precisa la insistencia en los datos inconscientes: éstos tienen un valor indicativo valioso por el hecho de que lo consciente no es causa de nada, por lo tanto que la voluntad de poder es, en última instancia, la *causa* final.

Por consiguiente, la conciencia se concibe como "proceso" desatado por la coordinación de las sensaciones externas que se centra paulatinamente en el individuo biológico por ahondamiento e interiorización.³⁷ En este sentido, debe comprenderse relacionándola con el "proceso orgánico total". Así, "toda la vida consciente" trabaja ante todo al servicio de la elevación vital (*Lebensteigerung*).³⁸ Esto quiere decir que "en la enorme multiplicidad de los acontecimientos internos de un organismo, la parte que se vuelve *consciente* en nosotros no es sino un medio entre otros". Nietzsche llega incluso a considerar que la conciencia, cuyo papel es secundario, "casi indiferente y superflua", está "destinada a desaparecer y a ceder su

³¹ *Op. cit.*, libro II, párr. 440, SW, IX, 308.

³² *Op. cit.*, libro II, párr. 434, SW, IX, 303.

³³ *Op. cit.*, libro II, párr. 439, SW, IX, 307-308.

³⁴ *Op. cit.*, libro III, párr. 472, SW, IX, 331.

³⁵ *Op. cit.*, libro III, párr. 505, SW, IX, 347.

³⁶ *Op. cit.*, libro III, párr. 478, SW, IX, 334.

³⁷ *Op. cit.*, libro III, párr. 504, SW, IX, 346.

³⁸ *Op. cit.*, libro III, párr. 674, SW, IX, 450.

lugar a un automatismo perfecto", por esencia inconsciente.³⁹ Esto significa claramente que no es sino una formación intermedia y precaria. *Lo que la desarrollo, fue nuestra relación con el "mundo exterior"*⁴⁰ Lejos de ser "la instancia superior", no es sino "un medio de la comunicabilidad".⁴¹ Comprendamos que se desarrolló como resultante de las exigencias de la comunicación (*Verkehr*): por tanto, no es el timón, sino *un órgano de la dirección* del organismo.

La teoría de la voluntad de poder denuncia el "error capital" de los psicólogos y filósofos que erigen la conciencia en medida de la claridad y consideran "la representación no evidente como una modalidad inferior de la representación".⁴² Contra ello hay que afirmar que éste no es sino el punto de vista unilateral de la conciencia misma, cuando "lo que se aleja de nuestra conciencia y por ende se vuelve oscuro puede ser, por ello mismo, perfectamente claro". Este trastocamiento, dirigido por el punto de vista de la voluntad, lleva a recusar "la insensata sobreestimación de la conciencia". Ésta se plantea a veces como superflua —en la medida en que "la mayor masa de los movimientos no tiene nada que ver con la conciencia";⁴³ otras veces como enfermedad — "la degradación de la vida está esencialmente condicionada por la extraordinaria capacidad de error de la conciencia".⁴⁴ Otra veces, por último, como ficción, pues: "Todos nuestros motivos conscientes son fenómenos de superficie: tras ellos se oculta el combate de nuestros instintos... la lucha por el poder (*Kampf um die Gewalt*)."⁴⁵ Dicho de otro modo: "Lo que llamamos 'consciente' y espíritu' no es sino un medio por el cual *un combate quiere conservarse*." ⁴⁶ En este sentido, es "un órgano con el mismo título que el estómago".⁴⁷ En última instancia, "hay en el hombre tantas 'conciencias' como esencias que constituyen su cuerpo".⁴⁸

Así, se puede concluir que la desvalorización de lo consciente, presente desde el principio en Nietzsche, cobra al final el sentido de una valorización del poder: el inconsciente está implicado en ese trastocamiento entre un consciente, relativizado y soburdinado, y una voluntad de poder erigida en *ultima ratio*. En efecto, la recusación del "mundo consciente" se basa, en último análisis, en el hecho, redhibitorio para una axiología, de

³⁹ *Op. cit.*, libro III, párr. 523, SW, IX, 358.

⁴⁰ *Ibid.*, párr. 524, p. 359.

⁴¹ *Ibid.*, p. 360.

⁴² *Ibid.*, párr. 52, p. 361.

⁴³ Párr. 676, SW, IX, 452.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 451.

⁴⁵ "Conocimiento. Naturaleza. Hombre", en la época de *Aurora*, SW, XI, 98, párr. 256.

⁴⁶ *Ibid.*, párr. 255, p. 98.

⁴⁷ *Ibid.*, párr. 318, p. 116.

⁴⁸ *Ibid.*, párr. 343, p. 126.

que no puede valer como punto resolutorio de valor (*Wertaussgangspunkt*), esto es, satisfacer la exigencia *princeps*: la "necesidad de una postura axiológica objetiva".⁴⁹

Pero se advierte, por ende, por qué el inconsciente es más *algo que está en juego* que un concepto central en Nietzsche. Se encuentra en cierto modo en el camino del problema esencial, lo condiciona, pero en segundo grado. Por ello, el sustantivo *Unbewusstsein* es relativamente escaso en Nietzsche: lo inconsciente interviene con mucha mayor frecuencia como adjetivo, predicado de procesos, más bien que como principio. La oposición básica es la de la conciencia o consciente (*Bewusstheit*) con lo instintivo; luego, de la conciencia con la voluntad (de poder). Así, Nietzsche puede escribir que "debe haber una *mezcla de conciencia y de voluntad* en todo ser orgánico complejo".⁵⁰ En la primera oposición, la conciencia está subordinada a lo instintivo; en la segunda, se significa que "la meta no es un mejoramiento de la conciencia", sino "un aumento del poder".⁵¹ Pero en ambos casos, el inconsciente es una condición importante, más tan sólo es algo que está en juego.

En el primer caso, el inconsciente indica la determinación instintiva; en el segundo, manifiesta la voluntad fundamental. Por tanto, expresa la acción de fuerzas esenciales, pero como sombra proyectada de las fuerzas originales (instinto, voluntad, poder). Es el punto nodal en que la conciencia se resorbe sin cesar, y en que se origina y toma el vuelo la voluntad instintual. En este doble sentido, es un intervalo poderosamente revelador, como indicio de que algo esencial para la realidad humana está en juego. De este modo, la importancia de los procesos inconscientes en el hombre manifiesta su naturaleza real, que es el instinto y la voluntad. Pero también es su punto límite. "La Voluntad de Poder: devenir-consciente de la voluntad de vivir...",⁵² indica Nietzsche es un proyecto de 1888. Por ende, la Voluntad de Poder se presenta simultáneamente como el principio del inconsciente, o sea su necesidad y su superación. Pues, en calidad de voluntad, es el inconsciente de la voluntad de vivir y su devenir-consciente.

EL TEMA DEL INCONSCIENTE EN FREUD

Con Freud, el inconsciente deja de ser un *principio*: es objeto de una codificación metapsicológica, desde el doble punto de vista *tópico y dinámico*.

⁴⁹ *La voluntad de poder*, libro III, parr. 707, SW, IX, 477.

⁵⁰ SW, XI, 106 (párr. 279).

⁵¹ SW, IX, 481 (párr. 711).

⁵² SW, XI, 308. Se trata del punto 7 de un plan de *La voluntad de poder*; en "Systemwürfe und Pläne", párr. 880.

Desde el primer punto de vista, es primordial para Freud hacer reconocer la existencia de un "sistema" o instancia del aparato psíquico dotado de características propias o distinguibles funcionalmente de las demás.⁵³ Por ello, en tanto que en el enfoque prefreudiano se puede pasar de un grado de conciencia a otro por metáfora, en Freud el inconsciente como sistema se singulariza de sus cosistemas (consciente, preconsciente). Por ello, lo que es metáfora espacial en Nietzsche se vuelve, en Freud, tópico estructurado, ficción de saber encargada de representar el funcionamiento del psiquismo como "lugar psíquico".

Desde el segundo punto de vista, la función de la palabra inconsciente es designar un tipo de procesos psíquicos específicos y unas relaciones conflictivas. En efecto, en el sistema psíquico inconsciente deben situarse los "contenidos psíquicos", que no pudieron tener acceso al sistema preconsciente-consciente. De tal modo que la noción de inconsciente se deriva literalmente de la de *represión*. Ésta constituye la acción psíquica fundamental que requiere funcionalmente un sistema inconsciente. Si bien lo reprimido no agota todo el inconsciente, la represión sirve para definirlo.

Esto se opone claramente a la concepción nietzscheana del inconsciente, actualización de la positividad del instinto. El régimen reactivo del instinto se caracterizaría por un proceso análogo a la represión: pero aquí se trata precisamente de la patología nietzscheana del instinto, cuya moralidad brinda ricas ilustraciones.⁵⁴ Ahora bien, en Freud la represión sirve para designar el proceso inconsciente en su realidad dinámica. En lo esencial, es inconsciente lo que es producido por la represión: ésa es la aportación principal de la clínica freudiana.

En este sentido, Freud puede considerar "la teoría de la represión como punto central y enlazar con ella todas las partes de la teoría psicoanalítica".⁵⁵ Es, efectivamente, el proceso principal que rige la relación de la conciencia con el inconsciente. Por ende, se plantea forzosamente el problema de la *representatividad*, que, como se vio más arriba, es soslayado por Nietzsche.⁵⁶ Pero se comprende, en este nivel de la confrontación, el sentido de esta diferencia.

En Freud, los contenidos llamados inconscientes son los *representantes* de las pulsiones. Ahora bien, la represión se refiere específicamente a los representantes-representaciones: la materia de la represión no es sino el contenido del sistema inconsciente. Pero la represión "propriadamente dicha" como acción es precedida de un tiempo en cierto modo pasivo de

⁵³ Ese es el objetivo del ensayo metapsicológico sobre el inconsciente.

⁵⁴ Véase *infra*, libro III, cap. I.

⁵⁵ *Selbstdarstellung* (Autobiografía), *Obras Completas de S. Freud, op. cit.*, t. III, p. 2774.

⁵⁶ Véase *supra*, pp. 117 y ss.

“represión originaria” por la cual se constituye un contenido rechazado que ejercerá una atracción mecánica y requerirá la reactivación de la represión. Por tanto, el trabajo inconsciente se manifiesta por el regreso de lo reprimido mediante el cual el contenido trata de resurgir. Este esquema implica una reactividad fundamental del inconsciente que contrasta con su homólogo nietzscheano.

El punto de vista *económico* que remata la representación metapsicológica, confirma esta diferencia. El inconsciente freudiano se caracteriza económicamente como “mecanismo primario”, lo cual supone que las representaciones dejan pasar la energía psíquica, por oposición al “mecanismo secundario” característico del sistema preconscious-consciente, donde la energía psíquica está primero ligada antes de pasar de una representación a otra.

Como puede advertirse, la realidad económica del inconsciente tan sólo expresa el principio originario de la económica freudiana. En resumidas cuentas, la característica más privativa —ausencia total de obstáculo y de abertura— es la que sirve para caracterizar el inconsciente. Nos encontramos finalmente en las antípodas de la valorización nietzscheana del inconsciente, como lenguaje directo del instinto.

Esto también nos permite comprender que, en Nietzsche, el inconsciente no es, hablando con propiedad, un concepto *psicológico*, ya que la *representación* caracteriza en sentido propio la conciencia, indicando por ende sus límites. El inconsciente orgánico nietzscheano es tanto más rico cuando que trasciende toda representatividad: no es sino la sombra proyectada de la cosa en sí, instinto y luego voluntad de poder. En Freud, por el contrario, el inconsciente designa cierto régimen de representación (*mecanismo primario*). Por tanto, la pulsión puede nombrar la cosa en sí: el inconsciente, que es su lenguaje, designa una esfera representativa accesible a una investigación psicológica y clínica. De ese modo, el concepto deja de ser simplemente descriptivo o demasiado connotativo, para volverse explicativo. Así, a lo sumo, Freud está en deuda con una tradición, surgida de Schopenhauer y que culmina con Nietzsche, que denuncia la reducción “conciencialista” del psiquismo: pero esto sólo actúa como incitación a que tenga acceso al rango de concepto explicativo.

EL ELLO Y EL SÍ MISMO

Pero si bien la sexualidad y el inconsciente no son principios en Freud, se plantea el problema de la naturaleza de lo que Freud designa como *Ello* en el segundo tópico, ya que el *Ello* parece justamente poseer una *naturaleza*, en vez de caracterizar una estructura o de designar unos procesos, como anteriormente. Aquí se impone el paralelo con lo que Nietzsche se

representa como principio: el *Selbst* nietzscheano se comporta, en efecto, de manera notablemente análoga al *Es* freudiano. Y Freud percibió esto como analogía importante, como se vio.⁵⁷

El Sí mismo forma con el Yo un par homólogo al par freudiano Ello-Yo. Esto se traduce, en particular, por el uso de un vocabulario antropomórfico para describir sus relaciones. Un pasaje de *Zaratustra* constituye sin duda la mejor ilustración de esto. Se asiste a un diálogo: "Tu Sí mismo se burla de tu Yo y de sus arrebatos orgullosos... El Sí mismo le dice al Yo: '¡Sufre ahora!' Y entonces el Yo sufre... El Sí mismo le dice al Yo: '¡Regocíjate ahora!' Entonces el Yo se regocija."⁵⁸ Así, el Sí mismo es esa instancia presente tras la conciencia y de la cual "sentido y espíritu" no son más que los "juguetes": "Gobierna y también es el amo del Yo." El Sí mismo se caracteriza como "los linderos del Yo y el inspirador de sus ideas".

Caracterización que podría aplicarse literalmente al Ello freudiano, razón por la cual la analogía se imponía a ojos del propio Freud. Señalemos que en *El "Yo"* y *el "Ello"* se escucha al "super-yo" "inspirar" sus órdenes al Yo para significarle su dependencia: "así debes ser", "así no debes ser".⁵⁹ O bien, el Yo es quien se dirige al Ello para imponerse a su amor en el Ideal del Yo: "Puedes amarme, pues soy parecido al objeto perdido."⁶⁰ En efecto, el Yo vive bajo una doble dependencia: una, silenciosa, que proviene del Ello, otra, verbalizada, que proviene de la instancia moral. Por tanto, el Ello es efectivamente el motor del Yo a título de foco pulsional, pero está atrapado en la relación con la ley. Si bien recusa el privilegio del Yo, como "expresión de lo que en nuestro ser hay de impersonal",⁶¹ también es un "caos" que limita al Super-yo.

Hay efectivamente una connotación naturalista de la idea de Ello como depósito pulsional, pero todo sucede como si Freud desactivara esta idea latente de naturaleza por una descripción de los procesos y de los efectos, que tan sólo plantea una dependencia funcional. En Nietzsche, el Sí mismo se valoriza de entrada en la medida en que sirve para defender la autenticidad del *Cuerpo*, *ultima ratio* de la conciencia reducida al rango de artificio. "Yo", dices tú, y estás orgulloso de esa palabra. Pero lo más grande —y en lo que no quieres creer— es tu cuerpo y su gran razón: no dice 'Yo', sino qué hace el Yo... Tras tus pensamientos y tus sentimientos..., hay un soberano poderoso y un sabio ignoto, que lleva el nombre

⁵⁷ *Supra*, p. 67 y ss.

⁵⁸ *Los despreciadores del cuerpo*, SW, VI, 35.

⁵⁹ *Obras Completas de S. Freud*, op. cit., t. III, p. 2713.

⁶⁰ *Ibid.*, t. III, p. 2711.

⁶¹ *Ibid.*, t. III, p. 2707, n. 1633; véase *supra*, p. 67. Definición que también se aplicaría al *Selbst* nietzscheano.

de Sí mismo. Mora en tu cuerpo, es tu cuerpo.”⁶² El Sí mismo es, pues, la identidad corporal del individuo, que también es dominación (*Herrschaft*) y materializa la Voluntad de poder, pues el cuerpo es la creación de la voluntad (*Herrschaftsgebilde*). Por tanto, es la *verdad* del Yo, descifrada a la vez como poder y sabiduría.

Comprendemos ahora en qué sentido es fundamentalmente *fisiológica* y somática, en el sentido fuerte, la concepción nietzscheana. Si bien el Ello desempeña una función comparable con respecto al Yo, no es, sin embargo, el Cuerpo, entidad que carece de estatuto en Freud. Es la raíz de la pulsión que es a su vez límite de lo somático y de lo psíquico. Así, su efecto no expresa una teleología providencial — en tanto que el Cuerpo se descifra en Nietzsche como Providencia material: a lo sumo se puede decir que está “abierto en el extremo orientado hacia lo somático”.⁶³ Y, aunque todo depende de él, no *quiere* nada — “no genera una voluntad conjunta”;⁶⁴ aunque todo orden procede de él, “carece de organización”, en sí; aunque le da el ser a toda moción psíquica, resulta ser de una vacuidad notable.

Así, si bien el Ello parece comportarse de manera análoga al Sí mismo, remite a una realidad muy diferente. Esto se traduce por el hecho de que en Nietzsche el Sí mismo forma un par exclusivo con el Yo, acaparando todo deber-ser auténtico, en tanto que en Freud el Super-yo impone su modo específico de dominación. Desde el principio de la obra de Nietzsche, el llamamiento al *Selbst* es un imperativo: “¡Quiere un Sí mismo!”⁶⁵ Lucha contra quienes niegan el cuerpo, privándose de la salvación por la gran sabiduría del Cuerpo. Toda la moralidad como enfermedad es, en este sentido, una negación de la voz del Cuerpo; ¡por esa razón, sería más bien un síntoma patológico que una instancial!

Pero se comprende, por consiguiente, que el Yo no tiene más remedio que repercutir el orden del Sí mismo interpretándolo mínimamente: porque expresa la norma vital del instinto. En Freud, hay un *trabajo sui generis* de las formaciones reaccionales. Por otra parte, la única salvación del Yo es adherirse a la sabiduría de su Sí mismo. En Freud, sigue siendo un problema que es al mismo tiempo una exigencia: “Wo es War (donde era *ello*) soll Ich werden (ha de ser yo).”⁶⁶ Deber (*sollen*) también *cultural*.⁶⁷

Dicho de otro modo, la sabiduría del Yo es para Nietzsche reconocer

⁶² SW, VI, 35.

⁶³ *Obras Completas de S. Freud, op. cit.*, t. III, p. 3142 (*Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, XXXI).

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Opiniones y sentencias mezcladas*, parr. 366, SW, III, 154.

⁶⁶ Esa es la fórmula que cierra la XXXI de las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, *Obras Completas, op. cit.*, t. III, p. 3146.

⁶⁷ Véase *infra*, acerca de la teoría de la cultura, p. 218.

su amo verdadero: emanación del Cuerpo-Sí mismo la única vocación auténtica del Yo es absorberse en el principio de que procede por naturaleza: tiene que sumergirse en la corriente que lo produjo. Qué contraste, finalmente, con la imagen freudiana de la desecación: el Ello desecado como el Zuyderzee (ganándole terrenos al mar, como en Holanda [T.]), pero por fragmentos,⁶⁸ quedaría sitiado. Movimiento inverso de la refusión nietzscheana.

SUJETO E ILUSIÓN

Nietzsche basa su crítica de la "sobrestimación de lo consciente" en una crítica de la ilusión sustancialista del "sujeto", que cobra toda su dimensión en la última filosofía.

Esta se centra, naturalmente, en una crítica del *cogito* cartesiano: "Se piensa: por lo tanto hay un sujeto pensante", es el resultado de la argumentación cartesiana. Pero eso equivale a plantear como "verdadera *a priori*" nuestra creencia en el concepto de *sustancia*: decir que si hay pensamiento, debe haber también algo "que piensa", no es sino una manera de formular, propia de nuestra costumbre gramatical, que supone para todo acto un sujeto actuante.⁶⁹ Ahora bien, "el error de observación es creer que soy yo quien 'hace' esto, quien 'sufre' aquello, quien 'tiene' eso, quien 'posee' tal cualidad". Por el contrario, "si renunciamos al alma, al 'sujeto', la condición previa de una sustancia desaparece por completo". Esto remite incluso a una "crítica del concepto de causa"⁷⁰ a través de la de sustancia-causa.

Es saludable comprender que "el 'sujeto' no es algo que *actúa* sino una simple ficción". De este modo, Nietzsche se sitúa en el fondo en contra de ese concienzualismo filosófico en el que Freud ve el foco de resistencia a la teoría psicoanalítica del inconsciente.⁷¹ Toda la crítica nietzscheana del sustancialismo despeja el camino a Freud.

Sin embargo, conviene recordar lo que está en juego en la crítica dentro del propio proyecto nietzscheano. No es casual que la crítica se sistematice desde el punto de vista de la *Wille zur Macht*. Al destruir como facticia la creencia en el sujeto, se afecta al mismo tiempo la noción de

⁶⁸ En el mismo lugar, Freud asigna por finalidad a los esfuerzos terapéuticos la de transformar la organización del Yo "de manera que pueda apropiarse de nuevas partes del *ello*", añadiendo: "Es una labor de cultivo como la desecación del Zuyderzee." Aquí cabe señalar una divergencia en la traducción de esta última cita entre la versión española de López-Ballesteros y la traducción al francés de P. L. Assoun. Según este último, el sentido de la cita sería el siguiente: "Es una labor que *incumbe a la civilización* como la desecación del Zuyderzee." (N. del T.)

⁶⁹ *Voluntad de poder*, t. I, libro I, párr. 147.

⁷⁰ *Op. cit.*

⁷¹ Véase Freud, *la philosophie et les philosophes*, pp. 23-44.

"realidad", de "ser" de la que deriva. La contrapartida positiva de esto es la afirmación de que es "el grado de nuestro *sentimiento de vida y de poder*" lo que "nos da la medida del 'ser', de la 'realidad' ". Es, pues, la realidad de toda realidad.

Así, la crítica de la ficción del "sujeto" está destinada a diagnosticar en ello "la terminología que utiliza nuestra creencia en los momentos de nuestro más elevado sentimiento de realidad". La hipótesis de identidad nace de un elevado sentimiento de dominio y de identificación de la realidad. Por tanto, si Nietzsche afirma que "el 'sujeto' es la ficción según la cual muchos estados *semejantes*, en nosotros, serían el efecto de un mismo sustrato", es para poner énfasis en el hecho de que "nosotros somos los que creamos 'la identidad' de esos estados". El fenomenismo sirve aquí de apoyo al creativismo de la *Wille zur Macht*, en tanto que en Freud la imposibilidad del "sujeto" no hace más que denotar una *carencia*. Dicho con otras palabras, si bien Nietzsche y Freud coinciden notablemente en la crítica de la idea de "sujeto", sustrato consciente, el destino de esta crítica es muy diferente: mientras que en uno el poder-voluntad se deja sentir sobre las ruinas del sujeto, en el otro no es sino una carencia, que Freud acabará por llamar: "pulsión de muerte".⁷²

⁷² Véase *supra*, pp. 129, 136.

III. EL SUEÑO Y EL SIMBOLISMO

EL INCONSCIENTE, en su valor simbólico, halla su expresión "regia" en el *sueño*. No es fortuito que ese tema dé lugar, tanto en Nietzsche como en Freud, a desarrollos esenciales. Así, la confrontación temática pasa por el sueño, para recapitularse en cierto modo en él.

LA CONCEPCIÓN APOLÍNEA DEL SUEÑO

Desde la primera gran obra nietzscheana, *El nacimiento de la tragedia*, el sueño desempeña un papel esencial. Sirve para caracterizar el "mundo estético" relativo al principio apolíneo, frente al mundo estético de la *embriaguez* (*Rausch*) relativo al principio dionisiaco.¹ El sueño es, pues, uno de los cuatro términos de esa proporción desarrollada por todo el libro.

Los "mundos del sueño" se basan en la idea principal de las artes plásticas y de la poesía: la "bella apariencia". Ésta remite a su vez al goce brindado por "la comprensión directa de la forma". El artista apolíneo, que practica la bella apariencia y la forma, explota una aptitud que Nietzsche presenta como perteneciente al fondo antropológico: "Nuestro ser más íntimo, el fondo común (*gemeinsame Untergrund*) de nosotros con todos experimenta en sí el sueño como un profundo placer y una feliz necesidad."²

Apolo figura la deificación de "esa feliz necesidad de la experiencia onírica". Dicho de otro modo, con su nombre se eleva al rango de *valor estético* lo que se experimenta (en el sentido casi fisiológico) en el placer del soñador. Así, se consagra "el mundo interior de la imaginación" de la que el sueño es la instancia privilegiada. Se puede advertir el vínculo estrecho que se establece desde el principio entre el sueño y el arte en Nietzsche. Es mucho más que una analogía: el sueño es la necesidad experimentada que encuentra en la expresión estética (esencialmente plástica) su órgano y su lenguaje.

Por tanto, el sueño se valoriza naturalmente como vestíbulo de la creación estética, e incluso como expresión de la bella existencia. "La profunda conciencia de la naturaleza caritativa y saludable en el sueño y en los sueños es al mismo tiempo el homólogo simbólico del don de profecía

¹ SW, I, 48, párr. 1.

² *Ibid.*, p. 49.

y de las artes en general por las cuales la vida se vuelve posible y digna de ser vivida.”³

Pero precisamente no es cualquier tipo de creación estética: aquella en que domina el elemento *formal y figurativo* es la que está ligada al sueño. En ella se encontrará en acción “el principio de individuación” que organiza la diversidad imponiéndole el límite de la medida, cuya forma es precisamente la unidad. Así, la “efectividad del sueño” es el acceso, por el centelleo de la sensación, a la apariencia.⁴

En la tragedia griega, el elemento onírico apolíneo tiene por efecto traducir el “estado” del artista, o sea “su unidad con el substrato íntimo del universo” en *las imágenes oníricas simbólicas* de éste.⁵ Es, pues, el elemento representativo, ordenador, el que pondera la desmesura dionisiaca elaborándola por la forma. En este primer uso del concepto, el registro del sueño se opone al de la embriaguez: se vincula a una expresión formal de la variedad. Por ello, Nietzsche hace paradójicamente de Apolo, dios de la luz, el del sueño: en las tinieblas propicias, en que se instituye “el estado de sueño apolíneo, el mundo del día se vela y un nuevo mundo más claro, más comprensible, más tangible y sin embargo más semejante a una sombra se ofrece a nuestros ojos en un cambio permanente”.⁶

Esta concepción lleva a una inversión del eje vigilia/sueño, en provecho del segundo término: “Si bien es cierto que de las dos mitades de la vida, la parte despierta y la parte soñada, la primera nos parece incomparablemente preferible, más importante, más estimable, más digna de ser vivida, incluso la única vivida, me gustaría, a pesar de todas las apariencias de paradoja, emitir precisamente una estimación contraria del sueño a favor de ese fondo lleno de misterio de nuestro ser del que somos la apariencia.”⁷ Así, lejos de que el sueño constituya, en calidad de apariencia, un grado menor de ser con respecto a la realidad, expresa según Nietzsche su esencia, de la que las manifestaciones del hombre no son sino las apariencias, el núcleo de verdad en torno al cual gravita la realidad humana.

Ahora bien, en última instancia este privilegio del sueño se debe a que constituye *la apariencia de la apariencia*.⁸ Como la realidad es apariencia, el sueño lo es en segundo grado: con este título, vale como “satisfacción aún más alta de la aspiración universal a la apariencia” (*Suchen nach dem Schein*).

³ *Ibid.*, p. 50.

⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁵ Párr. 2, SW, I, 53.

⁶ Párr. 8, SW, I, 89.

⁷ Párr. 4, SW, I, 61.

⁸ *Ibid.*, p. 62.

En ese primer uso de la idea de sueño, éste designa de manera mezclada un principio estético y una experiencia concreta: el sueño es al mismo tiempo modo de ser metafísico y actividad cotidiana. Esta unión íntima de psicología y de metafísica caracteriza un uso que será superado. En las obras que siguen a la ruptura de Bayreuth, todo sucede como si Nietzsche volviera a estar atento a la actividad onírica en sus características positivas: esto explica, como lo veremos, su atención a la fisiología del soñador. Ello no significa, sin embargo, que el *aura* metafísica del concepto desaparezca en séguida: pero lo que está en juego va a desplazarse, en tanto que se desarrollará un análisis inmanente de la experiencia onírica. La *psicología* nietzscheana también comportará una *Traumlehre*.

En uno de los primeros aforismos de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche vincula la ilusión metafísica con la experiencia onírica. Habla en este sentido de "Mala comprensión del sueño".⁹

La experiencia onírica es referida a una verdadera *hipótesis etnológica*: "En las edades de civilización burda y elemental, el hombre creía aprender a conocer en el sueño un *segundo mundo real*; éste es el origen de toda metafísica." Sin el sueño, no se habría procedido a una escisión del mundo (*Scheidung der Welt*). La descomposición en alma y cuerpo (*Zerlegung in Seele und Leib*) se vincula igualmente a la más antigua concepción del sueño, al igual que la hipótesis de una envoltura corporal del alma; ése es, pues, el origen de toda creencia en los espíritus y también, probablemente, de la creencia en los dioses.

Así, el sueño se evoca aquí como la experiencia arcaica que, en el inconsciente primitivo, fundó la creencia metafísica en otro mundo. Hay que tomar esta hipótesis en el sentido realista: el soñar primitivo es el proceso que trabaja el mundo real revelando una brecha en él. Por la distancia entre la vivencia onírica y la vivencia de la vigilia se introduce la ficción metafísica del otro mundo, gracias al proceso de *Scheidung/Zerlegung* (escisión/descomposición).

Por la mediación del sueño, la crítica nietzscheana de la metafísica halla su fundamento *antropológico*. La conclusión del aforismo lo indica claramente: "El muerto sigue viviendo; pues se le aparece al vivo en el sueño": así se razonaba antaño, a lo largo de numerosos siglos." Es evidente que Nietzsche toma esta hipótesis de una de las más célebres teorías contemporáneas del origen de la creencia religiosa.¹⁰

Un poco más lejos, dos aforismos desarrollan la hipótesis ontogenética

⁹ Ése es el título del párr. 5 del cap. I, SW, III, 19.

¹⁰ En 1872 se publica precisamente la obra en que Edward Burnett Tylor sostiene la tesis animista sobre el origen de la religión a la que le espera una hermosa carrera, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Religion, Art and Custom*, Londres. Tylor afirma que la religión primitiva nace de la noción de alma que el hombre se forja por la consideración de dos tipos de hechos biológicos, por una parte el sueño, el arrobamiento, la

formulada en ese primer aforismo: vemos precisarse la articulación entre la crítica metafísica que permite que se plantee la *psicología nietzscheana*, por una parte, y la teoría del sueño por otra. Este desarrollo se efectúa en dos direcciones: determinación de la relación entre "sueño y civilización",¹¹ análisis de la "lógica del sueño".¹²

La hipótesis haeckeliana según la cual "la ontogénesis recapitula la filogénesis" se da aquí rienda suelta.¹³ Observando que "la función del cerebro más perjudicada por el sueño es la memoria", Nietzsche añade en seguida que "ello no significa que ésta descansa, sino que se reduce a un estado de imperfección análogo a lo que pudo haber sido en los primeros tiempos de la humanidad en cada uno de día y durante la vigilia".¹⁴ Dicho de otro modo, el cerebro humano de la humanidad actual regresaría a un modo de actividad arcaica asimilable a la humanidad primitiva, recobrando en la actividad onírica nocturna la actividad despierta primitiva. Resulta difícil sacar más claramente las consecuencias del principio ontogenético. El sueño es un viaje de regreso diario a los orígenes mentales de la especie, por medio de la memoria, facultad en acción en ese proceso regresivo. El término de *imperfección* y de *regreso-regresión* (*zurückbringen*) muestra la connotación evolucionista de esa concepción. La actividad cerebral onírica de un individuo en un momento de la evolución recapitula la de la especie en el momento correspondiente, en los límites del sueño.

Por consiguiente, Nietzsche esboza un análisis comparado de la lógica onírica individual evolucionada y de la lógica despierta específica arcaica: "Siendo arbitraria y confusa, confunde (*verwechselt*) constantemente las cosas con base en las similitudes más fugaces: pero con la misma arbitrariedad y la misma confusión, los pueblos forjaban (*dichten*) sus mitologías y todavía en nuestros días los viajeros suelen observar hasta qué punto tiene inclinación el salvaje a olvidar, cómo su espíritu, después de una breve tensión de la memoria, comienza a vacilar de un lado a otro y, por una simple relajación, produce mentiras y absurdos. Pero todos nos parecemos a ese salvaje en los sueños; el reconocimiento defectuoso y la asimilación errónea (*schlechte Widererkennen und irrthümliche Gleichsetzen*) son la causa del razonamiento defectuoso en el que caemos en sueños: de tal modo que, al rememorar claramente algún sueño, nos espanta cuánta locura encerramos en nosotros mismos." ¹⁵

enfermedad y la muerte, por otra parte los sueños y las visiones, que lo inducen a representarse un principio separable, y por lo tanto distinto del cuerpo. Así, el sueño forma parte, como en Nietzsche, de una problemática etimológica de "psicología de la creencia religiosa".

¹¹ Título del párr. 12 del cap. I, SW, III, 23.

¹² Título del párr. 13 del cap. I, SW, III, 24.

¹³ Acerca de esta ley, véase *infra*, p. 216.

¹⁴ SW, III, 23.

¹⁵ SW, III, 23-24.

La analogía entre el soñador civilizado y el salvaje despierto lleva a su término la hipótesis evolucionista: la defectuosidad de la lógica onírica es comparada con la economía psíquica deficitaria del salvaje, que se agota a corto plazo y se disipa tras la menor tensión. Así, la energía psíquica en acción en los sueños se asimila a una actividad muy pobre, a semejanza de un resorte dotado de posibilidades de acción muy reducidas que se afloja y produce fragmentos de movimientos que no logran organizarse en secuencias coherentes. Esto es significar claramente que, para Nietzsche, la lógica onírica es degradada y recesiva. Ese corto viaje a la locura deja una sensación inquietante al soñador despierto.

La breve locura onírica reproduce la alucinación primitiva, modo de percepción arcaico de los tiempos en que el deseo se distinguía imperfectamente de la realidad: "La perfecta claridad de todas las representaciones en sueños, cuya presuposición es la creencia incondicional en su realidad, nos recuerda nuevamente las situaciones de la humanidad anterior en la que la alucinación era extraordinariamente frecuente y se apoderaba de vez en cuando de comunidades enteras, de pueblos enteros. Así, al dormir y soñar ejecutamos una vez más la labor (*Pensum*) de la humanidad anterior."¹⁶ Nietzsche puede atribuir sin contradicción la claridad al sueño cuya confusión acaba de describir: la representación onírica es precisamente un disparate que se percibe como evidente. Ahora bien, ésa es la definición de la *alucinación*. En este sentido, la percepción onírica es, parafraseando la famosa fórmula de Taine, una alucinación verdadera.

Con base en esto, Nietzsche procede a un verdadero *análisis fisiológico* del mecanismo onírico, indicando que conviene tomar al pie de la letra la idea de función cerebral que coloca en el punto de partida de su teoría del sueño.

El punto de partida es una teoría de las impresiones cenestésicas. "Cuando estamos dormidos, observa, nuestro sistema nervioso está continuamente en excitación por múltiples ocasiones internas."¹⁷ Sigue una evocación de los múltiples acontecimientos intraorgánicos que pueblan el cuerpo dormido. De ese murmullo endógeno, hecho de la actividad de los órganos, del movimiento de la sangre y de la posición de los miembros, nacen "cien motivos para el espíritu de asombrarse y de averiguar las razones de esa excitación".¹⁸ Eso es lo que permite definir el sueño como "la búsqueda y la representación de las causas de las sensaciones así suscitadas, o sea de las causas supuestas".

Tal es, según Nietzsche, la génesis psicofisiológica del sueño. Es la actividad cerebral tendente a identificar las causas de las excitaciones pro-

¹⁶ Tema grato a la concepción romántica de los sueños, véase *infra*.

¹⁷ Párr. 13, SW, III, 24.

¹⁸ *Ibid.*, p. 25.

prioceptivas consecutivas a las afecciones orgánicas. Observemos que se trata, por lo tanto, de una forma de actividad intelectual pero en cierto modo inferior y refleja: el espíritu aspira (*suchen*) a saber qué pasa, o sea de dónde emanan las excitaciones que percibe desde el interior mismo del cuerpo. Con este fin, emite una "hipótesis" (*Hypothese*) que se vuelve "una creencia, acompañada de una representación llena de imágenes (*bildlichen Vorstellung*) y de una invención poética" (*Ausdichtung*). Así, esta búsqueda espontánea de las causas no hace más que remedar la investigación científica: la hipótesis se vuelve una creencia figurada. De ahí proviene la afinidad de la forma onírica con la obra poética: "la imaginación excitada" estiliza la sensación. Aquí aparece su función simbolizadora. Nietzsche apoya su concepción en el material de ejemplos conocidos: sábanas convertidas en serpientes, sonidos transformados en tañidos de campanas o en cañonazos.

He ahí en qué sentido habla Nietzsche de "lógica del sueño".¹⁹ Esta tiene la forma de la inferencia científica, pero el espíritu inductor del soñador "no es concluyente". Atestigua una temeridad que contrasta con el espíritu en estado de vigilia, "reservado, prudente y escéptico con respecto a las hipótesis". Pero precisamente Nietzsche se interroga acerca de esta asombrosa resolución en la aberración: se pregunta a qué se debe que "la primera hipótesis baste para explicar un sentimiento". ¿A qué se debe que el mismo espíritu, exigente durante la vigilia, tome a la primera razón que llega por la mejor y crea en seguida en la verdad propuesta, que la tome por dinero constante y sonante en cuanto sueña?

Aquí interviene de nuevo la teoría ontogenética: "Durante siglos, la humanidad en estado de vigilia razonaba como sigue razonando hoy en día el hombre en los sueños: la primera causa que acudía a la mente para explicar algo que necesitaba una explicación le bastaba y valía como ver-

¹⁹ Esta concepción de la "lógica de los sueños" tiene muchas afinidades con la que Schopenhauer estudia, en particular en su curioso "Ensayo sobre la aparición de los espíritus" (en *Parerga et paralipomena*, t. IV, traducido en las *Memoires sur les sciences occultes*, 1912). Schopenhauer sostiene en él que el principio de razón "también debe regir en cierto modo los sueños, la manera en que se producen" (p. 125). "Tiene que haber forzosamente una causa que provoque esas formas del sueño" (p. 128). Esto se apoya en el hecho de que "el cerebro reacciona, a propósito de todas las excitaciones que le llegan, conforme a su función propia. Esta función consiste ante todo en proyectar imágenes en el espacio... consiste luego en hacer mover esas imágenes en el tiempo y siguiendo el hilo de la causalidad; el tiempo y la causalidad son igualmente las funciones de la actividad que le es propia. El cerebro, en todo momento, no debe hablar más que su propia lengua; por ende, traducirá a esa lengua esas impresiones débiles que le llegan desde el interior durante su sueño, como si se tratara de las impresiones fuertes y muy claras que le llegan, en estado de vigilia, de fuera por la vía regular" (pp. 134-135). Cf. también el ensayo sobre el principio de razón suficiente. Acerca de la influencia de esta concepción en Freud, véase Freud, *la philosophie et les philosophes*, pp. 179-180.

dad." Una vez más, se evoca el testimonio actual de los viajeros en apoyo de esta teoría. Aquí se capta claramente la articulación de la teoría ontogenética del sueño con la idea nietzscheana de una lógica del sueño. Ésta actualiza un régimen intelectual infantil de la humanidad.

Nietzsche aplica esta teoría al pie de la letra, hasta tal punto que hace del sueño del civilizado actual un instrumento etnológico: "En el sueño se sigue ejerciendo en nosotros esa parte antigua de la humanidad pues es el fundamento sobre el cual se desarrolló y se desarrolla todavía en cada hombre la razón superior: el sueño nos traslada a lejanos estados de la civilización humana y nos brinda un medio de comprenderlos mejor."²⁰ El sueño individual es, pues, el *vestigio* de un patrimonio colectivo arcaico. De este modo, se aprecia su valor: permite exhibir el fundamento sobre el cual se estableció el desarrollo de la razón superior. Como vimos más arriba, éste es uno de los textos de Nietzsche que más llamó la atención de Freud.²¹

La actividad onírica atestigua un aprendizaje de la especie: "El pensar en sueños (*Traumdenken*) nos resulta ahora tan fácil porque hemos sido tan bien adiestrados, precisamente, durante inmensos periodos de evolución de la humanidad, para esa forma de explicación poco realista y barata, a partir de la primera idea cualquiera."²² Ese regreso a formas inmediatas de pensamiento tiene incluso una función *recreativa*: "En esta medida, el sueño es un recreo (*Erholung*) para el cerebro, que durante el día tiene que satisfacer las exigencias más severas de pensar, tales como están establecidas por la civilización superior." En esta nueva definición, el sueño tiene la función de una cura, fuera de las obligaciones de la socialidad, en la zona protegida de la permisividad.

La presencia del sueño en el hombre tiene, por lo tanto, la significación de un monumento de la forma irracional del pensamiento en el seno mismo del pensar lógico (diurno): "Podemos concluir de esos fenómenos *cuán tardíamente* se desarrolló el pensar lógico más riguroso, la búsqueda severa de una causa y de un efecto, si nuestras funciones racionales e intelectuales caen *todavía ahora* en esas formas primitivas del razonamiento y si vivimos cerca de la mitad de la vida en ese estado."²³ El sueño sirve aquí, a todas luces, para denegarle al racionalismo sus pretensiones a reducir la actividad psíquica a sus manifestaciones racionales.

Al tema de la actividad regresiva en acción en los sueños se añade así una valorización de lo que da a pensar el sueño, independientemente del puro pensar racional —lo que lo acerca, desde un nuevo punto de vista, a la actividad estética—: "El artista y el poeta *suponen* a sus sentimientos y

²⁰ *Ibid.*, pp. 25-26.

²¹ Véase *supra*, primera parte, pp. 59 y ss.

²² *Ibid.*, p. 26.

²³ *Ibid.*, p. 27.

sus estados causas que no son en absoluto ciertas; en esta medida, recuerdan a la humanidad antigua y pueden ayudarnos a su comprensión." Sueños y obras de arte aparecen conjuntamente como documentos arqueológicos del pensar originario, como el doble lenguaje por el cual éste se actualiza en la humanidad viva.

Un breve aforismo de *Opiniones y sentencias mezcladas* muestra el sentido revelatorio inmediato que entraña la hermenéutica de los sueños: "*Interpretar según los sueños*. Lo que a veces no se sabe ni se siente en estado de vigilia . . . , el sueño nos lo enseña de manera absolutamente inequívoca." ²⁴ ¿Pero cuál es la naturaleza de lo que se revela de ese modo? Nietzsche lo precisa: "Si se tiene una conciencia tranquila o culpable respecto de alguien." Así, el mensaje del sueño se sitúa en el terreno de la culpabilidad.

Dicho de otro modo, lo que se muestra desnudo y, señálemoslo, de manera inmediata y evidente, es la verdadera disposición moral hacia los demás. Así, el sueño es para Nietzsche, moralista y psicólogo, un instrumento de verdad. Por ello, tiene cabida en esas "opiniones y sentencias mezcladas": el sueño es el momento que hay que explotar e interpretar, pues es cuando, a los ojos del propio sujeto, la máscara cae en cuanto a sus disposiciones íntimas, en el comercio interindividual.

En el aforismo que dedica al sueño en *El viajero y su sombra*, ²⁵ Nietzsche formula una analogía entre la cadena onírica de representaciones y la narración literaria: "Nuestros sueños . . . son cadenas simbólicas de escenas y de imágenes (*symbolische Szenen-und Bilderketten*), en lugar de un discurso literario en forma de relato." En esta definición de los sueños, encontramos el triple carácter que Freud asignará al sueño: asociatividad, simbolismo y figuración. Además, la analogía con el relato sugiere la idea de una lógica de la asociación onírica, que se alimenta de una fuente común con la creación estética.

Pero esta analogía tiene un sentido particular para Nietzsche: todo sucede como si la energía en acción en los sueños se desviara de su uso estético. En este sentido, insiste en la audacia demiúrgica de los sueños, que "modifican (*umschreiben*) las cosas que hemos vivido (*Erlebisse*) o bien nuestras expectativas, o bien nuestros asuntos, con un atrevimiento y una precisión poéticos tales que luego por la mañana no dejamos de asombrarnos de nosotros mismos cuando recordamos nuestros sueños". Pero esta hazaña estética no hace más que remedar la verdadera creación. Por ello, Nietzsche concluye la analogía por una notable ironía: "Consumimos demasiado sentido estético en los sueños, y por eso durante el día carecemos tan a menudo de él."

²⁴ Párr. 76, SW, III/2, p. 40.

²⁵ Párr. 194, SW, III/2, pp. 266-267.

Semejante salida indica que, si bien Nietzsche está fascinado a ratos por la lógica simbólica de los sueños, los concibe, sin embargo, como un despilfarro. El sueño es para él, en ese contexto, una obra de arte fallida, por estar *mutitada*. En el mismo lugar anota que "el sueño suele ser un trabajo hecho de prisa" o "una chapucería" (*Pfuscher-Arbeit*). La analogía sueño/obra de arte sirve con frecuencia para valorizar el valor estético de la actividad onírica, pero esta vez, como lo vemos aquí, se revierte en contra del sueño. Así, Nietzsche trastoca la analogía que hace hincapié en la concatenación simbólica de los sueños destinada a realizar sugestivamente su sentido creativo. Toma nota de las concatenaciones simbólicas, más para reservarlas a los casos en que "excepcionalmente son logradas y perfectas". La mayor parte del tiempo, son engendros que no llegan a término.

Hay que tomar nota de esa relativización del juicio nietzscheano sobre la creatividad onírica: su tendencia crónica al aborto y su función de sustituto la remiten a su lugar subordinado. La plena creación estética no es una creación en sueños. Los hermosos tapices simbólicos de los sueños suscitan en Nietzsche una mezcla de admiración y de condescendencia, como si la ingeniosidad gastada en ello no produjera más que apariencias engañosas.

De hecho, esta concepción cobra todo su sentido si se la refiere a la concepción evolucionista que la subtiende, y cuya formulación aparece justo antes en los textos de *Humano, demasiado humano*, que ya analizamos. Por su afinidad con el sueño, la ficción poética remite a su uso arcaico en la mitología. Allí volvemos a encontrar el carácter *arbitrario* y *confuso*. El término de *Unvollkommen* (inacabado) debe vincularse más estrechamente a la noción de *Unvollkommenheit* (imperfección) atribuida como su característica al estado originario de la humanidad. De ésta procede el aspecto lagunar y defectuoso de la concatenación onírica.

Un largo aforismo de *Aurora* vuelve al problema de los sueños. Se recurre una vez más a la teoría fisiológica anterior: los sueños son presentados como "interpretaciones de nuestras excitaciones nerviosas (*Nervenreize*) durante el sueño, pero interpretaciones muy *libres*, muy *arbitrarias*" de las afecciones endógenas.²⁶ Pero desde entonces, la reflexión de Nietzsche progresó. Ha surgido un nuevo interrogante: ¿a qué se debe que "ese texto que permanece por lo general muy semejante de una noche a otra, se comenta de maneras tan diferentes"? ¿A qué se debe que "la razón inventiva (*dichtende Vernunft*) se represente ayer y hoy por causas tan diferentes para esas mismas excitaciones nerviosas"?

Este es un momento importante en la génesis de la concepción nietzscheana de los sueños: cuando considera como problemática una concep-

²⁶ Libro II, párr. 119, SW, IV, 106.

ción demasiado bien cerrada. Le parece abstracta la puesta en evidencia de la lógica del sueño como modo de explicación, mientras no se asigne el principio que toca en ese teclado. Pero este nuevo problema obliga a pasar de la teoría del mecanismo del sueño a una teoría de su sentido, en suma del *cómo* al *por qué* de la actividad onírica. Ahora bien, aquí es precisamente donde la teoría de los sueños coincide con la teoría de los instintos.

En efecto, los instintos que tratan sin cesar de satisfacerse en la vida del hombre hallan en el sueño un medio de realización. Nietzsche representa los instintos como un rebaño hambriento y en busca permanente de "alimentos": cuando no encuentran su pastura durante el día, se satisfacen en la escena de los sueños. Se trata ante todo de "los instintos llamados morales" que, contrariamente a sus homólogos físicos, como el hambre, pueden satisfacerse por esa vía sustitutiva. De ahí una nueva definición, que esta vez asume la forma de un diagnóstico: "Nuestros sueños tienen precisamente por valor y sentido *compensar* hasta cierto punto esa falta de alimento durante el día." La forma poética del sueño responde a esta función: las "imaginaciones" (*Erdichtungen*) permiten a los instintos morales procurarse un espacio de juego (*Spielraum*) y una descarga (*Entladung*). Esto explica la diferencia de tonalidad de los sueños de un día a otro (travesura, ternura, aventura) y la variedad correlativa de los objetos del sueño.

Tras la razón inventiva, que en los textos anteriores parecía el sujeto exclusivo del sueño, aparece, según la afortunada expresión de Nietzsche, un "apuntador", diferente cada noche: es el instinto que, esa vez, "quería satisfacerse, ocuparse, ejercerse, restaurarse, descargarse"; el que, en la marea continua de los instintos, se encuentra "en el clímax de su flujo".²⁷ Cada sueño presta su lenguaje al instinto de servicio esa noche en la economía general de los flujos instintivos, y la razón inventiva presta sus virtudes al elegido a fin de brindarle su lenguaje, para ser representado en el sentido íntimo.

Este texto marca la evolución de la concepción nietzscheana del sueño desde otro punto de vista: el de la relación con la vigilia. Anteriormente, Nietzsche había insistido en la distinción de los planos vigilia/sueño: ahora, tiende a marcar su continuidad. Si bien confirma que "la vida despierta no tiene esa *libertad* de la interpretación de la vida soñada", que es "menos poética y desenfrenada", añade de inmediato que "nuestros instintos en estado de vigilia no hacen más que interpretar las excitaciones nerviosas y establecer sus 'causas' conforme a su necesidad". Las comillas indican que las causas llamadas reales no son menos sospechosas de irrealdad que las causas supuestamente ficticias en sueños. Por consi-

²⁷ *Ibid.*, p. 107.

guiente, "no existe una diferencia *esencial* entre vigilia y sueño": la única diferencia es de grados de libertad en el proceso interpretativo. La lógica de la vigilia se distingue por el coeficiente un tanto superior de obligaciones, de puntos opuestos a la libertad de la interpretación, que se da rienda suelta en el sueño.

Por tanto, el sueño es menos un islote arcaico en un mundo real que la expresión pura de la ilusión universal, que es la materia del ser. La esfera de la experiencia (*Erleben*) parece influir en la esfera de la imaginación (*Erdichten*): el sueño atestigua su confusión.

Hemos llegado al momento del pensamiento de Nietzsche en que la relativización de los valores morales comienza a dejar sentir sus efectos radicales de desrealización ontológica. El estatuto de los sueños es un importante indicio de ello: anteriormente, permitía valerse de un núcleo de ilusión y de irracionalidad que rivalizaba con una esfera de realidad y de racionalidad, pero en adelante la frontera vacila. De pronto, el ámbito de legislación de los sueños se extiende a lo esencial: "Nuestros juicios y nuestras apreciaciones morales no son sino imágenes y fantasmas (*Bilder und Phantasien*) a propósito de un proceso fisiológico desconocido por nosotros, una especie de lengua convencional para designar ciertas excitaciones nerviosas"; "la supuesta conciencia no es sino el comentario más o menos extravagante de un texto desconocido, acaso incognoscible, pero sentido". El sueño cobra, por tanto, una significación más decisiva y menos específica: sirve para exhibir no ya solamente un vestigio en el corazón del hombre civilizado, sino el modo general de inherencia al mundo y la relación con los valores. Lo que sucede en los sueños podría perfectamente ser la clave de lo que sucede en todo acontecimiento humano: el injerto arbitrario de un sentido sobre una excitación fisiológica. La lógica del sueño podría ser isomorfa a la de la moralidad, esto es, del modo de estar en el mundo.

A partir de este momento, su importancia aumenta: laboratorio del sentido estético, se presenta además como laboratorio de la ética misma. Esta implicación del sueño en la cuestión de la moralidad se confirma en el aforismo dedicado, en el mismo libro, al sueño y a la responsabilidad.

Nietzsche recusa en una exclamación la tesis de la inocencia de los sueños: "¡queréis ser responsables en todo! ¡Y no queréis serlo tan sólo para vuestros sueños!".²⁸ Contra esta denegación, restituye a los soñadores la propiedad de sus sueños, lo cual implica evidenciar su función expresiva. "¡Qué miserable flaqueza, qué falta de valor consecuente! ¡Nada es *más* vuestro propio bien (*Eigen*) que vuestros sueños! ¡Nada es *más* vuestra obra! ¡Materia, forma, duración, actores, espectadores, en esas comedias sois todo vosotros mismos!"

²⁸ Libro II, párr. 128, SW, IV, 111.

Pero además, Nietzsche sospecha en ese rechazo una resistencia basada en el sentimiento de que una parte no confesada de uno mismo se expresa en el sueño: "Y aquí es precisamente —añade— cuando sentís temor y vergüenza de vosotros mismos." Esto explica la tendencia a disculpabilizarse de esa paternidad haciendo de los sueños una fatalidad independiente de sí. No es casual que aquí se imponga la referencia a Edipo: "Ya Edipo, el sabio Edipo, sabía sacar consuelo de la idea de que nada podemos hacer con respecto a lo que soñamos. Concluyo, por ello, que la mayoría de los hombres deben estar conscientes de tener sueños abominables. Si no fuera así, ¡cómo hubiera podido explotarse a favor del orgullo del hombre su poesía nocturna!" Así, el sueño se asemeja a una fantasía poética (*Dichterei*), pero algo de mucha importancia en el orden ético se combina con esa forma: la presión equívoca de los instintos que se valen de la bella apariencia para disfrazar sus deseos.²⁹

Después de haber imputado resueltamente a los soñadores la responsabilidad de sus sueños, Nietzsche termina el aforismo adhiriéndose, sin embargo, a la tesis determinista del sueño: "Debo añadir que el sabio Edipo tenía razón en el hecho de que no somos realmente responsables de nuestros sueños —pero tampoco de nuestra vigilia— y en el hecho de que la doctrina del libre albedrío tiene por padre y madre el orgullo y el sentimiento del poder (*Stolz und Machtgefühl*) del hombre."³⁰

El hecho de denunciar la creencia en la irresponsabilidad y de afirmar el determinismo no entraña ninguna contradicción: sólo afirmando resueltamente la idea de que algo de uno mismo se expresa en el sueño resulta posible aprehender su mecanismo. Desde este punto de vista, Nietzsche coincide con el planteamiento freudiano, que imputa el sueño al hombre, reinsertándolo en el *continuum* psíquico para luego encontrar sus leyes. Paradójicamente, aquellos que se inocentan demasiado gustosamente de

²⁹ Véase la importancia de la temática del sueño en los románticos, en Albert Beguin, *L'âme romantique et le rêve* (El alma romántica y el sueño) (1939). Es particularmente conocido el interés de Nietzsche por Jean-Paul, para quien el sueño es una experiencia permanente (cf. *Choix de rêves*, publicado en francés en 1934). El discurso nietzscheano sobre los sueños coincide notablemente con la temática romántica sobre esta cuestión. Acerca de la problemática moral, cf. por ejemplo el autor de *La symbolique du rêve*, G. H. Schubert: "No es la parte más brillante de nosotros la que está atada a nuestro carro en forma de alma vegetativa, sino más bien la parte vergonzosa de nuestro pobre ser en jirones. Esto lo descubrimos muy claramente cuando, aun por breves instantes, se libera de sus cadenas. Me aterro cuando a veces percibo en sueños ese lado de sombra de mí mismo en su verdadero aspecto" (citado por Beguin p. 116). Problema que torturará a Jean-Paul. Asimismo, señalemos que Beguin escribió su libro en parte para oponer a la concepción psicoanalítica de los sueños una concepción "más rica", inspirada precisamente en los románticos (véase p. XVI), indicando de paso la diversidad de las concepciones. En este sentido, Nietzsche prolonga esta oposición.

³⁰ Asociación del sueño con Edipo literalmente premonitoria...

su responsabilidad sobre sus sueños son los que desconocen su determinismo. Nietzsche asigna una misma resistencia del orgullo y del sentimiento de poder contra el reconocimiento del sentido de los sueños por una parte, de la verdad determinista por otra: doble herida que afecta las mismas facultades.

Así, Nietzsche se apega a la idea de que el sueño tiene algún sentido, de que algo está en juego en él, que no hay que ignorar. Eso es lo que expresa un aforismo muy breve de *La gaya ciencia*: "Sueños. -No soñamos, o bien, si soñamos, es de manera interesante."³¹ Esto significa que hay un interés inherente a la actividad onírica como tal porque no en vano se pone a soñar el espíritu: se expresa en los sueños de manera motivada. No es un despilfarro de energía, sino una inversión siempre lucrativa en el plano simbólico.

Si recuerda este principio, es para que la actividad de la vigilia siga el ejemplo de la actividad onírica. En este sentido, se debe pensar como se sueña, con la misma exigencia: "Debemos aprender a ser así al estar despiertos: o bien no serlo, o bien de manera interesante." El "espíritu libre" del que hablaba *Humano, demasiado humano*, quiere estar positivamente despierto. Su modelo debe ser, paradójicamente, el soñador. Lo peor es el estado de somnolencia sin imágenes, que cree poder permitirse el que está despierto.

Esta breve máxima del soñador para uso del despierto indica discretamente la función adquirida por el sueño en la ética de *La gaya ciencia*.

En la filosofía de Nietzsche, el sueño recupera una significación activa. No es sólo objeto de la psicología, sino modo de transmisión de la verdad. Zarathustra se vale del sueño para anunciar "el gran Mediodía".³² En el arsenal de las formas de la profecía y la economía de los grados de verdad, el sueño tiene una función valiosa: permite anticipar la verdad que suele padecer no poder ser ya dicha. El anuncio incesantemente aplazado puede *realizarse* en el sueño, apariencia en la cual se fusionan lo real y lo posible. El sueño será, pues, una de las formas de la profecía.

Se adivina esta función del sueño en el relato del tercer libro de *Así hablaba Zarathustra* del sueño sobre "Los tres males".³³ Es un sueño hecho al rayar la aurora: lo evoca como su "sueño de la mañana", en la frontera temporal del presente, que la aurora celosa vino a interrumpir: "Mi sueño, un navegante audaz, mitad navío, mitad borrasca, silencioso como la mariposa, impaciente como el noble halcón: qué paciencia y qué esparcimiento tuvo para sopesar el mundo."³⁴ Tal es el privilegio del sueño,

³¹ Libro III, párr. 232, SW, V, 170.

³² Libro IV, Mediodía, SW, VI, 205.

³³ Libro III, "Los tres males", SW, VI, 206.

³⁴ *Ibid.*, p. 207.

que hace de él el órgano de la revelación íntima: tiene para sí, fuera de la temporalidad, las virtudes de paciencia y de esparcimiento que permiten sopesar el mundo colocándose "más allá del mundo".

Zaratustra habla de su sueño como de un principio ingenioso y benéfico que lo habitó: le demuestra su reconocimiento y se propone "imitarlo en pleno día" para "sacar la mejor de sus lecciones". Tal es la *lección* del sueño: revelar el mundo "mensurable para quien tiene tiempo, sopesable para un buen pesador, al alcance de alas poderosas, transparente para divinos buscadores". El hombre despierto debe saber hacer lo que hace el soñador. Por ello, el sueño será una de las lenguas del nuevo evangelio.

Un aforismo de *Más allá del bien y del mal*³⁵ vuelve a la tesis de la continuidad sueño/vigilia para defender esa función activa del sueño en la propia vida despierta. "Lo que vivimos en sueños, suponiendo que lo vivamos a menudo, pertenece finalmente a la economía general de nuestra alma, del mismo modo que cualquier cosa 'realmente' vivida: por él somos más ricos o más pobres, tenemos una necesidad más o menos, y finalmente nos manejan los hábitos surgidos de nuestros sueños, en pleno día y aun en los momentos más serenos de nuestro espíritu despierto." Aquí aparece la idea del prolongamiento del *habitus* surgido del sueño hasta en la vivencia y el comportamiento de la vigilia. Así, la economía doméstica del espíritu humano consta de sus manifestaciones oníricas: éstas se fijan en disposiciones reales en el alma.

Por tanto, no resulta asombroso que en su última filosofía, al redactar las notas de su *Voluntad de poder*, Nietzsche reserve un lugar notable al sueño. Éste se presenta como el revelador cotidiano del "fenomenalismo del mundo interior". En el aforismo que lleva ese título, Nietzsche expone sustancialmente la génesis del sueño. "Todos nuestros sueños son la interpretación (*Auslegung*) del sentimiento sintético (*Gesamtgefühl*) en causas posibles; y en verdad de tal modo que un estado no es primero consciente más que si la cadena causal descubierta ha entrado a la conciencia."³⁶

Pero resulta que toda la teoría psicofisiológica del sueño se basa en una teoría de la "experiencia interior": ésta, añade Nietzsche, "consiste en que se busca y se representa una causa de la excitación de los centros nerviosos —y en que la primera causa encontrada entra en la conciencia: esta causa no es en absoluto adecuada a la verdadera causa, es un tanteo con base en 'experiencias internas' de antaño, o sea de la memoria—. Pero la memoria también conserva la costumbre de las viejas interpretaciones, esto es, de la causalidad errónea, de tal modo que la 'experiencia interna' tiene aún que cargar consigo con las consecuencias de todas las antiguas ficciones causales falsas".

³⁵ Cap. V, párr. 193, SW, VII, 103.

³⁶ Libro III, párr. 479, SW, IX, 335.

En el momento final de la filosofía nietzscheana, cuando el fenomenalismo debe radicalizarse para hacer tabla rasa para la dictadura de la Voluntad de poder, el sueño recupera sus características, pero en un nivel superior: su papel es manifestar la legalidad de ese mundo interior (*Innenwelt*) que exhibe la condición interna de toda percepción del mundo.

En este contexto vuelve a aparecer, en uno de los últimos fragmentos en que cristalizó el pensamiento de Nietzsche, la oposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco.³⁷

Nietzsche distingue dos pulsiones derivadas respectivamente de los dos principios, a su vez expresión en el arte humano del poder de la naturaleza: una de la visión, otra de la orgía. Además, precisa que están representadas en una forma debilitada en la vida normal, una en los sueños y la otra en la embriaguez. En tanto que la embriaguez remite a la pasión, el sueño está asociado con los valores de la visión, de la unión y de la poesía. Tal es la última definición del sueño: la forma representativa, a escala cotidiana, de la compulsión a la visión (*Zwang sur Vision*) que deriva de la forma apolínea de la expresión en el arte humano del poder de la naturaleza (*Naturgewalt*).

Con estos últimos textos se cierra el círculo: el sueño desempeña hasta el final en Nietzsche, con las vicisitudes que hemos seguido, la doble función de principio estético (eco del principio apolíneo) y de principio psicológico (manifestación del mundo interior): bajo esas dos instancias, se encuentra en el meollo de la experiencia humana.

EL SUEÑO Y SU INTERPRETACIÓN: EL OBJETO ONÍRICO EN FREUD

La investigación anterior mostró la importancia y la riqueza de la temática nietzscheana del sueño, que abre el camino al interés que manifestará Freud por la actividad onírica. Pero también muestra que el enfoque nietzscheano se sitúa, al igual que el del inconsciente y el de la sexualidad, en el doble límite de la explicación fisiológica y de la valorización instintivista, cuyo eje es en este caso estético, en la inspiración romántica.

La *Traumdeutung* freudiana identifica la actividad onírica como Nietzsche, en calidad de reproducción en la ontogénesis de una herencia filogenética. Ésta es, incluso, como se vio en la primera parte, una de las anticipaciones reconocidas oficialmente.³⁸ Pero, en Freud, el trabajo de "elaboración onírica"³⁹ es estudiado por sí mismo, como conjunto de las

³⁷ Libro III, párr. 798, SW, IX, 354.

³⁸ Véase *supra*, pp. 59 y ss.

³⁹ Ése es el objeto del capítulo VI de la *Traumdeutung*, *Obras Completas de S. Freud*, op. cit., t. I, pp. 516-655.

modalidades por las cuales se realiza la función principal del sueño como "realización de deseos",⁴⁰ a partir de "elementos de origen infantil".⁴¹

Por tanto, el sueño no es simplemente un documento sobre lo que une al individuo con la vida instintual de la especie: se lo piensa resueltamente en el plano ontogénico, como lenguaje del deseo individual. Por ello, señálemoslo, Nietzsche no elabora ninguna interpretación sistemática de los sueños como expresión del deseo: a lo sumo adivina, siguiendo la tradición romántica que localizamos, lo que une el sueño con el deseo: pero para él es más bien una nueva prueba de la participación en el inconsciente genérico. En Freud, surge la idea de una lógica del deseo individual que se expresa en el lenguaje onírico.

Por esta razón, el análisis de los mecanismos de "trabajo" del sueño es inseparable de la elaboración metapsicológica del inconsciente. La idea de *proceso primario* es precisamente la que realiza el paso del registro del inconsciente al del sueño y posibilita una teoría acoplada de la actividad onírica inconsciente, allí donde no podía haber más que una teoría estética de la analogía del sueño y del inconsciente.

El sueño se presenta, pues, como un régimen energético regulado, centrado en la libre circulación de la energía (*primaria*) a lo largo de las cadenas asociativas que unen las *representaciones* con respecto de los *afectos*. Por consiguiente, se vuelve posible un estudio positivo del trabajo de deformación que sufren los materiales (*restos diurnos* en particular). Ése es el papel sobre todo de los procedimientos de *desplazamiento* y de *condensación*, cuya técnica sólo puede aprehenderse en la medida en que se los relaciona con el proceso primario.⁴²

Así, hay que otorgar la mayor importancia a la afirmación de Freud de que lo esencial de los sueños consiste en el trabajo que se realiza en ellos, mucho más que en el propio contenido que remite a algún "misterioso inconsciente".⁴³ Esto significa que en Freud el sueño es algo muy diferente al reflejo inmediato del inconsciente (lo cual es todavía para Nietzsche): es en realidad ese procesamiento, por lo demás no creador sino mecánico, que elabora el *contenido latente* en *contenido manifiesto*. De este modo se funda lo que estaba fuera de propósito antes de Freud, o sea una "ciencia (interpretativa) de los sueños" (*Traumdeutung*), que se im-

⁴⁰ Principio formulado al final del capítulo II y desarrollado en el cap. III de la *Traumdeutung*.

⁴¹ Véanse los párrafos 1-2 del cap. VI.

⁴² Véase el párrafo 9 del capítulo VI de la *Traumdeutung*.

⁴³ Más aún que en la *Traumdeutung*, Freud evidencia esta idea en sus *Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación onírica* (1923), *Obras Completas de S. Freud, op. cit.*, t. III, p. 2621. Asimismo, en una nota en la *Traumdeutung*, advierte que el sueño no debe confundirse con los pensamientos latentes ni con los pensamientos manifiestos (*op. cit.*, t. I, p. 697, n. 390).

pone en la medida en que el sueño es una actividad autónoma regida por una técnica. Se podría sostener, en última instancia, que la profunda originalidad de Freud consiste en haber emancipado al sueño del Inconsciente, esto es, haber tratado los sueños como un trabajo *sui generis*, abordable como productor de efectos determinados e interpretables, y no como reflejo de un Inconsciente. Los sueños no son sino la secuencia de procedimientos que se extiende hasta la *elaboración secundaria*, por la cual el sueño queda finalmente arreglado como argumento coherente e inteligible.

Así, lo que en Nietzsche no pasa de ser una temática del sueño, se convierte en Freud en una teoría de la actividad onírica como espécimen de la actividad psíquica inconsciente. Por ello, en Nietzsche se valoriza de entrada estéticamente un "mundo de los sueños", mientras que en Freud se trata de un material que funda la explicación y el diagnóstico.⁴⁴

Un problema determinante de la cuestión del sueño permite concluir la confrontación: es el estatuto de la *imagen*, correlativo de la exigencia de visualización y de figurabilidad (*Rücksicht auf Darstellbarkeit*). Es notable que Freud relacione esta exigencia con el fenómeno general de *regresión* (a la vez tópica, formal y temporal). La regresión está condicionada por la inversión, durante el sueño, de la sucesión de las excitaciones del polo de la motilidad al polo de la percepción. Esto significa claramente que la imagen tiene un estatuto fundamentalmente regresivo en Freud: la imagen es una forma *empobrecida* de expresión psíquica, y en este sentido es característica de la regresión general del sueño, remitiendo a una experiencia de tipo alucinatorio.

Correlativamente, la imagen remite a una especie de *receptividad* sensorial y representativa. Este estatuto vincula lo reprimido con la imagen; uno y otra se comportan como núcleos originarios que ejercen una atracción que polariza la vida psíquica —lo cual relaciona el sueño con la escena primitiva y permite definirlo como "la transferencia a lo reciente" de una escena infantil, como sustituto reactivado.

Ahora bien, como se vio en Nietzsche, si bien la teoría fisiológica remite a esa idea de receptividad,⁴⁵ se prolonga por una valorización de la *Phantasie* en un sentido estético. Así, la imagen y sus colores dionisiacos sirven, en una metáfora nietzscheana corriente, para exhibir la exuberancia del instinto, cuando en Freud, comprendida literalmente, la imagen no hace más que traducir un modo de expresión regresivo, y tanto más significativo.

Así, la imagen expresa el estatuto regresivo del deseo en Freud, defi-

⁴⁴ Véase el párrafo 3 del capítulo VI de la *Traumdeutung*. Acerca de la conexión con la regresión, véase *Obras Completas*, op. cit., t. I, pp. 670-680.

⁴⁵ *Supra*, pp. 172, 173.

nido muy exactamente como el "impulso psíquico" que trata de "cargar de nuevo la imagen mnémica" de una percepción ligada a una "experiencia de satisfacción".⁴⁶ Definición mecanicista que cierra el paso a toda exaltación del deseo-principio y desolidariza de una vez para siempre a Freud de las figuras de esa exaltación que Nietzsche prolonga a su manera.

⁴⁶ En *Traumdeutung*, *op. cit.*, t. I, p. 689.

Libro Tercero

LOS PROBLEMAS

Después de haber expuesto los *principios* que proporcionan su escena a nuestra confrontación, y los *temas*, fondo o telón sobre el cual se destaca, pasaremos a la acción dramática misma y a su desenlace. En efecto, principios y temáticas desembocan en un propósito esencial: el *diagnóstico* sobre la realidad humana, que desarrollan la psicopatología freudiana de las neurosis y su homólogo nietzscheano sobre la "patología moral". Ésta es la prueba a la que se somete la teoría del instinto y la antropología correspondiente. Pero también existe un diagnóstico sobre la *Kultur*, en el que la teoría de la civilización se presenta como la finalidad que forma el horizonte de ese problema, presente a decir verdad desde el principio y a la cual regresa una investigación que, a partir de los principios, revela los fines. Por último, por cuanto el diagnóstico indica la *terapéutica*, buscaremos en ese terreno el término natural de nuestro estudio, como respuesta al problema de la enfermedad.

I. NEUROSIS Y MORALIDAD

LAS NOCIONES DE SALUD Y DE ENFERMEDAD EN NIETZSCHE Y EN FREUD

PARA poder hablar de una psicopatología nietzscheana, conviene primero delimitar positivamente, por así decirlo, la acepción de las nociones de enfermedad y de salud en Nietzsche.

Ya *Humano, demasiado humano* afirma el "valor de la enfermedad" como generadora de "sabiduría",¹ recalca el odio por los "consejeros" experimentado por el enfermo.² De ese modo, se afirma la "utilidad" de la enfermedad: brinda "un sentido sumamente agudo por lo sano y lo mórbido en las obras y en los actos, los propios y los de los demás": esto explica paradójicamente el "tono de salud" que se desprende de los escritos de los enfermos, mucho más aptos que la especie robusta "a la filosofía de la salud del alma y de la convalecencia".³

Con respecto a esta ciencia de la salud por la enfermedad, *El viajero y su sombra* denuncia ya "la fe en la enfermedad" que el cristianismo inculcó en el hombre.⁴ Cuando recomienda como sedante para las aflicciones del alma "reflexionar en los favores y las gentilezas que se pueden hacer a los amigos y a los enemigos",⁵ Nietzsche alude a algo muy diferente a la caridad: a una forma de "diversión" que evita agravar el mal por el remedio, creando el resentimiento. Por lo demás, la enfermedad demasiado larga embota la compasión y permite inferir que el enfermo merece su enfermedad.⁶ Así, en el fondo: "Un poco de salud aquí y allá es para el enfermo el mejor remedio."⁷ Esta salida expresa bien la relatividad de las dos nociones.

Al mismo tiempo, esta relatividad se expresa por la coincidencia de la enfermedad como realidad y de la idea de la enfermedad: de tal modo que curar al enfermo, no es tan sólo curar la enfermedad. Es apaciguar su imaginación, "a fin de que por lo menos deje de sufrir por sus ideas a propósito de la enfermedad",⁸ como lo dice *Aurora*. Así, el fondo de la enfermedad es "la aflicción y la miseria del alma" (*Trübsal und Seelen*

¹ Libro V, párr. 289, SW, III/1, 231.

² Cap. VI, párr. 299, SW, III/1, 263.

³ *Opiniones y sentencias mezcladas*, párr. 356, SW, III/2, 153.

⁴ Párr. 78, *La fe en la enfermedad, una enfermedad*, SW, III/2, 215.

⁵ *El viajero y su sombra*, párr. 174, SW, III/2, 255.

⁶ *Op. cit.*, párr. 314, SW, III/2, 319-320.

⁷ *Op. cit.*, párr. 325, SW, III/2, 323.

⁸ Libro I, párr. 54, SW, IV, 49.

Elend), que el propio arte no basta para curar.⁹ De este modo, el *nihilismo*, enfermedad suprema, irrumpe en el universo nietzscheano, mucho antes de ser considerado como tal.

Pero evitemos traducir esas fórmulas diciendo que toda enfermedad es psicológica para Nietzsche: hay que comprender sencillamente que la enfermedad es una realidad indisociablemente orgánica y psíquica, hasta tal punto que la enfermedad sirve para metaforizar solidariamente el alma y el cuerpo. *Aurora* da una definición de ello en este sentido: "Bajo el término de enfermedad hay que comprender: una aproximación intempestiva de la vejez, del odio y de los juicios pesimistas, cosas que se implican" (*zueinander gehören*).¹⁰ Por ello, el término de enfermedad suscita implícitamente, en Nietzsche, ese cortejo de significaciones, a la vez somáticas y morales. Por lo tanto, el término debe entenderse solidariamente en un sentido estrechamente médico de afección orgánica y en la acepción moral, en que alude a la idea de enfermedad mental.

Así, mientras más se aguza la crítica de la moralidad, en los años 1880, más se desarrolla la metáfora patológica, hasta elevar la noción de enfermedad al rango de verdadera categoría de la crítica de la moralidad. La declaración de guerra de Zaratustra a los "enfermos" como enemigos del género humano¹¹ remata esta evolución, a cuyo término la enfermedad asume su función axiológica de contravalor revelador de los valores.

Esta presentación permite apreciar la diferencia de puntos de vista originarios de la relación respectiva de Nietzsche y de Freud con la enfermedad: discurso axiológico por una parte, discurso explicativo por la otra. Pero esta trivial oposición no impide en absoluto una asombrosa convergencia del enfoque psicopatológico, como si todo discurso sobre lo normal y lo patológico se topara con el problema del valor y de la norma, y con el otro, correlativo, de la interpretación.¹²

Se podría decir, en efecto, que, paradójicamente, ni la idea de *enfermedad*, ni la correlativa de *salud* constituyen categorías operatorias en Freud. Lo que existe en primer lugar es un conjunto de *procesos* psíquicos susceptibles de cierto *régimen* de funcionamiento y de disfuncionamiento. Lo *patológico* resulta privilegiado porque revela por la disfunción la funciona-

⁹ *Aurora*, libro IV, párr. 269, SW, IV, 207. Véase *infra*, pp. 227, 228. Curioso eco del *Herzenelend* de que se queja Freud.

¹⁰ Libro IV, párr. 409.

¹¹ Los enfermos son creadores de trasmundos, "visionarios del más allá" (SW, VI, 30), despreciadores del cuerpo y de la tierra, de los que Zaratustra se dice "cansado" (p. 33). En el pasaje central de *Las antiguas y las nuevas tablas*, la enfermedad se define por una impotencia para la creación.

¹² Véase a este respecto nuestras "Reflexiones críticas sobre lo normal y lo patológico", en *Revue d'Anthropologie médicale*, Les Nouvelles Editions de l'Université, vol. 1, n° 1, 1978, pp. 25-58, en particular pp. 54-56.

lidad del sistema. Conforme a la formulación inicial de las "ambiciones", se trata de "averiguar cuál será la teoría del funcionalismo psíquico si se introduce el enfoque cuantitativo, una especie de economía de la energía nerviosa, y segundo, extraer de la psicopatología cuanto puede ser útil para la psicología normal".¹³ De hecho, la primera ambición funda la segunda. En última instancia, el concepto *cualitativo* de enfermedad desaparece en la medida en que designaría alguna entidad antropomórfica: la cantidad tuvo por función en Freud pensar la enfermedad en términos de procesos de grados.

La teoría de las neurosis se basa desde el principio en esa pretensión cuantificadora, con lo cual la psicopatología queda supuestamente inmunizada contra una connotación valorizadora. La neurosis es ante todo una perturbación de la economía mental, lo cual relativiza la antinomia salud/enfermedad, pero por un camino distinto al de Nietzsche.

En efecto, en Nietzsche los conceptos no dejan de tener una función valorizadora, por más variable que sea, mientras que en Freud tan sólo nombran figuras descriptivas, dejando a los fenómenos procesuales la exclusiva función explicativa. No obstante, si el encuentro es posible, es porque en Nietzsche la evaluación se vuelve exploradora de los procesos y porque en Freud interviene una evaluación que no por no tener que objetivarse deja de actuar (véase *infra*).

PATOLOGÍA MORAL Y DESTINO DE LAS PULSIONES

De este modo, nos remitimos al análisis nietzscheano de la *patología* moral, que se distribuye en *La genealogía de la moral* en forma del resentimiento, de la conciencia moral dolorosa y del ideal ascético. Para nuestro propósito, bien circunscrito, se trata de aprehender la concepción *psicopatológica* que subtiende esos diagnósticos.

En efecto, a lo largo de esas tres disertaciones, Nietzsche bosqueja un verdadero cuadro clínico. Lo que nos interesa es explicar la representación del aparato psíquico que posibilita esa sintomatología, en pos de ese "algo mórbido" (*etwas Ungesundes*).¹⁴ que Nietzsche localiza en el fundamento de la moralidad.

El resentimiento (*das Ressentiment*) proviene de que "la verdadera reacción, es decir la acción, está prohibida", lo cual tiene por efecto su conversión en "una venganza imaginaria".¹⁵ El resentimiento nace, paradójicamente, cuando lo que es privativo —inhibición de la acción (*Tat*)— se

¹³ Carta a Fliess del 25 de mayo de 1895, *Obras Completas de Sigmund Freud*, op. cit., t. III, p. 3516.

¹⁴ I, párr. 6, SW, VII, 257.

¹⁵ I, párr. 10, SW, VII, 263.

vuelve "creador" (*schöpferisch*). Esto supone la inversión de la relación sujeto-acción-mundo: el hombre del resentimiento necesita "en términos fisiológicos, estímulos exteriores para actuar". Dicho con otras palabras: "Su acción es en el fondo una reacción." Esto explica el carácter "pasivo"¹⁶ de su concepción de la felicidad, o sea de la plenitud de sí: de ahí su representación como "narcosis-adormecimiento (*Betäubung*), paz, 'Sabbat', relajamiento del espíritu y estiramiento de los miembros". A la inversa, la salud consiste en una acción creciente y espontánea: de ahí la actividad que esto supone, a su vez, basada en una "completa seguridad en el funcionamiento de los instintos reguladores inconscientes".

La caracterología del resentimiento traduce en rasgos de carácter esta reactividad primaria: "Su alma es turbia, su espíritu ama los recovecos, las evasivas y las puertas falsas." Las modalidades psíquicas favoritas son "el silencio, el no olvidar, el esperar, el hecho de encogerse provisionalmente, de humillarse": otras tantas expresiones del estatuto dominante de su psiquismo, que es el aplazamiento. En efecto, todo procede de que el afecto no se descargó inmediatamente, por la actividad. Por tanto, se desencadena un mecanismo tóxico. Nietzsche evoca justamente en términos de envenenamiento ese efecto por el cual lo que no puede descargarse en reacción motriz crea un verdadero foco de infección que se extiende al conjunto del psiquismo. Ésa es la enfermedad del resentimiento, que actúa como un "parásito" que "se instala permanentemente".¹⁷

Correlativamente, el resentimiento se traduce por una perturbación de la economía mental. En efecto, la salud se caracteriza por la superabundancia de la fuerza plástica, "regeneradora y curativa", haciendo posible una especie de renovación crónica de la energía. Por el contrario, en la patología del resentimiento hay sobrecarga local, por lo tanto hipertrofia de la memoria. Esa hipertrofia mnémica debe comprenderse como el efecto inverso y proporcional del subdesarrollo funcional de la motricidad. No es una casualidad que Nietzsche compare el resentimiento con la acumulación de una "peligrosa materia explosiva". El síntoma no es sino la modalidad según la cual se desata la explosión, al mismo tiempo que se la ahorra. Lo "oculto" (*Verstecktes*) es el lenguaje dominante de esa estrategia de defensa. En efecto, hay que entender que, en el caso en que la actividad no agota poco a poco el gasto, como ocurre en la patología del resentimiento, se desarrolla una función de memorización-simbolización que no tenía cabida en la salud. La enfermedad es precisamente el estado en que "no se logra deshacerse de nada" y en que "todos los acontecimientos dejan huella", en que los recuerdos degeneran en "llagas purulentas".

¹⁶ SW, VII, 265.

¹⁷ SW, VII, 266.

No se puede dejar de tener la impresión de que lo que Nietzsche teoriza a propósito del resentimiento no es sino lo que Freud, desde el principio, teoriza a propósito de la *neurosis* como tal. No son las analogías externas lo que nos interesa aquí, sino más bien el esquema global de desciframiento.

El concepto básico que permite a Freud y a Breuer descifrar la sintomatología histérica y proponer una etiología de ella es la abreacción (*Abreagieren*). Los *Estudios sobre la histeria* se proponen, en efecto, como lo manifiesta la comunicación preliminar, "justificar una extensión del concepto de 'histeria traumática' ".¹⁸ Tratan de establecer que "el histérico padecería principalmente de reminiscencias".¹⁹ Ahora bien, lo que hace que un acontecimiento vivido se convierta o no en una reminiscencia patógena depende estrechamente del proceso de abreacción por el cual el sujeto descarga el *afecto* vinculado a ella. Por ello, para juzgar la rememoración, es importante en primer lugar averiguar si "el sujeto reacciona o no enérgicamente al suceso estimulante".²⁰ La reacción se define aquí como "la serie de reflejos, voluntarios e involuntarios —desde el llanto hasta el acto de venganza—, en los que ... se descargan los afectos".

Cuando esta reacción se ve obstaculizada, se abre la posibilidad de su destino patológico: "Si se reprime la reacción, queda el afecto ligado al recuerdo." Mientras que el sujeto normal logra, por el acto, la palabra o el contexto asociativo, hacer desaparecer "el afecto concomitante" (*begleitenden Affekt*), en el neurótico "las representaciones devenidas patógenas se conservan tan frescas y plenas de afecto porque les está negado el desgaste normal mediante la descarga por reacción o la reproducción en estado de asociación no cohibida".²¹ Así se constituye esa memoria que no acaba nunca con nada. El *Nicht-Vergessen* del resentimiento nietzscheano se alimenta en la misma fuente que la *reminiszenze* de la histeria freudiana: una perturbación funcional radical impide el proceso de abreacción (o descarga por reacción, según López-Ballesteros, N. del T.).

Como es sabido, la conciencia moral dolorosa (*schlechte Gewissen*) constituye la prolongación y la superación del resentimiento en la patología nietzscheana. Ahora bien, ese paso se lleva a cabo mediante un proceso que Nietzsche caracteriza claramente: "Todos los instintos que no pueden descargarse en el exterior *se vuelven (wenden) hacia el interior* —eso es lo que yo llamo la *interiorización (Verinnerlichung)* del hombre." ²² Tal es la transformación (*Veränderung*) radical que va a crear una enfermedad

¹⁸ *Obras Completas de S. Freud, op. cit.*, t. I, p. 42.

¹⁹ *Ibid.*, p. 44.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 46.

²² *Genealogía*, II, párr. 16, SW, VII, 318.

aguda y crónica a la vez: "El hombre enfermo del hombre, enfermo de sí mismo."²³

Esta enfermedad radical procede de un obstáculo al "instinto de libertad": éste es sometido a un tratamiento durante el cual es "vuelto latente por fuerza, contenido, reprimido, metido dentro (*zurückgedrängte, zurückgetretene, ins Innere eingekerkerte*) y finalmente sólo se descarga y se relaja sobre sí mismo".²⁴ La crueldad, expresada en la venganza, en el resentimiento, se convierte entonces en "voluntad de torturarse a sí mismo". De ahí la aparición de un nuevo registro —desinterés, abnegación, sacrificio de sí— en que el Sí mismo (*Selbst*) es verdugo y víctima. Por último, la culpabilidad traduce ese sufrimiento paradójico infligido a sí mismo.

Es el momento en que el Sí mismo se representa como debiendo expiar la deuda simbólica. Lo que el sacerdote ascético designa a ese nivel, es precisamente la víctima: "Tú mismo eres culpable." Eso mismo implica, precisó Nietzsche, que "la dirección (*Richtung*) del resentimiento se transforme".²⁵ De: proyectada, la "causa responsable" se vuelve literalmente *introyectada*.

Es notable que Freud analice con el nombre de "destinos de las pulsiones" (*Triebschicksale*), junto con la represión y la sublimación,²⁶ dos procesos que parecen formar parte de manera no fortuita del mecanismo íntimo del resentimiento y de la conciencia moral dolorosa en los análisis nietzscheanos.

Freud habla de "orientación hacia la propia persona" (*Wendung gegen die eigene Person*)²⁷ para designar el proceso por el cual la pulsión abandona el objeto exterior para dirigirse contra el propio cuerpo, erigido de ese modo en *objeto*. Habla de "transformación en lo contrario" (*Verkehrung ins Gegenteil*)²⁸ para designar el proceso por el cual el *fin* de una pulsión se transforma en su contrario, pasando así de la actividad a la pasividad. Asimismo, insiste en el hecho de que esos dos procedimientos están tan estrechamente ligados que resulta difícil distinguirlos. Por último, no es casual que el ejemplo privilegiado para mostrar ese proceso sea el sadomasoquismo, en tanto que el paso del amor al odio sirve para materializar la transformación en lo contrario material.

En el proceso que va de la actividad al resentimiento, y de éste a la conciencia moral dolorosa, todo sucede como si ese proceso se hubiese ahondado en espiral. En la "interiorización" vimos cómo se consumó el

²³ SW, VII, 319.

²⁴ II, párr. 17, SW, VII, 321.

²⁵ III, párr. 15, SW, VII, 372.

²⁶ *Los Instintos y sus destinos*, op. cit., t. II, pp. 2044 y ss.

²⁷ *Ibid.*, p. 2045.

²⁸ *Ibid.*, p. 2044.

cambio de dirección, fin y objeto. Por tanto, la tonalidad sadomasoquista de la conciencia moral dolorosa cobra toda su significación pulsional.

En efecto, Freud muestra que el paso del sadismo al masoquismo consiste en una "violencia ejercida contra una persona distinta como objeto. Este objeto es abandonado y sustituido por el propio sujeto. Con la orientación hacia la propia persona queda realizada también la transformación del fin activo del instinto en un fin pasivo" ²⁹ —lo cual requiere un objeto para infligir el sufrimiento—. En la conciencia moral dolorosa, es el propio sujeto el que produce el sufrimiento, comportándose contra sí mismo como otro sujeto represivo.

LA TEORÍA DE LA MEMORIA Y SU PATOLOGÍA: LOS RASTROS MNEMÓNICOS

Además de esa notable analogía económico-dinámica, podemos señalar un importante paralelo *tópico*, basado en la representación del aparato psíquico que explica la patología de la memoria. Para comprender la teoría nietzscheana de la memoria, es esencial meditar el aforismo en que Nietzsche declara: "No hay órgano propio de la 'memoria'." ³⁰ Por esa razón, no se podría hablar de la memoria más que entre comillas. En efecto, la memoria es menos una facultad específica que una función difusa cuyo substrato es fisiológico: "Todos los nervios, precisa..., recuerdan experiencias anteriores." Por tanto, hay que hablar de una memoria orgánica inmanente al cuerpo, que se conserva por los *rastros nerviosos* que dejan las excitaciones pasadas: "Cada palabra, cada número es el resultado de un proceso físico", al cual no se le puede asignar un lugar propio, pues actúa en cualquier parte del circuito nervioso. En efecto: "Todo lo que los nervios experimentaron de manera confusa (*anorganisiert*) sigue viviendo en ellos." Aquí se encuentra precisamente la articulación entre memoria e inconsciente. El recuerdo propiamente dicho no es sino el momento en que la vida latente de esas experiencias que perduran en el inconsciente hace irrupción en la conciencia.

Además, la memoria es el eco de la vida pulsional. Esto significa que "sólo nota los hechos de los instintos". ³¹ Desempeña una función de revelador de las transformaciones de las pulsiones en presencia de los objetos. No recordamos literalmente más que aquello por lo cual nuestro instinto participa o encuentra un "interés". La memoria es puramente afectiva, o sea pulsional.

²⁹ *Ibid.*, p. 2045.

³⁰ Aforismo de la época de *Aurora*, párr. 23, SW, XI, 11.

³¹ *Ibid.*, párr. 25, SW, XI, 12.

Por ello, Nietzsche insiste en la necesidad de cambiar de concepción relativa a la memoria. El error sería "postular un 'alma' que reproduce de manera atemporal, reconoce, etc."³² De hecho: "Lo que fue vivido sigue viviendo 'en memoria'."³³ Esto quiere decir que hay conservación de los rastros mnemónicos de los acontecimientos. No se puede recurrir a la memoria para demostrar la perennidad de un alma: ésta no es más que "la masa de todas las vivencias (*Erlebnisse*) de toda la vida orgánica, que viven, se ordenan, se dan forma mutuamente, se combaten, se simplifican, se abren camino juntas y se transforman en múltiples unidades".³⁴

Si la vivencia regresa, precisa Nietzsche, "no lo puedo remediar, la voluntad no interviene... Sucede algo de lo que me doy cuenta: ahora sucede algo análogo —¿quién lo suscita? ¿quién lo despierta?". Seguramente no un "Yo", sino algo así como un "Ello".

No es una casualidad si no podemos encontrar en la obra de Freud ninguna teoría de la memoria *per se*. En efecto, al pasar de la psicología al psicoanálisis, la memoria perdió su unidad de facultad: ya no hay sino rastros o residuos mnémicos (*Erinnerungsspuren* o *Erinnerungstreste*). Son los homólogos de aquellas "unidades múltiples" de las que hablaba Nietzsche, y cuya masa hormigüeante forma lo que se designa convencionalmente con el nombre de "memoria".

Sin embargo, Freud siente muy pronto la necesidad de encontrar un orden a esas unidades. No es fortuito que la primera imagen que le viene en mente, en los *Estudios sobre la histeria*, sea la de una estratificación (*Schichtung*). La memoria de las histéricas resulta ser como "un archivo, mantenido en el más minucioso orden"³⁵ que tan sólo hay que revisar. Esos archivos se despliegan siguiendo un orden triple: cronológico, temático y lógico. De hecho, lo que estratifica de ese modo la masa de las huellas mnémicas es la existencia de un "nódulo central" patógeno inconsciente: "Los estratos periféricos contienen de los diversos temas aquellos recuerdos (o inventarios de recuerdos) que el sujeto evoca con facilidad, habiendo sido siempre conscientes,³⁶ en tanto que el meollo patógeno del psiquismo corresponde a la memoria propiamente inconsciente, que sólo puede alcanzarse por lo que Freud compara entonces con una "infiltración".

Se podría hablar de dualidad de memorias (consciente/inconsciente) si, precisamente, el concepto de rastro mnemónico no estuviese destinado a superar esta representación. Habría que decir más bien que los rastros se

³² *La voluntad de poder*, libro III, párr. 502, SW, IX, 346.

³³ *Op. cit.*, *ibid.*

³⁴ Aforismo de la época de *La voluntad de poder*, párr. 211, SW, XI, 111.

³⁵ G. "Psicoterapia de la histeria", párr. 3, *op. cit.*, t. I, p. 158.

organizan en "sistemas". Consciente, preconsciente e inconsciente, en la primera tópica; Ello, Yo y Super-yo, en la segunda, definirán unos tipos de memorias, esto es, de régimen de funcionamiento de los rastros mnemónicos, que permitirán calificarlos.

Los "sistemas" o "instancias" constituyen, pues, las dimensiones o principios de orden de los archivos de la memoria. Así, es notable que cuando Nietzsche da a pensar la memoria como una pluralidad de unidades que se autoorganizan espontáneamente, Freud subsume la multiplicidad de los rastros mnemónicos bajo principios de ordenación.

El modelo de la teoría freudiana se encuentra en la famosa carta del 6 de diciembre de 1896 en que Freud expone a Fliess: "Como sabes, estoy trabajando sobre la presunción de que nuestro aparato psíquico se ha originado por un proceso de estratificación: el material existente en la forma de rastros mnemónicos experimentaría de tanto en tanto un *reordenamiento* de acuerdo con nuevas relaciones, en cierto modo una *transcripción*. Así, lo esencialmente nuevo en mi teoría es la afirmación de que la memoria no se encuentra en una versión única, sino en varias, o sea, que se halla transcrita en distintas clases de 'signos'." ³⁷ Concepción inédita que el paralelo con la concepción nietzscheana permite, al menos, moderar, pues la memoria se fragmenta igualmente en una serie de registros.

La verdadera originalidad de Freud radica más bien en la elaboración de una codificación *tópica* de esa concepción. Pero esta concepción de la memoria se mantiene hasta el final, especificándose. En la *Traumdeutung*, en que se representa el aparato psíquico como un aparato reflejo de doble extremidad, perceptiva y motriz, Freud define la memoria como la función de retención de los rastros y la relaciona con un sistema específico encargado de registrar las modificaciones. Así, se organiza una concatenación de sistemas cuyo orden espacial representa el orden temporal de circulación del estímulo. Hay, pues, una división del trabajo entre dos "órganos del aparato psíquico". ³⁸

Más tarde, Freud sostiene que "la conciencia se forma en lugar de la huella mnémica", es decir, que "el inexplicable fenómeno de la conciencia surgiría en el sistema perceptor, *en lugar de* las huellas permanentes". ³⁹ Hasta el final, Freud se esfuerza por pensar ese carácter del aparato psíquico que, por una parte, "conserva siempre su capacidad ilimitada de nuevas percepciones" y, por otra parte, "crea rastros mnemónicos duraderos, aunque no invariables, de las mismas". La reflexión de

³⁷ Carta núm. 52, *op. cit.*, t. III, p. 3551.

³⁸ Véase cap. VII, t. I, pp. 673-674 y t. III, p. 3551, n. 1832.

³⁹ *Más allá del principio del placer*, párr. IV. La cita también se encuentra en el t. III, p. 3551, n. 1832 [T.].

Freud se sigue ejerciendo, aún en 1929, sobre esa especie de prodigio: ¿cómo es posible la conservación en el psiquismo de las impresiones, a semejanza de un emplazamiento arqueológico?⁴⁰

LA TEORÍA DE LA CULPABILIDAD Y DE LA DEUDA

Esta patología se especifica a través de un sentimiento de doble connotación, *ética y clínica*: tanto en Freud como en Nietzsche existe una teoría de la culpabilidad, igualmente central. Pero se trata de circunscribir de la manera más positiva posible la acepción de esa noción en uno y otro, a fin de determinar su punto de convergencia y de divergencia. Al menos su primer punto en común es relacionarse con un enfoque que incumbe a la psicopatología, en el sentido delimitado más arriba.

Se trata, pues, de examinar la acepción clínica comparada de la noción en los registros nietzscheano y freudiano.

La culpabilidad cobra sentido naturalmente, en Nietzsche, en el marco general de la crítica de la moralidad. Pero para nuestro propósito, aislemos el diagnóstico específico exacto que se refiere a la culpabilidad como tal, captada en cierto modo clínicamente.

En un aforismo de *Aurora*, resulta que la culpabilidad se vincula para Nietzsche con las nociones de alabanza y de reprobación (*Loben und Tadeln*): el juicio de culpabilidad se relaciona con la "necesidad desbordante de reprobar y de alabar".⁴¹ Es, por lo tanto, un medio de probarse que aún se tiene fuerza, sea considerando al otro como culpable, sea culpabilizándose a uno mismo. Asimismo, en *La gaya ciencia* se afirma el carácter ficticio de toda culpabilidad, relacionada con un juicio de valor arbitrario. Del mismo modo, "antes de la salida del sol", Zaratustra apela a ese momento de la serenidad y de la inocencia del cielo, en ese punto de suspensión, en tanto que 'abajo'... el apremio y el fin y la culpa se condensan, como la lluvia".⁴² Se trata, como lo dice un aforismo contemporáneo, de convencerse de la "inocencia del devenir", a fin de "lograr un sentimiento de una completa 'irresponsabilidad', y de volverse independiente de la alabanza y de la reprobación, de todo hombre y de todo pasado".⁴³ Así, aun antes de un análisis de la culpabilidad, se encuentra en Nietzsche una relativización radical de la noción con respecto a las nociones psicológicas y sociales de "alabanza" y de "reprobación".

En un segundo tiempo, la culpabilidad, diagnosticada como ficticia, es

⁴⁰ *Malestar en la cultura*, op. cit., t. III, pp. 3020-3023.

⁴¹ Libro II, párr. 140, SW, IV, 126.

⁴² Tercera parte, SW, VI, 179.

⁴³ Párr. 688, SW, XI, 218.

objeto de un análisis genealógico. Aquí se evidencia la connotación jurídica: "El mundo de los conceptos morales de 'culpa', 'conciencia', 'deber', 'santidad del deber' se origina en esa esfera del derecho de obligación." ⁴⁴ Por ende, la culpabilidad apunta hacia la crueldad y la Ley. Dicho de otro modo: "El sentimiento del deber, de la obligación personal debe su origen... a las más antiguas y más primitivas relaciones entre individuos, las relaciones entre acreedor y deudor." ⁴⁵

Así, la culpabilidad se remite a una relación jurídica arcaica en que reinan la medición y la evaluación. No hay culpabilidad sin *perjuicio* (*Schaden*), acontecimiento de la relación entre acreedor y deudor (*Gläubiger und Schuldner*). El culpable es, pues, "un deudor que no sólo no reembolsa los préstamos que le fueron concedidos, sino que además ataca a su acreedor". ⁴⁶ Es, por lo tanto, "un promotor de rupturas, un violador de tratados, faltando a su palabra ante la comunidad". De ahí que se le ponga "fuera de la ley" y que se imponga el castigo (*Strafe*) al criminal (*Verbrecher*), rompedor (*Brecher*) del compromiso de deuda.

En esta perspectiva, Nietzsche acaba recusando la idea de que "el castigo tendría la propiedad de despertar en el culpable el sentimiento de culpa", ⁴⁷ sosteniendo por el contrario que "es precisamente el castigo lo que más *retrasó* el desarrollo del sentimiento de culpabilidad". ⁴⁸

Esto lleva a una tentativa precisa de filogénesis de la idea de culpa. Coloca en el origen "la convicción de que la especie subsiste exclusivamente gracias a los sacrificios y a las producciones de los antepasados, y que es preciso *pagarles* (*zurückzahlen*)" ⁴⁹ en sacrificios y producciones: se reconoce, pues, una *deuda* cuya importancia no deja de aumentar porque los antepasados que sobreviven como poderosos espíritus no dejan de interesarse en la raza y de otorgarle, por su fuerza, nuevas ventajas y nuevos adelantos". ⁵⁰

Así, esa "especie de lógica" de la deuda hace que cada incremento de vida se traduzca por un aumento del débito —imagen radicalmente inversa a la idea de progreso, puesto que lo que se gana es otro tanto que *se debe*, hasta que la deuda suprema se localiza en *Dios*, supremo acreedor, que asume la deuda globalmente.

¿Qué hacer entonces? La respuesta de Nietzsche es emotiva: "Será preciso finalmente que 'la imposibilidad de liberarse de la deuda' engendre la imposibilidad de expiar', lo cual engendra la idea cristiana: el propio

⁴⁴ *La genealogía de la moral*, II, párr. 6, SW, VII, 294.

⁴⁵ *Ibid.*, II, párr. 8, SW, VII, 300.

⁴⁶ *Ibid.*, II, párr. 9, SW, VII, 302.

⁴⁷ *Ibid.*, II, párr. 14, SW, VII, 314.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 315.

⁴⁹ Literalmente: "pagar", "corresponder".

⁵⁰ *Ibid.*, II, párr. 19, SW, VII, 323-324.

Dios se ofrece en sacrificio para pagar las deudas del hombre; Dios pagándose a sí mismo, Dios siendo el único en liberar al hombre de aquello por lo cual el hombre mismo se ha vuelto irremisible, el acreedor ofreciéndose a su deudor por amor (¿quién lo creería?), por amor a su deudor.”⁵¹

Finalmente, no resta más que el sacerdote ascético dé una forma artística a ese sentimiento bruto, en el pecado (*Sünde*). Eso consiste en asignar una causa al sufrimiento interno. Así, el hombre “debe buscarla en sí mismo, en una falta cometida, en el tiempo pasado, debe interpretar su propio dolor como un castigo”.⁵² Habrá bastado con nombrar “pecado” el sentimiento interno.

A la inversa, Nietzsche soñará en *Ecce homo* con un “dios que vendría a la tierra” para no “hacer otra cosa más que injusticias”. “Asumir no el castigo, sino la culpa, eso es lo que sería realmente divino.”⁵³ Y *La voluntad de poder* planteará como negación primordial y saludable: el “combate contra el sentimiento de culpa” (o de deuda):⁵⁴ la física, la metafísica y la psicología nietzscheanas cobran sentido en este combate. La tesis de “la ausencia de valor (*Wertlosigkeit*), objetivo de todo concepto de culpa”,⁵⁵ es el alfa y el omega de la concepción nietzscheana de la culpabilidad.

En Freud, el sentimiento de culpa se relaciona de entrada con la sexualidad. Desde los años 1890, Freud descubre en la histeria y la neurosis obsesiva el mecanismo de autorreproche que “el sujeto se dirige por el goce sexual anticipado”, con ayuda de la “labor psíquica inconsciente de transformación y de sustitución”.⁵⁶ Toda culpabilidad ulterior debe su eficacia a que vuelve a cargar la huella mnémica prehistórica de esa experiencia de placer más o menos activa. No es casual que sea la neurosis obsesiva, en que la experiencia fue en parte activa, la que dé lugar al análisis detallado del *Schuldgefühl*. Allí es, en efecto, donde el trabajo de interiorización es más literalmente activo.

La exageración de la “actitud de pasividad sexual original” fija el masoquismo. No es una casualidad que se imponga la comparación, a través del sentimiento de culpabilidad, entre el comportamiento obsesivo (*Zwangshandlung*) y el ritual religioso (*Religionsübung*).⁵⁷ La religión da su forma sublimada a la deuda obsesiva. Asimismo, “la angustia social” y la conciencia de culpabilidad son interpretadas en el marco del análisis del nar-

⁵¹ *Ibid.*, II, párr. 21, SW, VII, 327-328.

⁵² *Ibid.*, III, párr. 20, SW, VII, 387.

⁵³ SW, VIII, 307 (“Por qué soy tan sabio”, párr. 5).

⁵⁴ Libro VI, II, párr. 1021. Es el primero de los “cinco no” por los cuales Nietzsche define su proyecto de transmutación.

⁵⁵ Aforismo de la época de *La voluntad de poder*, párr. 687, SW, XI, 218.

⁵⁶ *La herencia y la etiología de las neurosis* (escrito en francés), *op. cit.*, t. I, p. 284.

⁵⁷ Véase capítulo siguiente, p. 223.

cisismo, como una transferencia de la libido homosexual. La angustia de muerte se deriva igualmente del sentimiento de culpabilidad.

En el ensayo metapsicológico sobre *Lo inconsciente*, Freud se interroga acerca del sentido de la extraña unión de términos: "conciencia inconsciente de la culpa".⁵⁸ La expresión sólo cobra su sentido si se la vincula con la relación de los afectos y de las representaciones en el mecanismo de *represión*. Además, Freud afirma que "en este complejo de Edipo debemos ver también, desde luego, una de las principales fuentes del sentimiento de remordimiento".⁵⁹

La terapéutica se topa con el sentimiento de culpabilidad en forma de "necesidad de castigo" (*Strafbedürfnis*),⁶⁰ que suscita las reacciones negativas.

Pero lo notable es que Freud sienta la necesidad de una nueva teoría de la culpabilidad. ¿No declara en un estudio de 1919: "Surge una conciencia de culpabilidad, también de origen desconocido"?⁶¹ La compara incluso con una "cicatrización" (*Narbenbildung*). De hecho, la nueva tónica es la que dilucidará esa relación: "Lo adscribiríamos, dice prudentemente en 1919, a aquella instancia que se opone, en calidad de conciencia crítica, al resto del yo." ^{61bis}

De hecho, es en *El "yo" y el "ello"* donde el sentimiento de culpabilidad encuentra su texto canónico, a través del estudio de "las servidumbres del 'yo'" (*Abhängigkeiten des Ichs*).⁶² Por tanto, la culpabilidad se relaciona con la tensión entre el Super-yo y el Yo a propósito de las disyuntivas pulsionales del Ello. Así, es definible como "la percepción correspondiente a esta crítica en el yo" del Super-yo (*die dieser Kritik entsprechende Wahrnehmung in Ich*).⁶³ A partir de esta matriz común, se establecen las versiones normal, obsesiva y melancólica de la culpabilidad. En efecto, el eje de la culpabilidad se sitúa en la correspondencia de las instancias. En su versión obsesiva, el Yo se yergue contra el sentimiento; el Super-yo padece las influencias que son desconocidas del Yo; en la versión melancólica, el Yo no eleva ya ninguna protesta y se vuelve la víctima expiatoria condenada al holocausto.

Además, con la nueva función del masoquismo en el marco de la teoría de la pulsión de muerte, la culpabilidad desempeña un nuevo papel, pues "el *super-yo* (se convierte) en una especie de punto de reunión de los instintos de muerte". El sentimiento de culpabilidad, en calidad de miedo

⁵⁸ Párr. III, *op. cit.*, t. II, p. 2067.

⁵⁹ *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, XXI, *op. cit.*, t. II, pp. 2329-2330.

⁶⁰ *El problema económico del masoquismo*, *op. cit.*, t. III, p. 2756.

⁶¹ *Pegan a un niño*, párr. IV, *op. cit.*, t. III, p. 2471.

^{61bis} *Op. cit.*, t. III, p. 2474 (T.).

⁶² Cap. V.

⁶³ *Op. cit.*, t. III, p. 2724.

al super-yo no es sino una "variante topográfica" de la angustia.⁶⁴ Por último, Freud aborda el sentimiento de culpabilidad a nivel filogenético. No es una casualidad que le dedique un desarrollo excepcionalmente largo en *Malestar en la cultura*, en calidad de "percepción que tiene el yo de esta vigilancia que se impone" el Super-yo: ⁶⁵ esto es porque la *Kultur* se basa en ese "super-yo cultural" (*Kultur-Uber-Ich*) que asegura su control por la producción de esos sentimientos sociales.

La famosa parábola del asesinato del Padre con que concluye *Tótem y Tabú* remata esta concepción ontofilogenética de la culpabilidad. El sentimiento de culpabilidad sería, pues, la reproducción en el plano individual de la culpabilidad derivada de la escena primitiva colectiva y transmitida filogenéticamente: "La sociedad reposa entonces sobre la responsabilidad común del crimen colectivo (*Mitschuld*), la religión sobre la conciencia de la culpabilidad y el remordimiento, y la moral, sobre las necesidades de la nueva sociedad y sobre la expiación (*Buben*) exigida por la conciencia de la culpabilidad."⁶⁶ Esto significa claramente que el nacimiento del "contrato social" es la culpabilidad, derivada del "complejo paterno".

De esta fuente deriva la familia de los sentimientos que Nietzsche etiqueta como reactivos: o sea el remordimiento y el arrepentimiento (*Reue*), "término global empleado para designar la reacción del yo en un caso especial del sentimiento de culpabilidad"⁶⁷

No es fortuito que Nietzsche y Freud evidencien la importancia de la deuda (*Schuld*). Si esta temática se vuelve central en ambos, esto es porque la crítica de la moralidad y el diagnóstico de la neurosis coinciden en el encuentro de esta categoría de deuda.

No cabe duda de que en el caso del "Hombre de las ratas" es donde Freud plasmó mejor la dialéctica bloqueada de la deuda neurótica.⁶⁸ En efecto, ese caso le permite descubrir la realidad clínica *in concreto* de lo que está en juego simbólicamente en la deuda neurótica. El argumento complejo descrito por Freud consiste para el neurótico en aplazar por una infinidad de astucias el reembolso de la deuda, pero simultáneamente la necesidad de la deuda se fortalece en igual medida. En esta ambivalencia monstruosa, el neurótico despliega precisamente la doble valencia de la deuda, expresión de la exigencia del reembolso y de su imposibilidad, expuesta a la doble sanción: pues lo propio de la deuda es

⁶⁴ *Op. cit.*, t. III, p. 3061 (en *Malestar en la cultura*, VIII).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 3062.

⁶⁶ *Op. cit.*, t. II, p. 1841.

⁶⁷ *Malestar en la cultura*, párr. VIII, *op. cit.*, t. III, p. 3062.

⁶⁸ Véase el relato de la deuda que dio lugar a la gran "aprehensión obsesiva", en la historia de la enfermedad, *op. cit.*, t. II, pp. 1447 y ss. Pago imposible de la deuda contraída por el padre real y para con el padre simbólico.

amenazar de sanción al sujeto que no la paga y valer como sanción *per se*—de tal modo que el sujeto se expone y padece tanto por tener que pagarla como por sustraerse al pago—. En efecto, la deuda simbólica sólo existe con respecto al deudor. En tanto que la deuda real se extingue con su pago, persiste tanto como el ser del deudor que la mantiene en existencia, ente culpable de la conciencia moral dolorosa.

Dicho de otro modo, la deuda liga al sujeto a sí mismo, lo cual constituye la mejor definición de la *culpabilidad*. El paralelo, conforme al doble sentido de la palabra *Schuld*, es explicado por Nietzsche como uno de esos signos etimológicos de una genealogía de la moral: “El concepto moral esencial ‘culpa’ se origina en la idea muy material de ‘deuda’.”⁶⁹ Todo sucede como si el lenguaje de la neurosis desarrollara clínicamente esta analogía, implicada desde el postulado económico: si es verdad que nada le resulta más difícil al hombre que la renuncia a un “goce ya disfrutado”, hay que concluir: “A decir verdad, tan sólo sabemos canjear una cosa por otra.”

CRIMEN Y CASTIGO EN NIETZSCHE Y EN FREUD

Estamos ahora en condiciones de comprender correctamente el alcance de la teoría nietzscheana del criminal, que retuvo la atención de Freud. La famosa declaración del *Zaratustra*, con su tono de provocación y de escándalo, es el mejor documento sobre esta cuestión.⁷⁰

Se trata del texto de la primera parte titulado “El pálido delincuente”. Se presenta como una profesión de fe del criminal, que pudo ser interpretada como una apología del crimen. De hecho, expresa el punto de vista del criminal, en vez de considerarlo desde el punto de vista de los jueces. De este modo, evidencia la grandeza del crimen como igualdad del pensamiento y del acto en la realización del crimen. Evidencia la profundidad del desprecio del hombre, de la misantropía radical del criminal que, lejos de subordinar el crimen a algún motivo condicional (como el robo) lo relaciona con su fin propio, la “sed de la felicidad del cuchillo” y de la sangre.⁷¹ Pero también es la tragedia de la culpabilidad, la imposibilidad para el criminal de soportar la imagen del crimen.

Este texto constituye una especie de documento de la criminología nietzscheana, contribución a una ciencia en vías de constitución.⁷² Descubrimos en él una relativización del Bien y del Mal y una analogía entre crimen, locura y enfermedad: “El que se enferma hoy día es víctima del

⁶⁹ *Genealogía de la moral*, II, párr. 4, SW, VII, 292.

⁷⁰ Esa es una de las referencias explícitas de Freud a una teoría nietzscheana; véase *supra*, pp. 64-65. Se lo encuentra en la primera parte, SW, VI, 38-41.

⁷¹ SW, VI, 40.

⁷² En efecto, cabe recordar que la ciencia criminológica se establece en aquella época.

mal que es el mal actual: quiere hacer daño con lo que le hace daño. Pero hubo en otros tiempos otro Mal y otro Bien." Texto dostoiévskiano de reto a la concepción limitada y fijista de la moralidad, cuyo destino fue ilustrar el inmoralismo nietzscheano en lo que se le atribuía ingenuamente de sangriento.

Se trata de hecho de la proyección simbólica de la iconoclasia axiológica, la que evoca la Sombra que acompaña a Zaratustra en la última parte: "He roto lo que mi corazón respetaba desde siempre, he derribado todos los límites y todas las imágenes, he perseguido los deseos más peligrosos; en verdad, he superado de un golpe todos los crímenes." ⁷³ Criminal que acaba por anhelar la seguridad de una cárcel. ⁷⁴

Pero si se quiere captar correctamente el sentido de este texto que llamó la atención de Freud, hay que recordar que en él culmina una temática que recorre toda la obra de Nietzsche obsesionada por la parábola del criminal.

"Nuestro crimen para con los criminales, dice ya *Humano, demasiado humano*, consiste en que los tratamos como lo harían unos bribones." ⁷⁵ Cabe recordar que entre las malas y las buenas acciones no hay sino una diferencia de grado si se las aprecia conforme a la necesidad. Pero ciertamente, "la completa irresponsabilidad del hombre con respecto a sus actos y a su ser es la gota más amarga que el investigador debe tragar", ⁷⁶ Se advierte el sentido de la "rehabilitación" del criminal: está destinada a derribar el canon común, que consiste en "ver en la responsabilidad y el deber los títulos de nobleza de la humanidad". Asimismo, la irresponsabilidad aparece en la actividad onírica: ⁷⁷ no queda más que extenderla a los actos de la vigilia.

Esta reflexión remite al examen de las "virtudes de perjuicio" exigidas por los "grupos sociales" para su defensa. Ahora bien, observa *El viajero y su sombra*: "Todos los criminales obligan a la sociedad a volver a grados de civilizaciones anteriores al que se encuentra en el momento en que se comete el crimen; actúan hacia atrás." ⁷⁸ Tal es la virtud del crimen que revela esa potencialidad regresiva, sacrificio del hombre para alcanzar la meta de la sociedad.

Aurora recordaba que "el criminal da muy a menudo muestras de un dominio de sí, de un espíritu de sacrificio y de una inteligencia excepcionales, y que mantiene esas cualidades en quienes lo temen", ⁷⁹ para opo-

⁷³ La sombra, SW, VI, 303.

⁷⁴ SW, VI, 304.

⁷⁵ Cap. II, párr. 66, SW, III, 72.

⁷⁶ Cap. II, párr. 107, SW, III, 96.

⁷⁷ Véase *supra*, p. 198.

⁷⁸ Párr. 186, SW, III/2, 261.

⁷⁹ I, párr. 50, SW, IV, 17.

nerlo a "esos intoxicados del sueño", mucho más nocivos para la humanidad. También se evoca ese criminal de un posible futuro que "se dicta públicamente a sí mismo su castigo" por respeto de la ley que él mismo promulgó.⁸⁰

Encontramos, sobre todo, ese notable aforismo en que Nietzsche ataca el "abominable código criminal, con su balanza de tendero y su voluntad de compensar la falta por la pena".⁸¹ A ello opone un diagnóstico: "Apenas se comienza a reflexionar en la fisiología del criminal cuando surge esta evidencia: no existe diferencia esencial entre los criminales y los enfermos mentales."⁸² Por tanto, exige sacar de ello las consecuencias terapéuticas, considerando una estrategia de cura con respecto al interés del enfermo y los perjuicios previsibles. Paralelamente se recalca el cinismo del criminal: "Todos los que han frecuentado las prisiones y los presidios se asombran al observar cuán poco frecuente es encontrar un 'remordimiento' sin equívoco: pero en cambio mucho más a menudo la nostalgia del querido viejo crimen, malo y muy amado."⁸³ Tal es la extraña "aflicción" del criminal: desafía las categorías de la moralidad y menoscaba su universalidad.

Esto lleva a oponer el crimen a la conciencia del criminal. "El criminal, dice *Más allá del bien y del mal*, no está a menudo a la altura de su acto: lo disminuye y lo calumnia."⁸⁴ En cuanto a los abogados, "muy rara vez son lo suficientemente artistas para redundar en provecho de su cliente el bello horror de su crimen".⁸⁵ Pero visto del lado de la sociedad, Nietzsche señala como "un punto de decadencia y de sensiblería enfermiza" el momento en que "la sociedad misma toma partido por quien la perjudica, por el criminal" en que "castigar le parece injusto, o por lo menos la idea del castigo, la obligación de castigar la hacen sufrir, le dan miedo" —síntoma de la "moral gregaria".⁸⁶

Así, en *El ocaso de los ídolos*, el retrato de Sócrates será comparado con la ficha antropométrica del criminal para ilustrar la decadencia.⁸⁷ Allí se esboza una tipología del criminal: "El tipo del criminal es el tipo del hombre fuerte colocado en condiciones desfavorables, el hombre fuerte puesto enfermo."⁸⁸ Si es puesto al margen de la sociedad, es porque está desarraigado de esa forma de existencia en que se requiere el instinto del

⁸⁰ III, párr. 187, SW, IV, 154.

⁸¹ III, párr. 202, SW, IV, 172.

⁸² SW, IV, 170-171.

⁸³ *Aurora*, IV, párr. 366, "Aflicción del criminal", SW, IV, 237.

⁸⁴ IV, párr. 109, SW, VII, 83.

⁸⁵ IV, párr. 110, SW, VII, 83.

⁸⁶ IV, párr. 201, SW, VII, 112.

⁸⁷ "El problema de Sócrates", párr. 3, SW, VIII, 89.

⁸⁸ "El criminal y lo que está emparentado con él", párr. 45, SW, VIII, 167 (en "Ironías de

hombre fuerte. Tal es "la fórmula de la degeneración fisiológica". Se vuelve criminal "quien está obligado a hacer secretamente lo que sabe mejor, lo que prefiere, largamente y con una larga tensión, con precaución, con astucia" obligado por tanto, para evitar la "anemia", a volver su sensibilidad contra sus instintos —sintiéndose entonces "presa de la fatalidad"—.⁸⁹ Dostoievski es evocado aquí explícitamente como el gran orfebre en criminales, que sabe de qué pasta están hechos.

En un aforismo de *La voluntad de poder* se manifiesta la importancia de la teoría del criminal y su permanencia en Nietzsche: "Los criminales con quienes Dostoievski cohabitaba en el presidio eran particularmente naturalezas inquebrantables; ¿no tienen acaso cien veces más valor que un Cristo 'quebrantado'?"⁹⁰ Esto revierte el crimen al corazón del hombre: "Quién de nosotros, en circunstancias favorables, no habría pasado por toda la escala de los crímenes."⁹¹ Tal es la gloria del criminal, "hombre de valor" y "violador del contrato",⁹² que "prospera en la época del Renacimiento".⁹³

En el capítulo de *El "yo" y el "ello"*, dedicado al sentimiento de culpabilidad, hay una frase que resume la postura psicoanalítica sobre el crimen: "Mucho nos ha sorprendido hallar que el incremento de este sentimiento inconsciente de culpabilidad puede hacer del individuo un criminal. Pero se trata de un hecho indudable. En muchos criminales, sobre todo en los jóvenes, hemos descubierto un intenso sentimiento de culpabilidad, que existía ya antes de la comisión del delito, y no era, por tanto, una consecuencia del mismo; sino su motivo, como si para el sujeto hubiera constituido un alivio (*Erleichterung*) poder enlazar dicho sentimiento inconsciente de culpabilidad con algo real y actual."⁹⁴

Esta idea esencial de la concepción freudiana del crimen ya había sido desarrollada en el artículo sobre "Los delincuentes por sentimiento de culpabilidad": el crimen sirve paradójicamente para aliviar el sentimiento de culpabilidad "de origen desconocido" enlazándolo con "algo tangible".⁹⁵ Es incluso con motivo de ello cuando Freud menciona que semejante génesis no era desconocida por Nietzsche.⁹⁶

⁸⁹ SW, VIII, 167-168.

⁹⁰ II, párr. 233, SW, IX, 166.

⁹¹ SW, IX, 167.

⁹² III, párr. 739, SW, IX, 496.

⁹³ III, párr. 740, SW, IX, 498.

⁹⁴ *Obras Completas de S. Freud, op. cit.*, t. III, p. 2724. Compárese con las fórmulas de Nietzsche, *supra.*, pp. 198 y ss.

⁹⁵ Se trata del tercer artículo de *Varios tipos de carácter descubiertos en la labor analítica*, publicado en *Imago*, 4 (6), 317-336 (1915-1916), *op. cit.*, t. III, p. 2427.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 2428.

— En 1926, Freud tuvo la oportunidad de tomar partido sobre la cuestión concreta del castigo a solicitud de Emile Desenheimer, juez de audiencia, quien le pidió que tomara

CRUELDAD Y PIEDAD EN NIETZSCHE Y EN FREUD

Esto nos remite a la temática de la *crueledad* y de la *piedad*.

Hay que señalar la importancia de la *crueledad* (*Grausamkeit*) en la concepción nietzscheana del hombre y de la vida.

Aparece ligada a la concepción dionisiaca de la vida: "Esta misma *crueledad* que encontramos en la esencia de cada civilización se encuentra también en la esencia de cada religión poderosa y, en general, en la *naturaleza del poder* (*in der Natur der Macht*) que siempre es mala."⁹⁷ Se advierte de entrada que la *crueledad* es el signo del poder.

Humano, demasiado humano consignará la *crueledad* en la herencia filogenética de la especie humana, huella de una idiosincrasia arcaica de la que testimonia.⁹⁸ Con este título, se opone muy pronto en el registro ético a la virtud antonímica, la *piedad* (*Mitleid*). Su evocación sirve para recordar que lo que ahora se presenta como vicio era la *virtud* para la humanidad primitiva. Esto se expresa en el aforismo de *Aurora* en que se evoca "el goce de la *crueledad*" (*Genuss der Grausamkeit*).⁹⁹ "La *crueledad*, diagnostica Nietzsche, pertenece a los más antiguos festejos (*Festfreude*) de la humanidad", como recreo que la comunidad humana toma de sus angustias. En el espectáculo antiguo del martirio voluntario ofrecido a los dioses, Nietzsche hace notar un hecho esencial: "El cruel goza de la más alta alegría secreta (*Kitzel*), del sentimiento de poder (*Machtgefühl*)."¹⁰⁰ Se trata, por tanto, del reflejo del sentimiento más positivo para Nietzsche: es, antes de la introducción propiamente dicha del concepto, la sombra proyectada de la *Wille zur Macht*.

Por ello, la localiza en el meollo de la moralidad. Tras las virtudes aparentes, descubre, a todo lo largo de otro aforismo de *Aurora*, lo que actúa secretamente: "la *crueledad* refinada en calidad de virtud", la que proviene de un "instinto de distinción" (*Auszeichnung*), que saca placer de "hacer daño" al prójimo despertando la envidia, "el sentimiento de su impotencia y de su decadencia".¹⁰⁰

Por consiguiente, *La gaya ciencia* evocará la *crueledad* en términos de santidad¹⁰¹ y de necesidad.¹⁰² La *crueledad* está asociada con la grandeza:

posición con respecto a la pena de muerte, así como a otras personalidades. Se hallará su postura expresada en su nombre por Theodor Reik, en *Le point de vue de Freud sur la peine de mort* (El punto de vista de Freud sobre la pena de muerte), reproducido en *Le besoin d'avouer* (la necesidad de confesar) de Reik (trad. fran., 1973, pp. 399-401), especialista en esa cuestión en el movimiento analítico.

⁹⁷ Aforismo de la época de *El nacimiento de la tragedia*, SW, I, 213.

⁹⁸ II, párr. 43, SW, III, 58.

⁹⁹ I, párr. 18, SW, IV, 22.

¹⁰⁰ I, párr. 30, SW, IV, 32.

¹⁰¹ II, párr. 73, SW, V, 89.

¹⁰² III, párr. 266, SW, V, 176.

"Quien posee la grandeza es cruel para con sus virtudes y sus consideraciones de segundo orden."

Zaratustra define al hombre como "el más cruel de los animales",¹⁰³ que se ha creado su cielo sobre la tierra al inventar el infierno.

Por lo tanto, es esencial "cambiar de opinión sobre la crueldad y abrir los ojos", como nos insta a hacerlo *Más allá del bien y del mal*. "Casi todo lo que llamamos 'civilización superior' se basa en la 'espiritualización' y el ahondamiento de la *crueldad* ésa es mi tesis; esa 'bestia feroz' no ha sido eliminada, vive, prospera, tan sólo se divinizó."¹⁰⁴ La referencia a la tragedia cobra aquí todo su sentido, de un extremo a otro de la obra nietzscheana: en efecto, la crueldad es el motor de su "dolorosa voluptuosidad".

Pero aquí Nietzsche nos entrega los lineamientos de lo que se puede identificar como su teoría del sadomasoquismo.

Observemos primero que los ejemplos que vuelven sin cesar en la pluma de Nietzsche provienen de la psicología colectiva. Por otra parte, acaba por entregarnos en este aforismo el esbozo de una teoría ontogenética de ese placer de crueldad: "Hay que apartar muy lejos la burda psicología que hasta hace poco sólo sabía enseñar, a propósito de la crueldad, que nacía del espectáculo del sufrimiento *ajeno*; también hay un goce abundante, superabundante ante el sufrimiento propio, ante el sufrimiento que uno mismo se inflige"¹⁰⁵ (*Sichleiden-machen*). Nietzsche localiza aquí el masoquismo, a través de la "vivisección de conciencia", en acción en todo ascetismo, incluyendo al acto de conocer —pues "en todo querer-conocer hay por lo menos una gota de crueldad"—. Nietzsche analiza más lejos las manifestaciones de "esa especie de crueldad del gusto y de la conciencia intelectuales".¹⁰⁶

La genealogía de la moral estudia detalladamente este destino de la crueldad, cuyo motor es el proceso de internación por el cual "el instinto de crueldad se vuelve (*sich rückwärts wendet*), después de no haber podido descargarse (*entladen*) en el exterior".¹⁰⁷

Se comprende, por tanto, que la crueldad esté catalogada, en la última síntesis nietzscheana, junto al instinto sexual y la venganza, entre los "estados en los cuales planteamos un esclarecimiento y una plenitud en las cosas": traduce, por el regocijo que brinda, una extensión del sentimiento de poder.

En efecto, hay que comprender que la crueldad propiamente dicha (vuelta hacia el exterior) traduce una profusión de energía que exige ser

¹⁰³ Tercera parte, "El convaleciente", SW, VI, 242.

¹⁰⁴ Cap. VII, párr. 229, SW, VII, 155.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 156.

¹⁰⁶ *Ibid.*, párr. 230, SW, VII, 158.

¹⁰⁷ Véase en particular la segunda disertación.

descargada: "Crueldad es el alivio (*Erleichterung*) de las almas tensas y orgullosas: las que incesantemente cometen durezas contra sí mismas. Hacer daño es para ellas un regocijo."¹⁰⁸ Se capta, pues, la relación compleja de la crueldad con la piedad: "La crueldad del insensible es lo contrario de la piedad; la crueldad del sensible es el poder más elevado de quien tiene piedad."¹⁰⁹ Esto es: "Crueldad es una sensibilidad desplazada y que se ha vuelto espiritual."¹¹⁰ Pues "hay muchos crueles que son demasiado débiles para la crueldad",¹¹¹ y "se debe ser tan compasivo como cruel para poder ser a veces ambas cosas".¹¹²

En resumen, la crueldad en Nietzsche tiene el doble registro de dato originario de naturaleza y de valorización ética. Desde el primer punto de vista, no deja de repetir que "una enorme crueldad existe desde el origen de todo organismo".¹¹³ Consecuencia: "Debemos ser tan crueles como compasivos: evitemos volvernos más pobres de lo que es la naturaleza."¹¹⁴ Pero al mismo tiempo la crueldad se presenta como un síntoma de defensa, como "remedio (*Heilmittel*) del orgullo herido".¹¹⁵ Sólo que es un signo positivo, y por lo tanto conviene distinguir dos crueldades, en la medida en que la diferencia axiológica atraviesa el concepto: "Hay una crueldad de las almas malas (*böser*) y también una crueldad de las almas viles y mezquinas (*schlechter und geringer*)."¹¹⁶

Así, en Nietzsche funciona muy claramente la oposición axiológica de la crueldad y de la piedad. Ésta es asimilada a una "enfermedad hipochondríaca",¹¹⁷ al "más profundo abismo"¹¹⁸ que traduce la reactividad ético-religiosa. Se reduce finalmente a "la praxis del nihilismo".¹¹⁹ La desvalorización de la crueldad se traduce simultáneamente por una sobrevalorización de la piedad.

Para Freud, la crueldad expresa la vivencia típicamente sadomasoquista, y la piedad se presenta la mayor parte del tiempo, tras sus apariencias morales, como la formación reaccional de una tendencia sádica. Por tanto, se desarrolla en reacción a un deseo agresivo reprimido y en sentido contrario. La piedad como *Reaktionsbildung* se presenta, pues,

¹⁰⁸ Aforismo de la época de *Humano, demasiado humano* y de *Aurora*, párr. 726, SW X, 269.

¹⁰⁹ Aforismo de la época de *Zaratustra*, párr. 859, SW X, 285.

¹¹⁰ *Ibid.*, párr. 860, SW, X, 285.

¹¹¹ *Ibid.*, párr. 861, SW, X, 285.

¹¹² *Ibid.*, párr. 862, SW, X, 285.

¹¹³ Aforismo de la época de *La gaya ciencia*, párr. 89, SW, XI, 38.

¹¹⁴ Aforismo de la época de *Zaratustra*, párr. 570, SW, XI, 199.

¹¹⁵ Aforismo de la época de *Aurora*, párr. 455, SW, XI, 183.

¹¹⁶ *Ibid.*, párr. 789, SW, XI, 260.

¹¹⁷ *Humano, demasiado humano*, II, párr. 47, SW, III, 61.

¹¹⁸ *Zaratustra*, tercera parte, SW, VI, 172.

¹¹⁹ *Anticristo*, párr. 7, SW, VIII, 195.

como la contracarga consciente de fuerza igual, aunque de dirección opuesta a la carga inconsciente agresiva.¹²⁰ Desde este punto de vista, el procedimiento resulta típicamente obsesivo y se relacionará con el Super-yo, instancia moral.

En este punto preciso, vemos cómo se funda el encuentro entre los dos diagnósticos, pero hasta qué punto se expresa diferentemente. Nietzsche muestra la crueldad dormitando en la piedad en forma sublimada pero nunca superada, localizando por ende el doble reaccional, recusando el engaño del *Mitleiden*. Pero responde a ello volteando la formación reaccional y apelando a la crueldad como contravalor. Está desemboca en una condena ética de la piedad y una apología de la "buena" crueldad. En Freud, basta con localizar las formaciones reaccionales, a fin de enlazar el afecto con su proceso efectivo: así, un obsesivo que vive su agresividad reprimida como efusión simpática se verá asignar el origen real de su afecto. En última instancia, esto tiene por fin pacificar el afecto y la pulsión que se expresa en él. ¡Para Freud, una apología de la crueldad sería una especie de vuelta reaccional en segundo grado!

Por otra parte, en la economía pulsional tal como la concibe Freud, se localiza una pulsión particular cuyo estatuto es específico en muchos sentidos: la llama *Bemächtigungstrieb*. En la medida en que *Bemächtigen* designa la acción de *dominar* movilizándolo su poder (*Macht*), se puede hablar de *pulsión de dominio*. Para quien piensa en Nietzsche, surge una pregunta: ¿la pulsión de dominio freudiana no sería algo así como el principio de la crueldad, el homólogo freudiano de la *Wille zur Macht*? Esto no es más que un estimulante que invita al examen del concepto de pulsión de dominio, en la medida en que, partiendo de una analogía, la confrontación de las teorías nietzscheana y freudiana la realiza superándola, por el descubrimiento de un *nexo* en un nivel muy distinto del que la analogía no era sino el indicio. Se trata, pues, de aprehender la función conceptual de la pulsión de dominio en la economía del pensamiento freudiano para dar satisfacción, por consiguiente, a la analogía que se notifica, a reserva de desconstruirla.

La pulsión de dominio se destaca en primer lugar por su estatuto especial en la taxonomía freudiana de las pulsiones. Hemos visto, en efecto, que el paisaje pulsional freudiano, que no tiene la exuberancia tropical de su homólogo nietzscheano, se estructura según dos líneas de cresta: la de las pulsiones fundamentales (Hambre/Amor, Vida/Muerte) por una parte, y la de las pulsiones parciales en las que la pulsión sexual se canjea, por la otra. La pulsión de dominio parece distinguirse por una atopia excepcional, a primera vista. La instancia de que depende su jurisdicción parece permitir una borrosidad que le deja una autonomía particular

¹²⁰ Véase la localización de los efectos reaccionales en la clínica freudiana.

—relativamente independiente de las vicisitudes de la gran estructura dualista misma—. ¿Debe considerarse, pues, como una heteronomía local en la economía general de las pulsiones? Esta pregunta indica en todo caso el interés de una clarificación de su estatuto, por lo demás valiosa para la confrontación con el concepto nietzscheano fundamental que es, por decirlo así, el concepto situado frente a él.

Freud introduce la pulsión de dominio a partir de reflexiones sobre las pulsiones parciales de contemplación y de exhibición, por una parte (*Schau-und Zeigelust, Triebe*) y de crueldad por la otra (*Grausamkeit Triebe*); por lo demás, se trata más bien de tendencias “que más tarde se enlazarán estrechamente a la vida genital”.¹²¹ Unas y otras manifiestan el ejercicio de una pulsión de dominio que es aún ilimitada. Funciona, pues, de manera primitiva, anteriormente al desarrollo genital y, sobre todo —derogación considerable al principio topológico— a “la actividad sexual ligada a las zonas erógenas”. Resulta notable que, en 1905, Freud no haga más que señalar la existencia de esa pulsión de dominio, reconociendo que “aún no se ha logrado realizar satisfactoriamente el análisis psicológico de este instinto”. Una adición de 1915 formula una hipótesis: “Debemos aceptar que la impulsión cruel proviene del instinto de dominio y aparece en la vida sexual en una época en la cual los genitales no han asumido todavía su posterior papel.”¹²² Así, la pulsión de dominio es a la vez originaria y está ligada de manera a la vez íntima y negativa a la vida sexual: es un elemento importante de la vida sexual inicial pero que, hablando con propiedad, no incumbe a la sexualidad.

La inteligibilidad del concepto de pulsión de dominio progresa por medio de la actividad/pasividad de las pulsiones. El material privilegiado para ello es la neurosis obsesiva, caracterizada por una fuerte regresión a la fase sádico-anal. Así, leemos en *La disposición a la neurosis obsesiva* (1913) que la organización pregenital se caracteriza por “la antítesis constituida por las tendencias de fin activo y las de fin pasivo”: ahora bien, las primeras deben relacionarse con el erotismo anal, en tanto que las segundas remiten a nuestra pulsión de dominio: “La actividad es aportada por el instinto general de aprehensión, al que damos el nombre de sadismo cuando lo hallamos al servicio de la función sexual.”¹²³

Comenzamos a comprender el sentido en que interviene la pulsión de dominio: su función es asumir y significar la actividad pulsional o, mejor aún, la pulsión como actividad. Es explicable, por consiguiente, que Freud se sienta incómodo en la manipulación de ese tipo de pulsiones, por la dualidad latente de su naturaleza particular y de su función gene-

¹²¹ *Tres ensayos para una teoría sexual*, op. cit., t. II, p. 1206 (ensayo II).

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Op. cit.*, t. II, p. 1741.

ral. Desde el primer punto de vista, cabe decir que existen pulsiones parciales que se pueden caracterizar por su función de dominio; desde el segundo punto de vista, debe decirse que existe una función de dominio que representa "el instinto parcial en general".

Freud mantiene unidos los dos niveles: en efecto, si bien la pulsión de dominio remite a la función de actividad *princeps*, se trata de no hipostasiarla en *principio*. No se trata de unificar en torno a ella todo el psiquismo: por esa razón, la pulsión de dominio freudiana, por su naturaleza conceptual, es incomparablemente más modesta en su extensión que la Voluntad de poder nietzscheana. También es por eso que Freud quiere aplicar a la pulsión de dominio el régimen general de las pulsiones parciales, lo cual supone, conforme a la regla topológica, asignarle un substrato somático, homólogo de las zonas erógenas. Así, en otra adición en 1915, en los *Tres ensayos*, adjudica un *órgano* a la pulsión de dominio: la musculatura (en tanto que la mucosa intestinal sirve de órgano para el elemento pasivo).

De esta concepción resulta que el sadismo marca un desarrollo más tardío de la pulsión de dominio originaria, por unión de ésta con un fin sexual. En *Los instintos y sus destinos*, en la misma época, la dominación violenta (*Überwältigung*) que, con la disminución y la administración del dolor, caracteriza el fin del sadismo, implica la pulsión de dominio: con el sadismo, el *Bewältigung* se vuelve *Überwältigung*.

Es notable que el advenimiento del segundo dualismo pulsional tenga por efecto inutilizar la noción de una pulsión de dominio específica. En efecto, el sadismo ya no se explica principalmente por el desarrollo de una pulsión de dominio originaria, sino por una derivación hacia el objeto de la pulsión de muerte, por cuya consecuencia ésta "entraría al servicio de la fusión sexual".¹²⁴ Encontramos, pues, una *función de dominio*, activa en todo lugar en que la pulsión de muerte ejerce su *poder*, desde su aprehensión del amor en la fase oral hasta el dominio del objeto sexual en la fase genital. Asimismo, se puede postular la manifestación de una pulsión de dominio en los fenómenos en que se trata de dominar la excitación traumática. Pero lo esencial es que la pulsión de dominio se haya fragmentado en cierto modo: sus diversos vástagos ya no son sino las manifestaciones de una función general de dominio.

Así, Freud zanjó finalmente, a partir de *Más allá del principio de placer* (1920), la peliaguda alternativa que planteaba la pulsión de dominio: se niega finalmente a hacer de ella una pulsión especial, y aún menos una pulsión originaria. Esto significa que *no hay en Freud un principio autógeno*

¹²⁴ *Op. cit.*, t. III, p. 2535. Cabe señalar aquí una probable errata en la traducción de López-Ballesteros: él escribe *fusión* sexual, cuando, según P. L. Assoun, y como se desprende del contexto, debe decir *función* sexual (cf. p. 236 del original) [T.].

de poder (Macht). La función de dominio existe efectivamente, pero constituye un determinante del juego pulsional: a esto se debe que la encontremos en acción, ligada a la actividad pulsional, pero sin explicar nada *per se*. La consecuencia del segundo dualismo pulsional fue aplicar más rigurosamente aún el principio de limitación de las pulsiones, y la jurisdicción de la pulsión de muerte redujo aún más la pretensión a la sucesión de pequeños principios pulsionales independientes. Así, la pulsión de dominio no recuperará su identidad propia con el nuevo gobierno pulsional: será abarcada y disuelta en una función general, o bien requerida como "suplemento" (*Zusatz*), cuando la pulsión vital en general necesita que "le echen una mano" para dominar el objeto. Por tanto, no podría haber un elogio del dominio, a semejanza del elogio nietzscheano de la crueldad.

LA MORALIDAD-DATO Y LA MORALIDAD-PROBLEMA: EL INTERCAMBIO RECÍPROCO FREUD-NIETZSCHE

Lo que llama la atención en la actitud general y personal de Freud frente a la moralidad es paradójicamente su oposición a plantear la moralidad como *problema*. La moral, para Freud, es lo que cae de su peso, o, según la expresión de Theodor Vischer muy apreciada por él, "lo que es moral siempre se concibe por sí mismo".¹²⁵ En este sentido, es un dato cuya existencia en él mismo es comprobada por Freud, aparentando no poder explicarlo.¹²⁶ Cuando se coloca desde el punto de vista global de la historia, hace una observación análoga: "Las aspiraciones éticas de los hombres, de cuya fuerza e importancia no hay por qué dudar, son una adquisición de la historia humana y han llegado a ser luego, aunque por desgracia en medida muy variable, propiedad heredada de la Humanidad actual."¹²⁷

Por consiguiente, cuando se ve obligado a tomar posición sobre el problema de la ética, bajo la presión de algunos de sus interlocutores preocupados por este problema, como Oscar Pfister y James Putnam,¹²⁸ Freud presenta siempre el doble principio: por una parte, no mezclar las cuestiones de ética y las cuestiones de hecho, investigables por un enfoque positivo y científico; por otra parte, no objetivar lo que justamente cae de su peso, por algún postulado especulativo, como el de un "orden universal".¹²⁹ a lo sumo, la ética es "una especie de orden de marcha para

¹²⁵ Citado en una carta a Putnam del 8 de julio de 1915.

¹²⁶ *Ibid.*, en *L'introduction de la psychanalyse aux Etats-Unis* (La introducción del psicoanálisis en los Estados Unidos), Gallimard, pp. 219-220.

¹²⁷ *Nuestra actitud ante la muerte* (1915), *op. cit.*, t. II, p. 2114.

¹²⁸ Freud habla gustosamente de moral con Pfister, pastor, y Putnam, hijo de pastor.

¹²⁹ Carta a Pfister del 24 de febrero de 1928 (*Correspondance*, pp. 178-179).

uso del comercio de los hombres entre sí".¹³⁰ Por último, cuando el moralista insiste, Freud sugiere que tras la reivindicación de las bellas almas, no resultaría difícil encontrar alguna forma reaccional contra pulsiones no confesadas; entonces la moral se une a la religión en la panoplia de los medios de defensa y de sublimación de que dispone la humanidad para ajustar sus pulsiones exigentes y reducirlas a la razón.

Resulta difícil estar más alejado del enfoque de Nietzsche, contra el cual, como vimos más arriba, Freud no vacilaba en aplicar el diagnóstico o la sospecha que reservaba a los pastores y a los hijos de pastores. Para Nietzsche, en efecto, la moralidad es lo contrario de un dato apacible y autónomo.

Por lo demás, Nietzsche procura comparar, para distinguirlos, los dos enfoques de la moralidad, como se ve en un aforismo de 1885: "Un moralista es lo contrario de un predicador de moral; es un pensador que considera la moral como sospechosa, dudosa, en suma como un problema", a reserva de añadir que "el moralista, por esa misma razón, es a su vez un ser sospechoso".¹³¹

Esto permite apreciar la diferencia radical de puntos de vista. Para Freud, como la moral no es problemática, quienquiera que hable de ella se parece a un predicador, incluyendo al "moralista", de tal modo que, en última instancia, todo discurso *de* moral y *sobre* la moral es "sospechoso". Para Nietzsche, la verdadera negación de la moralidad consiste en una crítica de la moralidad cuyo instrumento auténtico es el moralista, para quien la moral es *el* problema.

"Ver y mostrar el problema de la moral: ésa me parece ser la nueva tarea, la cosa esencial." ¹³² Para Freud, no es ni lo esencial, ni algo nuevo, ni una tarea: es el *hecho* más antiguo, a-o pre-histórico, a la vez el más fundamental y el más anodino, el más visible y el más implícito. Por tanto, mostrar la moral es transgredirla. También hay una diferencia de idiosincrasia: "No paro, declara Nietzsche; hasta que no aclaro la inmoralidad de alguna cosa. Cuando lo logro, siento restablecido mi equilibrio." ¹³³ La conciencia nietzscheana se traduce por una hipersensibilidad a la inmoralidad: la moralidad es, pues, contrariamente al sentido freudiano de la Ley, lo que *menos cae de su peso*.

Ésta es, pues, la extraña comprobación a la que conduce una confrontación literal de los planteamientos. Por una parte, lo que constituye el meollo de la psicopatología nietzscheana (la moralidad) es lo que repre-

¹³⁰ *Malestar en la cultura* calificará las "diferencias éticas" de "bien y de mal" de "innegables" (párr. VI, *op. cit.*, t. III, p. 3052). Véase *infra*, p. 219.

¹³¹ *La Volonté de Puissance*, trad. fran., I, cap. III, párr. 224, p. 112.

¹³² *Ibid.*, párr. 231, p. 115.

¹³³ *La Volonté de Puissance* (1887), trad. fran., Bianquis, I, cap. III, párr. 4, párr. 270, p. 126.

senta menos problema para Freud; pero encontramos en acción en la labor diagnóstica de Nietzsche, en su exploración de las enfermedades de la moralidad, unos mecanismos notablemente homólogos a los que localiza Freud en su elucidación de la lógica pulsional que le reveló precisamente el estudio de las neurosis.

Este extraño intercambio recíproco exige ser pensado como tal. Recusa la analogía inmediata entre neurosis y moralidad recordando que se refieren a presuposiciones heterogéneas; pero al mismo tiempo puede servir para fundar en cierta medida el encuentro de los diagnósticos nietzscheano y freudiano. En efecto, no puede ser una mera casualidad el hecho de que Nietzsche y Freud encuentren y teoricen, cada uno en su perspectiva, unos mecanismos homólogos, como si Nietzsche teorizara como moralidad la neurosis en el sentido freudiano y como si, en eco, Freud diagnosticara como neurótico un conflicto de la moralidad en la inspiración nietzscheana.

La neurosis, "enfermedad del deseo", traduce, en efecto, el conflicto fundamental con lo prohibido, de tal modo que el neurótico riñe fundamentalmente con la moralidad, que emana del conflicto primitivo, de naturaleza edipiana. Para explicar ese conflicto y esa patología, nos remitimos al examen del nivel cultural.

II. CULTURA Y CIVILIZACIÓN

HAY, TANTO en Nietzsche como en Freud, una teoría de la civilización (*Kultur*) que es al mismo tiempo una teoría de la enfermedad o del malestar de la cultura. En la medida en que prolonga natural y necesariamente la teoría de la enfermedad individual, no podríamos reducirla a un apéndice: en ambos enfoques, es un momento esencial, y aun en cierto modo originario.

INSTINTO Y CULTURA EN NIETZSCHE Y FREUD

Basta con recordar que Nietzsche partió de una teoría de la civilización, a través de su teoría del arte griego y su crítica de la modernidad. En cuanto a Freud, si bien escribe tardíamente su *Malestar en la cultura*, encuentra el problema desde el principio, en la medida en que el problema de la neurosis se le presenta como un conflicto con los valores instituidos por la civilización.

En Nietzsche y en Freud, el problema de la *Kultur* refleja el problema central, el del instinto y su satisfacción. Por tanto, está implicado naturalmente en la *Trieblehre* como su prolongamiento y lo que está en juego en ella. Ésa es la razón por la que ambos abordan la civilización en términos de enfermedad: la civilización no solamente está enferma: *es* la enfermedad, en la medida en que surge como obstáculo crónico de la satisfacción instintual.

Pero hay algo más preciso: un principio determinado permite hermanar el problema del instinto con el de la civilización; se trata del viejo principio neodarwinista enunciado por Haeckel y según el cual la ontogénesis o desarrollo individual recapitula la filogénesis o desarrollo de la especie, ley que es leída resueltamente en ambos sentidos, puesto que el desarrollo colectivo sirve de documento para la inteligibilidad del desarrollo individual, pero también es esclarecido en igual medida por éste. En virtud de este principio biogenético se establece una especie de nexo natural, tanto en Nietzsche como en Freud, entre los dos problemas de la pulsión y de la *Kultur*, acoplados por una necesidad irresistible.

Esto explica que hayamos encontrado aplicaciones de este principio a todo lo largo del examen de las temáticas y que, para quien quiere cerrar el examen de la temática global, la teoría de la *Kultur* constituya el término natural, de la que el instinto, término del cual partimos, constituye la otra extremidad, dibujando, en una configuración significativa, una serpiente que se muerde la cola. Es también el momento del *diagnóstico* que prolonga el examen de la neurosis y de la moralidad.

Partiendo de una reflexión sobre la civilización griega, el primer propósito de Nietzsche es sacar a la luz las razones profundas de la fuerza del helenismo, que sirve simultáneamente de modelo que permite juzgar por contraste la modernidad. Ahora bien, Nietzsche relaciona de entrada la autenticidad de la *Kultur* con la fuerza del instinto que se expresa en ella, lo cual contrasta con la degeneración moderna que expresa análogamente una decadencia del instinto. Así, Nietzsche descifra la civilización en términos antinómicos de fuerza y de debilidad, en función de la correlación con el registro del instinto. También es por ello que define tan poco las nociones de fuerza y de debilidad, contentándose con dar de ellas una sintomatología.

Por esta razón, la *Kultur* se define desde el principio por la calidad de los instintos que, al expresarse en ella, le adjudican su ser propio. Así, el ser de la *Kultur* griega está constituido por la dualidad conflictiva de los instintos apolíneos y dionisiacos. Esta representación tiene su lejano origen en la tradición herderiana de los instintos fundamentales por los cuales se expresa la autenticidad del *Volks*, especificada por la visión de la *Welgeschichte* elaborada por Burckhardt y que Nietzsche conoció desde el principio en Basilea.¹

Así, todo el análisis nietzscheano está centrado en el examen de los síntomas y de las causas de esa enfermedad por la cual la civilización griega perdió la salud que la caracterizaba. Sócrates es el que sirve para circunscribir y nombrar el síndrome: la intrusión de la reflexión en la hermosa totalidad espontánea de la *polis* parece ser a la vez la causa y el síntoma principal de esa *decadencia* (*Verfall*), para nombrar el proceso con el vocabulario burckhardiano. Se traduce por un debilitamiento paulatino de los instintos fundamentales, idea que aparece también en Wagner. Esto equivale a interrogar el destino de la civilización como expresión mimética del instinto, a través del destino de los instintos, mejor aún como expresión, como reflejo inmediato de los instintos.

Se comprende, por tanto, en qué sentido *El nacimiento de la tragedia* es la prolongación de *Las consideraciones intempestivas*. El primero describió el estado de salud y las causas de su alteración; las segundas van a detallar los signos de la enfermedad moderna, socavando el mito del progreso y clasificando los síntomas (filisteísmo, historicismo). La segunda *Intempestiva* es ejemplar porque analiza, a partir de la hipertrofia del sentido histórico, las manifestaciones de la decadencia. La veneración del pasado se descifra como hipertrofia de las fuerzas vitales del presente. No es una

¹ Profesor en Basilea en 1869, Nietzsche se convirtió en el amigo del autor de las *Consideraciones sobre la historia universal*, de *La cultura del renacimiento italiano* (1860) y del *Cicerone* (1855). Siguió varios de sus cursos de "introducción a los estudios históricos" y sobre la civilización griega. Véase Andler, *op. cit.*, t. I, libro III, 265 y ss.

casualidad que Nietzsche centre paralelamente su crítica en el plano de la pedagogía, modo de domesticación de los instintos con un fin "cultural".

Nietzsche concluye de esta crítica que "la cultura es algo muy distinto a una decoración de la vida", que hay que concebirla como "una nueva naturaleza", "armonía entre la vida y el pensamiento, la apariencia y la voluntad".²

Esta temática atraviesa todo el pensamiento de Nietzsche. Toda la crítica de la moralidad se presenta como una reflexión sobre los mecanismos de la civilización como acondicionamiento de los instintos: en este sentido, la genealogía nietzscheana de la moral es fundamentalmente una *etnología*, tendente a definir las condiciones de la moralidad colectiva como institución para-instintiva.

Por último, la problemática final de *La voluntad de poder* establece la oposición entre la *Kultur* y la *Zivilisation*,³ postulando así un "antagonismo" entre la primera, tiempo de profusión y de corrupción, y la segunda, épocas de "domesticación voluntaria y forzada", periodo de intolerancia para las naturalezas artistas. Por ende, la "cultura" se opondría por sus finalidades a la "civilización" como empresa de domesticación. Las grandes épocas de la *Kultur* para Nietzsche son (Antigüedad griega o Renacimiento italiano) las de sublimación artística de los instintos más vigorosos.

Una alusión de la correspondencia con Fliess, que data de 1897,⁴ nos permite vislumbrar cómo capta Freud, al mismo tiempo que la importancia de los instintos en la neurosis, su conflicto con la civilización. A partir de entonces, la reflexión de Freud sobre la *Kultur* se centrará en el problema patogénico de la relación conflictiva de la pulsión sexual con la prohibición social, a través de su destino neurótico.

El texto más significativo desde este punto de vista es el artículo sobre *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna* (1908). Freud examina en él el perjuicio (*Schaden*) que la exigencia cultural impone a la pulsión sexual de los individuos. Procede, pues, a un examen del daño infligido de ese modo por la civilización, que "descansa totalmente en la coerción de los instintos"⁵ y los "provechos culturales" (*Kulturelle Gewinn*) susceptibles de servir de "compensación (*Entschädigung*)" aceptable,⁶ en la fase de moral civilizada alcanzada por la sociedad y que se caracteriza por la institución de la monogamia. Estos términos son significativos del discurso

² II, párr. 10, SW, II, 195.

³ I, párr. 121, SW, IX, 88-89.

⁴ Se trata del final del manuscrito N del 31 de mayo de 1897: "Así, el incesto es antisocial, y la cultura consiste en la progresiva renuncia al mismo" (*Obras completas de S. Freud, op. cit.*, t. III, p. 3575). Sigue la alusión al "superhombre" como "lo opuesto".

⁵ *Obras Completas, op. cit.*, t. II, p. 1252.

⁶ *Ibid.*, p. 1255.

freudiano sobre la cultura: evaluar, en una especie de crédito/débito, lo que la *Kultur* sustituye por la pulsión y lo que le cuesta. Sin negar la necesidad de una mediación de la pulsión, Freud recalca los daños y concluye preguntándose "si nuestra moral sexual cultural vale la pena del sacrificio que nos impone",⁷ previniendo así una condena ética prematura de aquellos que, perversos y neuróticos, son deficitarios y, considerándose perjudicados, compensan por sus síntomas.

Vemos que Freud aborda el problema de las relaciones instinto civilización, grato a Nietzsche, de un modo diferente, que modifica los términos del problema. Nietzsche partía de la civilización para mostrar el destino instintual de que participa el individuo; Freud se coloca desde el punto de vista de lo que la civilización le cuesta al individuo.

Dicho con otras palabras, la reflexión sobre la posibilidad de la neurosis como intolerancia del tabú social es lo que funda una teoría de la civilización, que *Tótem y Tabú* desarrolla unos años después, con base en el principio de correlación onto-filogenético que permite esclarecer la vivencia del hombre primitivo por la experiencia analítica del neurótico. En la etnología freudiana, lo esencial es el proceso por el cual el individuo se sitúa con respecto a la prohibición cultural, cuyo prototipo es el incesto, y se las arregla con él.

Así, el malestar de la cultura es para Freud ante todo un malestar del individuo, ser pulsional, frente a la civilización. Esto supone el postulado, a título de comprobación indiscutible, de una exigencia cultural, luego de una puesta en situación del individuo frente a este dato —lo cual le permite a Freud diagnosticar sin proponer ninguna reforma—.

De este modo, se esclarece el planteamiento de *Malestar en la cultura* (1929). Freud parte del contraste entre el principio de placer individual y los obstáculos exteriores a la felicidad. Aquí intervienen las neurosis que "amenazan socavar el exiguo resto de felicidad accesible a la humanidad civilizada". El neurótico es, pues, un revelador en la medida en que "el ser humano cae en la neurosis porque no logra soportar el grado de frustración (*Versagung*) que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura".⁸ Pero, por otra parte, la civilización es un hecho, que Freud define como "la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí".⁹ Así, la *Kulturversagung* es otro hecho: "Es forzoso reconocer la medida en que la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales: hasta qué punto su condición previa radica

⁷ *Ibid.*, p. 1261.

⁸ *Op. cit.*, t. III, pp. 3031-3032, párr. III. El párrafo VII de *Malestar en la cultura* constituye en cierto modo la genealogía freudiana de la moral.

⁹ *Ibid.*, p. 3033.

precisamente en la insatisfacción (¿por supresión, represión o algún otro proceso?) de instintos poderosos.”¹⁰ Ésa es la raíz del malestar crónico y constitutivo de la cultura, que Freud esclarece por la lucha entre Eros y Tanatos y el desarrollo de la agresividad como obstáculo a la organización cultural.

Esta temática ya había sido tocada en *El porvenir de una ilusión*, en donde leemos: “Parece... que toda la civilización ha de basarse sobre la coerción y la renuncia a los instintos.”¹¹ El ensayo de 1929 concluye con la premisa de que partió el ensayo anterior: “Lo decisivo está en si es posible aminorar, y en qué medida, los sacrificios impuestos a los hombres en cuanto a la renuncia a la satisfacción de sus instintos, conciliarlos con aquellos que continúan siendo necesarios y compensarlos de ellos.”

En términos más precisos, sea la frustración (*Versagung*), “el hecho que un instinto no pueda ser satisfecho”; sea la reducción (*Einrichtung*), que establece esa frustración; o bien sea, por último, la privación (*Entbehrung*), “el estado que produce la prohibición” (*Verbot*). El problema freudiano es ponderar la relación *Versagung/Einrichtung=Entbehrung*. Esa es la clave de la aritmética cultivo-pulsional.

Pero algo viene a complicarla. Desde 1912, Freud declaraba: “A mi juicio, y por extraño que parezca, habremos de sospechar que en la naturaleza misma del instinto sexual existe algo desfavorable a la emergencia (*Zustandekommen*) de una plena satisfacción (*Befriedigung*).”¹² Esto significa que algo está perdido *ab ovo*: la satisfacción primaria imposibilitada por “la barrera del incesto”, y toda satisfacción es un sucedáneo; por otra parte, la pluralidad de los componentes introduce una diversidad que no será resorbida por ninguna unidad perfecta.

Por consiguiente, “deberemos, pues, familiarizarnos con la idea de que no es posible armonizar las exigencias del instinto sexual con las de la cultura”¹³ Dicho de otro modo, “la insatisfacción característica de nuestras sociedades civilizadas es la consecuencia necesaria de ciertas particularidades impuestas al instinto sexual por las exigencias de la cultura”. Pero Freud vuelve a afirmar hasta el final “la naturaleza insatisfactoria en sí misma” de la pulsión, independientemente de las “influencias externas”: “Siempre hay algo que falta para la completa descarga y satisfacción *en espera de algo que nunca llegaba*.”

Freud acaba por diagnosticar, a través del *Malestar en la cultura*, un antagonismo irreductible entre los dos procesos del desarrollo individual y del desarrollo de la civilización.¹⁴ Por tanto, hay que eludir el prejuicio

¹⁰ *Ibid.*, p. 3038.

¹¹ *Op. cit.*, t. II, p. 2962.

¹² *Sobre una degradación general de la vida erótica*, *op. cit.*, t. II, p. 1716, párr. 3.

¹³ *Ibid.*, p. 1717.

¹⁴ Véase el párr. VIII, t. III, p. 3064.

según el cual "nuestra cultura es lo más precioso que podríamos poseer o adquirir".¹⁵ Sin embargo, la conclusión del ensayo no es pesimista.

En efecto, Freud postula al mismo tiempo un insomorfismo de los desarrollos: "Ambos son de índole muy semejante, y ... aun podrían representar un mismo proceso realizado en distintos objetos." ¹⁶ Esto funda un asombroso "finalismo": "Tal como el planeta gira en torno de su astro central, además de rotar alrededor del propio eje, así también el individuo participa en el proceso evolutivo de la Humanidad, recorriendo al mismo tiempo el camino de su propia vida." ¹⁷ Esta armonía funcional de la libido individual y colectiva funda la esperanza final de un equilibrio, aun precario, con base en el modelo del individuo. No es fortuito que el postulado de un "Super-yo colectivo" sea lo que permita abrigar esperanzas, pues en Freud, a final de cuentas, nada puede hacerse sin la Ley.

SUBLIMACIÓN Y TRABAJO EN NIETZSCHE Y FREUD

Este éxito de la civilización radica finalmente en la eficacia de un proceso importantísimo, la *sublimación* de las pulsiones. En efecto, entre la frustración y la satisfacción inmediata, Freud considera esa capacidad de reemplazar el fin sexual originario por otro fin, "ya no sexual, sino psíquicamente afín al primero".¹⁸ Tal es el medio de que dispone el individuo para conciliar la exigencia pulsional y la exigencia racional.

El término *Sublimierung* también está presente en Nietzsche. Expresa la misma metáfora de evaporación del instinto.¹⁹ Éste es, por lo demás, un caso particular de la inspiración química.

Desde el principio, el psicólogo nietzscheano de la moralidad comprueba la acción, en la vivencia, del proceso de sublimación: la "conducta no egoísta" y la "contemplación desinteresada" son llamadas "*Sublimierungen*" en las que el elemento fundamental parece casi volatilizado (*verflüchtigt*) y sólo revela su presencia por la observación más fina".²⁰ En vista de que el *Grundelement* es el instinto como amor propio, la sublimación se presenta como el proceso ético esencial que consiste en ocultarlo "sutilizándolo".

A partir de este principio, toda la crítica de la moralidad radica en un

¹⁵ Conclusiones, párr. VIII, t. III, p. 3067.

¹⁶ Párr. VIII, *ibid.*, p. 3064.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna. op. cit.*, t. II, p. 1252. Véase también *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, t. III, pp. 3102-3206.

¹⁹ Recordemos que la sublimación designa en química la transformación directa de un sólido en vapor sin pasar por el estado líquido.

²⁰ *Humano, demasiado humano*, I, párr. 1, SW, III, 15-16.

análisis de las tácticas de sublimación, cuyo fin es volver a obtener el *Grundlement* instintivo. Esto equivale a invertir el proceso de sublimación, reobteniendo el sólido a partir del vapor. Desde este punto de vista, desde *Aurora* hasta *La genealogía de la moral*, Nietzsche no hace más que deshacer los procedimientos de sublimación.

Pero al mismo tiempo el discernimiento del moralista nietzscheano supone una sublimación de sus propios instintos. Esto es lo que expresa un aforismo contemporáneo: "Mi misión: sublimar todos los instintos de tal modo que la percepción de lo ajeno llegue muy lejos y sin embargo permanezca ligada al placer."²¹ Se trata, pues, de una sublimación funcional que soslaya el principio de placer para penetrar en la motivación del *otro*.

Así, advertimos que no se podría confundir, sin modificarlas, la aceptación de la sublimación freudiana y la nietzscheana. Para Freud, la conversión del fin de la pulsión (individual) es lo que le permite encauzar la energía hacia el ideal cultural determinado (colectivo). Para Nietzsche, es la conversión de motivo que se engaña en cuanto a su propia índole (individual) poniéndose una máscara (altruista). Las ideas son vecinas, pero la función diferente.

Freud necesita postular un mecanismo para dar cuenta de la renuncia de la pulsión a su propio interés, que explica su socialización y condiciona su eficacia. Nietzsche no necesita postular un mecanismo de ese tipo para pasar de un plano a otro (del individuo a la sociedad), por la buena razón de que el ideal cultural no está *dado* como tal. Vale como disfraz, ficticio por naturaleza, tras el cual actúa el instinto individual.

Por ello, la sublimación freudiana es un mecanismo útil y eficaz que ajusta el antagonismo pulsión/civilización (por oposición a la solución neurótica), realizando una fusión (a falta de una armonía) entre ambas motivaciones. La sublimación nietzscheana, en cambio, es más bien un procedimiento de que se vale el instinto egoísta para hacerse creer que no lo es.

En ambos casos, se trata de una ilusión útil, pero mientras que en Freud es una resolución que integra la libido individual en la órbita de la humanidad civilizada —la forma menos contradictoria de una contradicción inextricable—, en Nietzsche es una *mentira* por la cual no hay que dejarse engañar, y que hay que sacar a la luz, a reserva de sacarle partido por un uso selectivo de las ilusiones.

Así, la civilización se presenta como una construcción que no es nada menos que moral: "Casi todo lo que llamamos cultura superior descansa en la espiritualización y el ahondamiento de la crueldad."²² La agresivi-

²¹ Aforismo de la época de *Humano, demasiado humano* y de *Aurora*, párr. 1048, SW, X, 331.

²² Véase *supra*, p. 208, n. 104.

dad no es solamente el obstáculo de la civilización, como en Freud, sino que es su sustancia idealizada.

En la medida en que el *trabajo* es el motor sublimador de la *Kultur* en su modernidad, el pensamiento de Nietzsche y de Freud sobre el trabajo se impone como un revelador importante.

El texto central de la concepción nietzscheana es el aforismo de *Aurora* en que Nietzsche impreca a "los apologistas del trabajo": "En la glorificación del 'trabajo' (*Verherrlichung der Arbeit*), en los infatigables discursos sobre la 'bendición del trabajo', veo la misma segunda intención que en las alabanzas dirigidas a los actos impersonales y útiles para todos: a saber el miedo de todo lo que es individual... semejante trabajo constituye la mejor policía, sujeta a cada quien y que procura poner poderosas trabas al desarrollo de la razón, de los deseos, del gusto de la independencia. En efecto, consume una extraordinaria cantidad de fuerza y la sustrae a la reflexión, a la meditación, a la ensoñación, a los afanes, al amor y al odio...".²³ Ésa es la segunda intención de toda valorización del trabajo: la desvalorización del *individuum*.

Ésta es, por lo demás, una vieja idea en Nietzsche, que la toma de la concepción griega del trabajo como actividad difamatoria.²⁴ En efecto, la actividad del trabajo es una difamación de la individualidad: a lo sumo es invaluable como tal, en la medida en que "nunca se puede deducir un mérito" del individuo a partir de su producto. Por consiguiente, la sobrestimación del trabajo vale como síntoma de la decadencia: traduce el surgimiento de un tipo de civilización gregaria cuyo ideal de la *Kultur* es la extinción de la individualidad. Se comprende que, por contraste, una *Kultur* sana desconfíe del trabajo, en la medida en que está enteramente ordenada con miras a la eclosión de la individualidad. Enemigo de la *Kultur*, el trabajo sería más bien el instrumento de policía de la *Zivilisation*, instrumento de amaestramiento y de integración, que aspira a "volver común".

Freud plantea en el fundamento de la *Kultur* la "coacción al trabajo" (*Arbeitszwang*), pareja de la "renuncia a los instintos" (*Triebverzicht*). Así, una es proporcional a la otra: el grado de coacción al trabajo alcanzado por la forma industrial de la sociedad puede servir para medir el grado de frustración instintual. El trabajo sirve, pues, para socializar la pulsión, por lo tanto para negar la individualidad pulsional, tanto en Freud como en Nietzsche.

Sin embargo, esta primera idea, innegablemente presente en ambos autores, está ponderada en Freud por una insistencia muy particular en la positividad de esta estrategia, como lo revela una nota importante de

²³ Cap. III, párr. 173, SW, IV, 147-148.

²⁴ Escrito de la época de *El nacimiento de la tragedia*, SW, I, 209.

El malestar en la cultura, en que Freud subraya "la importancia del trabajo en la economía libidinal", en la medida en que "ninguna otra técnica de orientación vital liga al individuo tan fuertemente a la realidad como la acentuación del trabajo, que por lo menos lo incorpora sólidamente a una parte de la realidad, a la comunidad humana".²⁵ Freud esboza aquí, de manera demasiado breve, una teoría del trabajo como forma *princeps* de la sublimación cultural, como "la posibilidad de desplazar al trabajo y a las relaciones humanas con él vinculadas una parte muy considerable de los componentes narcisistas, agresivos y aun eróticos de la libido".

Hay aquí una vibración del verbo de Freud que podría incluirlo, en una primera lectura, entre esos alabadores (*Lobredner*) del trabajo que abucheaba Nietzsche. De hecho, Freud emite aquí un diagnóstico que toma nota de la eficacia de la función sublimadora tal como la realiza el trabajo, sin justificarla. Además, opone a esta eficacia la impopularidad del trabajo, "menospreciado por el hombre como camino a la felicidad".

No obstante, esta diferencia de tono es significativa de una divergencia de apreciación. En efecto, para Freud la renuncia es una necesidad de la *Kultur*, a la vez dolorosa y funcional. Desde este último punto de vista, es un hecho al cual hay que avenirse, y el trabajo es una de las maneras menos malas de conciliar las exigencias de gratificación de lo particular (*Einzelne*) con lo general (cultural). Si bien el trabajo no es glorificado por Freud, es reconocido como el medio de pacificar la inexpiable contrariedad del deseo y de la cultura. En Nietzsche, en cambio, se identifica como el síntoma alarmante de que la contradicción se agrava para el individuo. Remedio estimable para la enfermedad de la cultura, como antídoto a la agresividad, para Freud, es un síntoma de la enfermedad y de una agravación por la cual el terror social prevalece sobre la individualidad, para Nietzsche. Para Freud, el individuo salva lo que puede ser salvado de la pulsión acondicionándola, por el mismo medio por el cual el individuo se pierde, según Nietzsche.

LA RELIGIÓN Y LA "KULTUR" EN NIETZSCHE Y FREUD

La teoría de la *Kultur* nos lleva naturalmente al examen de las grandes formas de manifestación encarnadas en la trilogía *religión, arte, ciencia*.²⁶ El ser de la *Kultur* consiste precisamente en la "valoración y culto de las

²⁵ Cap. II, *op. cit.*, t. III, p. 3027, n. 1693. Cabe señalar aquí una diferencia entre la traducción de López-Ballesteros y la de P. L. Assoun. La versión de este último es la siguiente: "ninguna otra técnica de conducta vital..." [T.]

²⁶ Para la filosofía en Freud, véase Freud, *la philosophie et les philosophes*, pp. 91-108; y en Nietzsche, *supra, passim*: eso es lo que está en juego y la resultante de toda la doble temática, por lo tanto de la actual confrontación —más bien que un punto particular.

actividades psíquicas superiores, de las producciones intelectuales, científicas y artísticas".²⁷ Nietzsche y Freud concuerdan en elucidar la esencia de la civilización a través de esas "actividades superiores". Mas, para no falsear de entrada la confrontación, ha de recordarse la concepción de la cultura sobre la que se basa esta teoría.

Para Freud, la *Kultur* está fundada en una necesidad material de protección y de reglamentación de las relaciones humanas: con base en esta necesidad se desarrollan, como sobre un rodrión, los frutos más preciosos de la *Kultur*, arte, religión, filosofía y ciencia. Para Nietzsche, de entrada en cierto modo, la *Kultur* está implicada en la teoría de las formas superiores del espíritu, un poco como en Burckhardt, para quien la cultura se presenta como uno de los tres determinantes de la historia universal, al lado del Estado y de la religión, y al mismo tiempo como la esencia global de la "civilización".

Queda confirmado, pues, que Nietzsche no necesita una teoría de la sublimación explícita para explicar el paso de un plano a otro, como si, de entrada y por naturaleza, la *Kultur* estuviese sublimada. Este matiz es importante en la medida en que la teoría de las grandes formas culturales interviene, en consecuencia, a un nivel diferente de la teoría de la *Kultur*. Esto puede captarse mejor a través de la concepción de la religión.

La religión es naturalmente la piedra de toque de la concepción crítica de la *Kultur* en Nietzsche. La fuerza de las religiones proviene de que son "medidas de valores (*Wertmesser*), escalas (*Massstäbe*)".²⁸ En esto estriba su importancia, de tal modo que una teoría de la *Kultur* como valor tiene su centro de gravedad en la crítica de esta función valorizadora.

La religión se presenta como una narcosis: como tal, se codea con el arte, pero reproduce ilusiones debilitadoras. Puede decirse que, en este sentido, la *Religionslehre* nietzscheana no es sino el despliegue de su patología del instinto:²⁹ el hábito religioso resulta ser, por lo tanto, el homólogo filogenético y cultural de la enfermedad del instinto en el plano ontogenético. Desde este punto de vista, la religión sirve, en Nietzsche, en un uso polémico continuo, para nombrar la enfermedad, como el arte la salvación.

Pero esta meditación sobre la religión se complica porque la religión exhibe la fuerza misma de la voluntad de debilidad: está bien definida, en este sentido, cuando *Ecce homo* caracteriza al fundador de una religión como "uno de esos horribles seres híbridos compuestos de enfermedad y de voluntad de poder".³⁰ Ése es en el fondo el misterio de la religión para Nietzsche: la voluntad de poder puesta al servicio de la enfermedad.

²⁷ Cap. III, *op. cit.*, t. III, pp. 3035-3036.

²⁸ *Ciencia y sabiduría en lucha*, SW, I, 355.

²⁹ Véase *supra*, cap. I del libro I.

³⁰ Prefacio, párr. 4, SW, VIII, 295.

Se trata del problema mismo de la neurosis de la cultura, del malestar de la cultura en el sentido nietzscheano. Esto es lo que desarrolla toda la crítica de la moralidad expuesta más arriba³¹ y que recibe una formulación literalmente clínica: "La neurosis religiosa *se presenta* como una forma del 'ser malo', de esto no cabe ninguna duda."³² Dicho con otras palabras, el problema de la decadencia, central en la teoría nietzscheana de la *Kultur*,³³ se presenta como una investigación sobre el tipo religioso —el sacerdote— en la medida en que "desea la decadencia".³⁴

La concepción freudiana de la religión se relaciona con la famosa concepción "psicomitológica" inaugurada en la célebre carta a Fliess³⁵ y desarrollada en *La psicopatología de la vida cotidiana*. No es, sin embargo, una casualidad que los ejemplos en apoyo de esta explicación sean tomados de la religión: "Podríamos, pues, atrevernos de este modo, o sea transformando la *metafísica* en *metapsicología*, a solucionar los mitos del Paraíso, del Pecado original, de Dios, del Bien y del Mal, de la inmortalidad, etc."³⁶ La "construcción de una realidad suprasensible" por proyección de la "percepción endopsíquica", en analogía con la paranoia, halla en la religión una aplicación destacada.

Peró cuando Freud trata de caracterizar pulsionalmente el comportamiento religioso y ya no tan sólo de elucidar su mecanismo proyectivo, se impone la analogía con la neurosis obsesiva, a través de la analogía de *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*: "Después de señalar estas coincidencias y analogías podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la pareja patológica (*pathologisches Gegenstück*) de la religiosidad; la neurosis, como una religiosidad individual, y la religión, como una neurosis obsesiva universal."³⁷ Los actos ceremoniales compulsivos, religioso y neurótico, convergerían en un fin común, "la renuncia básica a la actividad de los instintos". A lo sumo, Freud especifica que esos instintos reprimidos pueden considerarse, en el sentido más amplio, como "egoístas" en el caso del dispositivo religioso, en tanto que remiten a componentes estrictamente sexuales en el caso de la neurosis.

Tótem y tabú detalla la analogía entre el comportamiento mágico-religioso y la neurosis: "1º. La falta de motivación de las prohibiciones; 2º. Su imposición por una necesidad interna; 3º. Su facultad de desplazamiento y contagio; 4º. La causación de actos ceremoniales y de prescripciones, emanados de las prohibiciones mismas."³⁸

³¹ Véase *supra*, cap. I del libro III.

³² *Genealogía*, III, párr. 21, SW, VII, 390.

³³ Véase también las declaraciones del *Caso Wagner*.

³⁴ *Ecce homo*, SW, VIII, 369.

³⁵ Carta del 12 de diciembre de 1897, *op. cit.*, t. III, p. 3593.

³⁶ Cap. XII, *op. cit.*, t. I, p. 918.

³⁷ *Op. cit.*, t. II, p. 1342.

³⁸ *Op. cit.*, t. II, p. 1765 (cap. II, párr. 2).

Pero esta afinidad semiológica remite a un fondo etiológico común. Freud experimenta con Leonardo da Vinci ese vínculo entre la religión y el "complejo paterno"; "El psicoanálisis nos ha descubierto una íntima conexión entre el complejo del padre y la creencia en Dios y nos ha mostrado que el Dios personal no es, psicológicamente, sino una superación del padre (*erhöhrer Vater*)... En el complejo paterno-materno reconocemos, pues, la raíz de la necesidad religiosa. El Dios omnipotente y justo y la bondadosa Naturaleza se nos muestran como magnas sublimaciones del padre y de la madre."³⁹ Así, la religión aparece como una "protección... contra la neurosis": "Los despoja del complejo paterno-materno, del que depende la conciencia de la culpabilidad —tanto individual como generalmente humana—, resolviéndolo para ellos."

Pero esto expresa la naturaleza básicamente ambivalente de esa relación: "Este conflicto interminable entre, por una parte, la nostalgia del padre, y, por otra, el temor y el reto filiales, ha hecho surgir importantes caracteres y decisivas evoluciones de las religiones." Asimismo, el estudio del mecanismo de una "neurosis demoníaca" revela la aptitud del psiquismo infantil para aprehender al Padre como Diabolo.⁴⁰

Tal es el diagnóstico freudiano del cristianismo: la misión de Cristo es redimir, por su muerte, el pecado original. Ahora bien, "si Cristo redime a los hombres del pecado original sacrificando su propia vida, habremos de deducir que tal pecado era un asesinato", que no es, simbólicamente, sino el asesinato del Padre. Se trata, pues, de reconciliarse con el Padre muerto, pero, por "la fatalidad psicológica de la ambivalencia", el hijo "se convierte a su vez en dios al lado del padre" o, más exactamente, en lugar del padre: "La religión del hijo sustituye a la religión del padre",⁴¹ hasta tal punto que la Cena repite el crimen primitivo que tiene por fin expiar.

Así, "la comunión cristiana no es en el fondo sino una nueva supresión del padre, una repetición del acto necesitado de expiación". El cristianismo tan sólo dará su forma dramática al conflicto edípico, produciendo "formaciones de compromiso" mediante las cuales, por una parte, el asesinato del padre debía ser expiado y, por otra parte, los beneficios debían ser confirmados.⁴²

El porvenir de una ilusión inaugura otro tipo de discurso sobre la religión. Freud plantea en este texto otro problema: se trata de situar la religión en la *Kultur* a fin de comprender de dónde saca su alta estima-

³⁹ *Op. cit.*, t. II, p. 1611 (párr. V). Señalemos también otra divergencia en las traducciones. En vez de "superación del padre", Assoun escribe "un Padre transfigurado (*erhöhrer Vater*)" [T.].

⁴⁰ *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII* (1923).

⁴¹ *Tótem y tabú*, *op. cit.*, t. II, p. 1846.

⁴² *Ma vie et la psychanalyse*.

ción y juzgar "cuál es su verdadero valor".⁴³ Aquí se precisa la religión como *ilusión*: "Calificamos de ilusión una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real."⁴⁴ Así, las doctrinas religiosas no harían sino traducir la intensa necesidad de consuelo: "Para la psique individual supone un gran alivio ser descargada de los conflictos engendrados en la infancia por el complejo paterno, jamás superados luego por entero, y ser conducida a una solución generalmente aceptada."⁴⁵ Dicho de otro modo, "el descubrimiento de la persistencia de tal indefensión (infantil) a través de toda la vida llevó luego al hombre a forjar la existencia de un padre inmortal mucho más poderoso" (que el padre real).

Al negarse a conceder a Romain Rolland que el origen y el fondo de toda religión es ese sentimiento oceánico, "sensación de eternidad"; un sentimiento como de algo sin límites",⁴⁶ Freud moviliza resueltamente un modelo paterno. Nada resulta más instructivo que la discusión a la que Freud somete la eficacia del cristianismo como terapéutica, mientras que Nietzsche lo desacredita de entrada como agravación del mal.

La doctrina del "amor universal" contradice, a los ojos de Freud, ese hecho antropológico primitivo que es la búsqueda de la felicidad personal, de tal modo que "para ello (el hombre) debe someter la función erótica a vastas e imprescindibles modificaciones psíquicas".⁴⁷ Esto supone un "desplazamiento de valor" que transfiere el amor del objeto particular al hecho de amar en general. El mandamiento: "Amarás al prójimo como a ti mismo" es a la vez la medida de defensa más poderosa contra la agresividad y el mejor ejemplo de los procedimientos antipsicológicos del Super-yo colectivo. Mandamiento inaplicable e irrisorio: "¡Cuán poderoso obstáculo cultural debe ser la agresividad si su rechazo puede hacernos tan infelices como su realización!" Así, en último análisis, Freud condena el cristianismo como estrategia pulsional de fracaso.

El diagnóstico sobre la ilusión de los "trasmundos", en el sentido nietzscheano, permite medir la diferencia de puntos de vista del diagnóstico. En su escrito sobre los dos principios de funcionamiento psíquico, Freud cita "la doctrina de que la renuncia... a los placeres terrenales tendrá en el más allá su recompensa" como "la proyección mítica de esta transformación psíquica" que es "la sustitución del principio del placer por el principio de la realidad".⁴⁸ Según esta curiosa idea, el cristianismo

⁴³ *Op. cit.*, t. III, p. 2971 (conclusión del párr. III).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 2977.

⁴⁵ *Ibid.* (párr. VI).

⁴⁶ *Malestar en la cultura*, párr. I, *op. cit.*, t. III, p. 3017.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 3040.

⁴⁸ *Op. cit.*, t. II, pp. 1640-1641.

se esfuerza por facilitar la renuncia al principio del placer en nombre de la realidad remitiéndolo a "la promesa de una compensación en una vida futura". Ahora bien, éste es un cálculo erróneo.⁴⁹

EL ARTE Y LA "KULTUR" EN NIETZSCHE Y FREUD

Veamos ahora qué piensan nuestros autores sobre el arte, cuyo elemento reconocido es la ilusión.

En Nietzsche, el arte cobra todo su sentido como el lugar de la ilusión y de la verdad en la existencia y en el hombre. El placer estético, en el meollo de la oposición entre Apolo y Dionisos, nace tanto de la esperanza jubilosa de romper el calabozo de la individuación como del presentimiento de una unidad restaurada.⁵⁰ Está, pues, en el centro del instinto, y de la vida, hasta el grado de que la estética nietzscheana refleja la *Trieblehre*.⁵¹ Este juego de la apariencia es lo que enseña a sacarle placer a la existencia,⁵² sumergiéndolo así sin cesar en la infancia.

En esta perspectiva, el arte se presenta como el signo de la salud de una *Kultur*, en tanto que el hiperdesarrollo de las actividades racionales traduce sus síntomas decadentes. Por consiguiente, el arte se impone en Nietzsche como antídoto de la enfermedad de la moralidad y como una alternativa a la ciencia. Contra el destino científico exhorta, pues, a la regeneración por el arte. En este sentido, el arte es el verdadero enemigo del ideal ascético, "santificando ... la mentira" (cuando la ciencia exalta la verdad) y "poniendo la voluntad de engañar del lado de la conciencia tranquila".⁵³ Por ello, la traición del artista que se vuelve vasallo del ideal ascético, como Wagner, constituye para Nietzsche el homólogo del pecado religioso o del sinsentido científico: la corrupción artística es el anti-valor.

Así, el arte se presenta como el alfa y el omega de la *Weltanschauung* nietzscheana, como estilización de la bella apariencia o remedio contra la decadencia. Es como el esquema sensible de la *Wille zur Macht* en acción en la auténtica *Kultur*.

Una vez más, el artículo sobre el *Múltiple interés del psicoanálisis* caracteriza en unas cuantas fórmulas esenciales el sentido de la actividad artística: el psicoanálisis "reconoce también en el ejercicio del arte una actividad encaminada a la mitigación (*Beschwichtigung*) de deseos insatisfe-

⁴⁹ En particular con respecto a la ciencia: véase *infra*, pp. 232-233.

⁵⁰ *El nacimiento de la tragedia*, párr. 10, SW, I, 99.

⁵¹ Véase *supra*, sobre la concepción del instinto, libro I, cap. I.

⁵² *Humano, demasiado humano*, IV, párr. 222, SW, III, 180.

⁵³ *Genealogía* III, párr. 25, SW, VII, 401.

chos".⁵⁴ Esta breve caracterización resulta notablemente mecanicista: es por ello, además, que Freud aparta el problema de "la capacidad artística creadora" que constituye el fundamento de la actividad, declarando pura y simplemente que "no toca resolverlo a la psicología". A lo sumo se trata de una transformación (*Umformung*) que atenúa el oropel de los deseos del individuo, haciendo de la obra de arte un esbozo del deseo que no pierde por ello todos sus colores. El goce del espectador es a su vez un "deseo reprimido" que se reconoce en el otro por medio de la obra. El contenido de la obra no es, por su parte, sino el producto de las "impresiones infantiles" del artista y las obras no son más que "reacciones a tales impulsos": resulta difícil estar más opuesto a una concepción creativista del arte.

En efecto, el reverso de la actividad artística no es sino la actividad neurótica: "Las fuerzas impulsoras del arte son aquellos mismos conflictos que conducen a otros individuos a la neurosis." Tomemos esta fórmula al pie de la letra: una matriz común, energética y dinámica, da cuenta del arte y de la neurosis. Asimismo, podría decirse que la neurosis es, a su manera, una obra de arte pulsional, como si neurosis y arte hubieran de ser descifrados como dos destinos de un mismo proceso.

También, las *Lecciones* presentan al artista como "un introvertido próximo a la neurosis".⁵⁵ Freud vincula el arte a una frustración de "impulsos y tendencias extraordinariamente enérgicos" que, por estar insatisfechos, son apartados de la realidad (*Wirklichkeit*) y concentrados en los "deseos creados por su vida imaginativa". El artista se asemeja a una neurosis evitada (por escaso margen), que le permite "dar a sus sueños diurnos una forma que los despoja de aquel carácter personal que pudiera desagradar a los extraños y los hace susceptibles de constituir una fuente de goce para los demás". Esto se realiza por medio de un procedimiento esencial que confiere a su "representación . . . (y) su fantasía inconsciente" una suma de placer suficiente para disfrazar o suprimir, por lo menos de un modo provisional, las represiones.

El placer estético nace, pues, de un fantasma que posibilita la supresión provisional de la represión: por lo tanto, es sustraído a la censura. Esto es inscribir deliberadamente el arte en la lógica de la represión, como liberación puntual e ilusoria. El artista se presenta como aquel que se vale de su fantasma para reflejar el de los demás, brindando a otros el medio de sacar de nuevo alivio y consuelo en las fuentes de goce, inaccesibles, de su propio inconsciente.

Se trata, de hecho, de un punto de vista adquirido desde el escrito técnico que introducía "los dos principios del funcionamiento mental".

⁵⁴ *Op. cit.*, t. II, pp. 1864-1865. Véase nuestra traducción, *op. cit.*, p. 90, y nuestro comentario, pp. 174 y ss.

⁵⁵ *Op. cit.*, t. II, p. 2357.

Después de haber explicado la oposición de los principios de placer y de realidad, Freud introduce el arte que "consigue reconciliar ambos principios".⁵⁶ En efecto, la obra permite que el principio del placer se gratifique evitando, al mismo tiempo que la realidad, la exigencia inhibitoria del principio de la realidad, y que compense la insatisfacción impuesta por la realidad en un "mundo imaginario".

A partir del desarrollo de una teoría de la civilización más sólida, el problema del arte vuelve a ser planteado por Freud. En *Tótem y tabú* se introduce la analogía entre arte e histeria, caracterizando la obra de arte como una histeria sublimada, y la histeria como "una caricatura de una obra de arte".⁵⁷ Pero sobre todo, el arte se presenta como "el único dominio en que la 'omnipotencia de las ideas' se ha mantenido hasta nuestros días".⁵⁸ Asimismo, en *El porvenir de una ilusión*, el arte es presentado como algo que ofrece "satisfacciones sustitutivas compensadoras de las primeras y más antiguas renunciaciones impuestas por la civilización al individuo —las más hondamente sentidas aún—, y de este modo es lo único que consigue reconciliarle con sus sacrificios".⁵⁹ Es a la vez el espejo narcisista de una civilización y el *ersatz* supremo.

Por último, en *Malestar en la cultura*, el arte es colocado en primera fila entre los *Ersatzbefriedigungen*⁶⁰ —[término empleado igualmente por Freud para designar las formaciones sustitutivas de las neurosis]—. En las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, el arte es presentado como "casi siempre inofensivo y benéfico; no quiere ser sino ilusión... (y) no arriesga incursiones en el imperio de la realidad".⁶¹ En este sentido, el arte no le disputa seriamente sus derechos a la potencia suprema, la *ciencia*: ésta reina indiscutiblemente, pero sobre sombras solamente.

Se encuentra en Nietzsche una asombrosa anticipación de la etiología histórica de la disposición artística, idea grata a Freud: "El artista moderno, fisiológicamente cercano a la histeria, lleva también ese estigma en su carácter." Sigue una especie de descripción clínica comparada de los comportamientos: "El histérico es falso —miente por el placer de mentir—, posee un arte admirable de la disimulación", aunado a una "vanidad", "fiebre permanente que requiere sedantes y no retrocede ante ninguna ilusión voluntaria".⁶² Nietzsche lo caracteriza por "la absurda irritabilidad de su sistema, que transforma en crisis sus menores experiencias y que introduce 'dramatismo' en las menores vicisitudes de su vida, despojando

⁵⁶ *Op. cit.*, t. II, p. 1641.

⁵⁷ *Op. cit.*, t. II, p. 1794. La palabra empleada es *Zerrbild* (caricatura).

⁵⁸ *Op. cit.*, t. II, p. 1804.

⁵⁹ *Op. cit.*, t. III, p. 2967.

⁶⁰ *Op. cit.*, t. III, p. 3024.

⁶¹ *Op. cit.*, t. III, p. 3192 (lección XXXV).

⁶² SW, IX, 548 (en *Voluntad de poder*, libro III, párr. 813).

sus reacciones de todo carácter previsible".⁶³ Nietzsche no omite la aptitud plástica a la identificación: "ya no es una persona, es a lo sumo una cita de varias personas"; el teatralismo: "Por esta razón, es un gran actor"; y la sugestibilidad: "virtuosidad de su mímica", "arte de su transfiguración", "facilidad con la que se meten poco a poco en cualquier carácter que se les sugiere".

Pero señalemos también que Nietzsche aduce ese paralelismo contra la figura *moderna* del artista: la histeria vale, pues, como síntoma de la modernidad entendida como enfermedad. La auténtica creación artística debería concebirse como la superación de la histeria, expresión de una corrupción de la vocación del arte. Por otra parte, la clínica nietzscheana está centrada en la *fisiología*, conforme a su concepción de la *Wille zur Macht*. Esta doble restricción, le impide producir una *psicografía* del artista, que aprehende como tipo cultural y como tipo fisiológico.

LA CIENCIA Y LA "KULTUR" EN NIETZSCHE Y FREUD

¿Hay acaso un más allá de la ilusión en la *Kultur*? Aquí encontramos la *ciencia*.

El problema de la ciencia es contemporáneo de la reflexión de Nietzsche. En el prefacio de *El nacimiento de la tragedia* escrito al final de su vida, presenta su primera obra como la que planteó "el problema mismo de la ciencia", de tal modo que la ciencia fue "concebida por primera vez como problemática, como dudosa".⁶⁴

Esto significa claramente que el itinerario intelectual nietzscheano se inaugura por un recelo de la ciencia como tipo de saber. O sea: ¿cómo fue posible Sócrates, "mistagogo de la ciencia"?⁶⁵ Ese deseo de la búsqueda de la verdad más que de la propia verdad, que es el "secreto fundamental de la ciencia",⁶⁶ invistió a la ciencia de una autoridad decisiva. Éste es el movimiento que conviene trastocar.

Esto debe llevarse a cabo recordando primero que el hombre de ciencia y el hombre de cultura pertenecen a dos esferas diferentes;⁶⁷ luego, sometiendo el hábito científico a las luces del análisis psicológico en el sentido nietzscheano. Se descubre entonces que el sabio no está hecho de un metal puro, sino de una aleación "de móviles y de atractivos muy diversos".⁶⁸ Esto no desacredita la ciencia puesto que la actividad repre-

⁶³ *Ibid.*, p. 549.

⁶⁴ *Ensayo de autocrítica*, parr. 2, SW, I, 31.

⁶⁵ *El nacimiento de la tragedia*, parr. 15, SW, I, 128.

⁶⁶ SW, I, 127.

⁶⁷ SW, II, 435.

⁶⁸ *Humano, demasiado humano*, V, parr. 252, SW, III, 207.

senta "un incremento de energía": es muy valioso, declara Nietzsche en este sentido, haber sido un día hombre de ciencia.⁶⁹ Sin embargo, no hay que ignorar que el interés científico se alimenta de esa fuente instintual, cuando tiende a tomarse por su propio fin. Aquí comienza la *ilusión* científica.

La *gaya ciencia* enumera las tres razones ilusorias que justificaron el adelanto de la ciencia: sea como medio de "comprender mejor la bondad y la sabiduría de Dios", de promover "la íntima unión de la moral, de la ciencia y de la felicidad", sea como "algo desinteresado, inofensivo que se bastaba a sí mismo".⁷⁰ Zarathustra encuentra en su camino las figuras de la ciencia convertida en instinto, el concienzudo del espíritu, que no quiere saber nada a medias, y cuyo reino está en los sesos de las sanguijuelas,⁷¹ y acaba por definir la ciencia como el nombre dado al miedo, sentimiento primordial del hombre: la ciencia no sería más que ese "viejo miedo, cargado de inteligencia".⁷²

En el marco de la filosofía de la voluntad de poder intervendrá un registro insistente sobre la sobredeterminación ética de la ciencia. Desde el principio, como lo vimos,⁷³ Nietzsche insistía en el desarrollo del instinto de conocimiento, patología crónica de la ciencia. Pero el diagnóstico se vuelve más radical: la ciencia moderna no es sino "la forma más nueva y más noble" del ideal ascético.⁷⁴ Su agnosticismo básico se vuelve, por tanto, el reflejo del nihilismo, suprema enfermedad de los valores. Nietzsche acaba incluso por hacer de la ciencia una aliada destacada del ideal ascético. Sin crear ningún valor por sí misma, la ciencia "necesita un valor ideal, un poder creador de valores que pueda servir y que le dé la fe en sí misma":⁷⁵ por su "exageración del valor de la verdad", reconforta el ideal ascético. Por ello, "las épocas en que el sabio pasa al primer plano" son "épocas de fatiga" en que se erosionó "la certeza de la vida".⁷⁶ De hecho: "Esta 'ciencia moderna'... es por el momento el *mejor auxiliar* del ideal ascético, y esto porque es el más inconsciente."⁷⁷

Ésa es la verdadera conclusión de Nietzsche sobre la ciencia: ha pasado del lado de la voluntad de la nada por su neutralidad axiológica misma. Esto no invalida el uso posible de una ciencia que ayude a fundar la transmutación: ¿acaso no elaboró el proyecto serio de "dedicar diez años

⁶⁹ V. párr. 256, SW, III, 208-209.

⁷⁰ I, párr. 37, SW, V, 66.

⁷¹ Cuarta parte, "La sanguijuela", SW, VI, 275.

⁷² Cuarta parte, "La ciencia", SW, VI, 335.

⁷³ *Supra*, cap. I, libro I.

⁷⁴ *Genealogía*, III, párr. 23, SW, VII, 395.

⁷⁵ *Ibid.*, III, párr. 25, SW, VII, 401.

⁷⁶ SW, VII, 402.

⁷⁷ SW, VII, 403.

al estudio de las ciencias naturales en Viena o en París" para buscar en "el estudio de la física y de la constitución del átomo"⁷⁸ la confirmación del eterno retorno, piedra de toque de su cosmología y de su axiología? Así, la ciencia sería susceptible de ponerse al servicio de una concepción del mundo liberada del ideal ascético, con la condición de cambiar de régimen axiológico.

En Freud la ciencia se opone a las visiones del mundo (*Weltanschauungen*): así, la presenta como la solución y el desenlace de las contradicciones, de la religión, de la filosofía y aun del arte. En efecto, la ciencia cumple las promesas de éstos, y al mismo tiempo las realiza por adaptación a la realidad. Diferencia considerable con Nietzsche, que está atento a denunciar la ilusión científica.

El texto más significativo es el escrito sobre el principio de placer en que Freud opone a la estrategia religiosa, que traslada al cielo, la estrategia de la ciencia, que es "el mejor medio para ello (para derrocar el principio del placer)": "La ciencia... ofrece también placer intelectual durante el trabajo y una ventaja práctica final."⁷⁹

Por esta razón, la ciencia se presenta regularmente en Freud como alternativa ante la religión —papel que recae en Nietzsche, como lo vimos, en el arte—. El diálogo ficticio que concluye *El porvenir de una ilusión* lo muestra bien: es una apología de la ciencia, que "ha demostrado ya, con numerosos e importantes éxitos, no tener nada de ilusoria".⁸⁰ No hay glorificación alguna en ese pasaje: hay sencillamente la idea de que la ciencia es aún de lo que el hombre tiene más que esperar. La ciencia no es una "revelación", ni tampoco una ilusión: "En cambio, sí lo sería creer que podemos obtener en otra parte cualquiera lo que ella no nos pueda dar."⁸¹

En efecto, para Freud hay dos estrategias culturales para la pulsión. En vista de que la "principal función del mecanismo psíquico" es "liberar a la criatura de las tensiones engendradas en ella por las necesidades", hay dos tácticas posibles: arrancar la satisfacción al mundo exterior por su "dominación" o buscarla en la ilusión. Esos dos polos están representados por la ciencia y la religión. Si la preferencia de Freud es por la ciencia, esto es debido a su funcionalidad, ya que "constituye precisamente la más completa renuncia al principio del placer de que es capaz nuestra actividad psíquica"⁸² por ahora, mientras que la religión lo remite a un más allá.

⁷⁸ Lou Salome, *op. cit.*, p. 2.

⁷⁹ *Op. cit.*, t. II, p. 1641.

⁸⁰ Parr. X, *op. cit.*, t. III, p. 2991.

⁸¹ *Op. cit.*, *ibid.*, p. 2992.

⁸² *Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre*, *op. cit.*, t. II, p. 1625.

EL DESTINO DE LA "KULTUR" EN NIETZSCHE Y FREUD

Podemos ahora aprehender la fisionomía diferencial de la *Kultur*, según la función asignada a cada una de las grandes producciones. Si bien la religión es para Nietzsche y para Freud el lugar de una ilusión, el porvenir de la civilización consiste en "superarla" de dos maneras muy diferentes: para Nietzsche, siguiendo el camino de la buena y dulce ilusión prodigada por el arte, para Freud confiando en la ciencia que, sin duda alguna, es la parte menos ilusoria del hombre, cuando Nietzsche ve en ella una ilusión moderna. Por otra parte, en tanto que Nietzsche diagnostica la "decadencia" y recurre a la reacción saludable del instinto, Freud diagnostica los efectos de la pulsión de muerte que las pulsiones de vida pueden superar: la ciencia es uno de esos diques. Esto nos remite a la pregunta final: ¿qué hacer?

III. LA TERAPÉUTICA

DESPUÉS DE haber enunciado los síntomas de la enfermedad del individuo y de la civilización y sus causas, Nietzsche y Freud se enfrentan naturalmente a la pregunta final que cierra el proceso: *¿qué hacer* para remediar el mal? *¿Cómo curar* la enfermedad y formular la terapéutica?

A decir verdad, hay varios niveles de la terapéutica. El primero corresponde a lo que se podría llamar la dietética del instinto. En vista de que el instinto, principio primordial, también es la raíz del mal, hay que cambiar de *régimen*.¹

LA DIETÉTICA INSTINTUAL EN NIETZSCHE Y LA TERAPIA PSICOANALÍTICA

Es en un aforismo de *Más allá del bien y del mal*² donde se encuentra la exposición más completa y detallada de lo que cabe llamar la terapia nietzscheana.

En efecto, Nietzsche se plantea allí el problema del dominio de sí, o sea: *¿qué hacer* para combatir "la violencia de un instinto"? Problema clave que el psicólogo nietzscheano debe considerar después de haber descrito las leyes del instinto. Con un afán de exhaustividad interesante, Nietzsche parece querer proporcionarnos aquí un breviario técnico de autoterapia, enumerando seis métodos para contener el instinto.

La primera solución consiste en extinguir el instinto por una especie de ascetismo funcional: "Evitar las ocasiones de satisfacción del instinto y debilitarlo por lapsos extensos y cada vez más largos", de tal modo que "se seque y caiga".³ Solución radical que mata al instinto ignorándolo soberanamente, o frustrándolo de manera progresiva hasta la obsolescencia.

A falta de ello, se puede considerar la consecución de la satisfacción por una disciplina que se asemeja mucho a una dietética pulsional: "Podemos hacernos una ley de un orden estrictamente regular en su satisfacción." Esto es, por lo demás, un sustituto de la primera solución y una propedéutica de la misma: en efecto, "al introducir en sí mismo de esta manera una regla y al comprimir su flujo y su reflujo en los límites de tiempos fijos, se ganan espacios de tiempo intermediarios en que no per-

¹ Metáfora pertinente que denota la connotación nutritivista de la teoría del instinto (véase *supra*, p. 127).

² Aforismo 109 del libro II titulado *Dominio de sí, moderación y su motivo final*.

³ *Op. cit.*, SW, IV, 89.

turba más y a partir de entonces se puede pasar al primer método".⁴ Pero en tanto que antes había que privar al instinto de su pastura, en éste se trata de moderarla.

La tercera solución consiste, por el contrario, en atiborrarlo mediante una satisfacción desenfundada, de manera que se produzca una náusea saludable: "Podemos abandonarnos deliberadamente a una satisfacción salvaje y desenfundada de un instinto, a fin de cosechar hastío y lograr, por ese asco, un poder sobre el instinto."

Este procedimiento se asemeja mucho a una purga pulsional por exceso de satisfacción. No obstante, Nietzsche no olvida señalar los riesgos de este procedimiento, recalando que "el jinete que revienta a muerte a su cabalgadura... acaba (a menudo) por romperse la crisma".

El procedimiento siguiente consiste en un "artificio intelectual": se trata de "ligar a la satisfacción (del instinto peligroso) algún pensamiento penoso en general, tan firmemente que después de cierto uso el pensamiento de la satisfacción provoque siempre instantáneamente una sensación displicente". La desintoxicación equivale aquí, en términos freudianos cuya analogía no se impone de manera fortuita, a desacreditar la representación de la satisfacción ligando su representación a un afecto desagradable. Esto supone una intervención disruptiva en el ciclo del deseo de autorreproducción del instinto, basada en una asociación entre una representación y un afecto agradable. Al ser afectada de ese sabor amargo, la satisfacción entra en contradicción consigo misma y debería ser descargada.

El quinto método recurre a la diversión: se trata de producir una dislocación de su potencial de fuerza, imponiéndose alguna labor particularmente difícil y obligatoria o sometiéndose deliberadamente a nuevas excitaciones y a nuevos placeres. En términos tópicos, se trata de crear facilitaciones, "desviando hacia otras vías los pensamientos y el juego de las fuerzas físicas".⁵ Se trata de un curioso método de homeopatía pulsional, que consiste en curar el instinto por el instinto, por la producción de un conflicto, "cuando se favorece un instinto por un tiempo, procurándole frecuentes ocasiones de satisfacerse y disipando así la fuerza de que dispondría sin ello el primer instinto cuya violencia lo ha vuelto peligroso". Señalemos que esto supone una concepción globalista de la economía instintual, en la que el consumo de una parte es proporcional a la del todo. Así, esto equivale finalmente a dar en pastura a los demás instintos lo que reivindica el instinto demasiado voraz que "quisiera dar las órdenes", sometiendo de este modo al "tirano". ¡Aquí la democracia es una exigencia funcional de la higiene pulsional!

⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁵ *Ibid.*, p. 91.

Si todos estos procedimientos han fracasado, queda una solución final, resueltamente ascética, que consiste en el fondo en suspender todo crédito a la máquina instintual, poniendo así a todos los instintos en la incapacidad de perjudicar al satisfacerse. Esto equivale a "debilitar y oprimir el *conjunto* de su organización física y moral", lo cual es "debilitar al mismo tiempo un instinto particular demasiado violento". Solución radical y en cierto modo desesperada, cuya eficacia se consigue a un precio altísimo, esto es, curarse por una especie de muerte psíquica.

Ésta es pues, la panoplia cuidadosamente graduada de la terapia nietzscheana. Se puede advertir que sea "evitando las ocasiones", sea "implantando la regla en el instinto", sea provocando "la saciedad y el hastío", sea estableciendo un vínculo con "una idea atormentadora", sea por la "dislocación de las fuerzas", sea por último por "el debilitamiento y el agotamiento general", el instinto sólo se cura extinguiéndolo en diversos grados.

¿Pero en qué consiste la técnica misma? Observemos que se presenta como una especie de autoterapia, de tal modo que el propio interesado se la administra, considerando su propia percepción de sus relaciones de fuerza y de sus necesidades instintuales. El sujeto instintual nietzscheano es médico de sí mismo. Se medirá la diferencia de punto de vista con Freud, si lo imaginamos aconsejando a sus neuróticos que practiquen dichos métodos. Son precisamente los neuróticos *los menos capaces* de hacerlo, lo cual implica la necesidad de un tercer término entre el sujeto y sus pulsiones, esto es, el analista.

Por otra parte, y correlativamente, esto parece suponer una aptitud de manipulación y de control relativo de los instintos. Para restringir el aspecto voluntarista de este pequeño discurso del método pulsional, Nietzsche añade, sin embargo, al final de su enumeración: "Pero que se *quiera* combatir la violencia de un instinto, eso no está en nuestro poder." Así, no se trata en absoluto de una estrategia deliberada, sino de un uso pragmático: el "azar" y el "éxito" son los que deciden la validez del método, que se parece mucho a una farmacopea expeditiva, sin ambición "científica" de cura sistemática.

Lo que el tratamiento requiere no es lo contrario del instinto, sino un instinto "rival" contrario. La voluntad de curar emana de un instinto (reposo, vergüenza, amor) que "se queja de otro". El intelecto no guía nada, no es sino el árbitro vacilante de un combate de instintos que da a la "cura" su aspecto dramático. Mediante esta precisión, Nietzsche previene toda interpretación de un tratamiento que consistiría en *curarnos de los instintos* so capa de moderar un instinto. Por lo tanto, el ascetismo es tan sólo funcional.

Pero cómo no identificar tras esta exigencia general el problema personal de Nietzsche, luchando toda su vida con su enfermedad, multipli-

cando los remedios,⁶ hasta entregarse al remedio final, pues, por un extraordinario efecto de lenguaje, *definió* en ese texto con una precisión clínica la enfermedad que pronto se lo llevaría. La definición de la "parálisis general" por el discurso psiquiátrico es la misma que ese "debilitamiento y agotamiento general" (*die Allgemeine Schwächung und Erschöpfung*) que Nietzsche formula como remedio final. Magnífica ilustración del elogio-diagnóstico de Freud sobre el don de autodiagnóstico de Nietzsche, en la medida en que no es sino la proyección de la experiencia existencial de la parálisis.⁷

Frente a la autoterapia nietzscheana,⁸ podemos situar la *cura* psicoanalítica: ésta es, por contraste, una "aloterapia". En tanto que en Nietzsche la intervención de la *tercera persona* traduciría la socialización del deseo que equivaldría a su enajenación, en Freud, en cambio, ésta funda la institución del analista como esa tercera persona que se introduce entre el deseo y el sujeto para restablecer el vínculo.

La cura se define significativamente como "una segunda educación (*Nacherziehung*), encaminada al vencimiento de las resistencias internas".⁹ Podemos tomar este término en el sentido propio, en la medida en que el análisis interviene en el proceso conflictivo de la civilización y de la pulsión. Si se centra en la sexualidad, esto se debe a que "en ningún otro lado han producido la civilización y la educación daños tan graves como en este sector". Se trata, pues, de reparar en cierta medida ese daño, de recivilizar al sujeto. Eso es lo que dicta el enunciado de las condiciones básicas del reclutamiento de los candidatos a la terapia: "Habremos de rechazar a aquellos enfermos que no posean un cierto nivel cultural y condiciones de carácter en las que podamos confiar hasta cierto punto."¹⁰ La primera condición es, pues, la educabilidad (*Erziehbarkeit*). Estar fuera del proceso civilizador —lo que Freud denota como degeneración (*degenerativer Konstitution*)¹¹— equivale a excluirse de la reeducación psicoanalítica.

Por tanto, si bien Freud reclama de la civilización el reconocimiento de

⁶ *Ibid.*, p. 92. Véase en Nietzsche la manía de las farmacopeas.

⁷ Véase *supra*, pp. 22-23.

⁸ Si la educación en Nietzsche es personal, es porque es ante todo dominación del cuerpo. Desde la época wagneriana hasta la pedagogía de la voluntad de poder, la terapia instintual se asimila a una "gimnasia". Zaratustra lo enuncia cuando declara: "Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría".

⁹ En "Sobre psicoterapia", conferencia pronunciada en el Colegio de Médicos de Viena el 12 de diciembre de 1904, *Obras Completas*, op. cit., t. I, p. 1013. Literalmente, *Nacherziehung* debería traducirse por "poseducación".

¹⁰ *Ibid.*, p. 1011.

¹¹ Véase también *El método psicoanalítico de Freud*, escrito del propio Freud que data de 1904 (*Obras Completas*, op. cit., t. I, p. 1003). Véase la selectividad ética de la cura en la correspondencia con Eduardo Weiss (*Cartas sobre la práctica psicoanalítica*).

la neurosis y de su responsabilidad en su génesis, trata también de lograr mediante la técnica psicoanalítica la reincorporación del deseo disidente al goce cultural, en la medida en que no hay goce posible fuera de la *Kultur*, aun si la *Kultur* impide que haya goce perfecto. A falta de hacer amar esa civilización que cuesta tantos sacrificios, se trata de restablecer esa dosificación en que consiste el menor mal. Esquema que combina esa confianza en la educación propia de Freud *Aufklärer* y una conciencia de la fuerza de la pulsión que recusa todo misticismo social.

Así, el analista se encuentra en la encrucijada del orden del deseo y de la *Kultur*, representante avanzado del proceso civilizador, incluso "representante de una concepción universal más libre o más reflexiva",¹² imponiendo la exigencia de cura que llega hasta la prescripción de una abstinencia saludable: "la cura analítica ha de desarrollarse, dentro de lo posible, en la abstinencia".¹³ Ese "pastor de almas laico"¹⁴ ahuyenta los beneficios secundarios de la enfermedad, con miras a quitarle al enfermo ese beneficio primario que es su propia enfermedad. Pero esto es a costa de reconocer el orden del deseo y de justificar esta infracción a la *Kultur* que es la neurosis.

Pero esto implica una relación de fuerzas, materializada por las necesarias manifestaciones de *resistencia* y de *transferencia* que traducen la dialéctica del enfrentamiento que ignora la autoterapia.¹⁵

CURA Y SUPERHOMBRE

Por consiguiente, ¿qué sucede con la cura? Es notable que el problema no se formule de la misma manera en Nietzsche y en Freud. Esto puede expresarse diciendo que cuanto más se adelanta, más se sospecha que el hombre mismo es la enfermedad en la representación nietzscheana. Así, esta enfermedad se llama moralidad y su forma histórica es el *nihilismo*.¹⁶

¹² Véase los *Estudios sobre la histeria*, cap. IV: "Actuamos lo mejor que nos es posible: como aclaradores, cuando una ignorancia ha engendrado un temor; como maestros, como representantes de una concepción universal más libre o más reflexiva, y como confesores..." (*op. cit.*, t. I, p. 154).

¹³ *Los caminos de la terapia psicoanalítica* (1918), *op. cit.*, t. III, p. 2459. Véase la discusión con Ferenczi.

¹⁴ Expresión de la carta a Oscar Pfister del 25 de noviembre de 1928: "Quisiera asignarle (al análisis) un estatuto que aún no existe, el estatuto de pastores de almas *seculares*, que no necesitarían ser médicos y no tendrían derecho a ser sacerdotes" (*Correspondance*, p. 183).

¹⁵ Señalemos, en esta perspectiva, la extraña situación de Nietzsche que actualiza en sí mismo, en el marco de su autoanálisis impenitente, el homólogo de la resistencia y la transferencia, traducéndose esto por la alternancia de sus periodos de hostilidad contra sí mismo y de exaltación de su yo.

¹⁶ Esta patología es estudiada por el primer libro de *La voluntad de poder*.

El remedio, por lo tanto, no puede ser más que *sobre-humano*: así, Nietzsche, al nombrar el *Superhombre*, no hace más que enunciar el hiato entre la enfermedad y la "cura". Asimismo, se puede caracterizar al Superhombre como la figura de la cura o como el más allá de la enfermedad, por lo tanto de la moralidad.

El Superhombre permite, pues, exhibir un nuevo régimen de los instintos. Con él, se pasa de la dietética enunciada más arriba a la tipología de un más allá de la enfermedad y de la cura. Por ello, designa un *anhelo* y una *palabra*. Es el anhelo de que al morir todos los dioses "viva el Superhombre".¹⁷ "¡Ojalá pudiera dar a luz al Superhombre!"¹⁸ "Superhombre" es lo que *hay que decir* "al contemplar los mares distantes",¹⁹ aunque "jamás haya habido todavía un superhombre".²⁰ El Superhombre es lo que podría ser creado.²¹ Zaratustra recorre, pues, un espacio que va desde el ser enfermo hasta un ser que ya no tendría que ser curado, que habría superado la figura del sacerdote, el que inculca la enfermedad y crea el remedio-veneno que es la *religión*. Ésta no deja de hacer enfermos y de administrárles la panacea. La *salud* del Superhombre no debe ser concebida como la de un hombre curado, a no ser que lo sea del hombre mismo: escapa a toda dialéctica de la enfermedad para plantearse frente a la intermediación del ser y del devenir.

Ésa es, en efecto, la *prueba* principal en la que se revela el Superhombre como encarnación de la voluntad de poder: soportar la verdad más desnuda y más dura, la del *eterno retorno*, verdad demoníaca según la cual "todo regresará, y regresará en el mismo orden, siguiendo la misma implacable sucesión",²² de tal modo que "el eterno reloj de arena de la vida será volteado sin cesar". Ésa es la repetición cósmica pura que introduce la repetitividad pura de la *Wille zur Macht* como desafío y revelador: "¿Quieres esto? ¿Lo quieres de nuevo? ¿Una vez? ¿Siempre? ¿Hasta el infinito?" El superhombre sería aquel que ama la vida hasta tal punto en que "no desea otra cosa más que esa suprema y eterna confirmación". En este sentido, "el peso más gravoso" (*das grösste Schwergewicht*) también es el más liviano para el corazón más ligero, el del niño-superhombre, accesible a la pura presentación del devenir, "el pensamiento de los pensamientos".

Pero en la medida en que es *vivido*, este pensamiento define la salud suprema. Observemos que excluye toda representación, a no ser la de su propio retorno que es una presentación eternamente presente. En él, si

¹⁷ Así hablaba Zaratustra, libro I, SW, VI, 84 (*Acerca de la virtud que da*).

¹⁸ *Op. cit.*, p. 70 (libro I, *La vieja y la joven*).

¹⁹ *Op. cit.*, p. 90 (libro II, *Sobre las islas bienaventuradas*).

²⁰ *Op. cit.*, p. 90 (libro II, *Acerca de los sacerdotes*).

²¹ *Op. cit.*, p. 90 (*ibid.*).

²² *La gaya ciencia*, libro IV, párr. 341, *El peso más gravoso*, SW, V, 231.

es que podemos pensarlo, ha desaparecido toda figura de la mediación: *remordimiento*, *resentimiento*, *arrepentimiento*, y sus derivados, culpabilidad, conciencia moral dolorosa, en fin todas las especies de la psicopatología ético-religiosa, hasta la *piedad*.

Así, esa salud suprema, por más "hiperbórea" que sea, expresa el esquema narcisista de la omnipotencia, esto es, de la satisfacción infinita. El Superhombre nombra lo infinito de satisfacción cuya única racionalidad y moralidad se reduce al *¡noch einmal, otra vez!* Se comprende por qué para Nietzsche su revelación es una mezcla monstruosa de ávido goce y de terror sagrado, pues el placer en su infinita repetición suena como una maldición. Ése es el contenido de la revelación de Sils-Maria: descubre el veredicto más implacable, el del narcisismo integral, del que no queda más remedio que sacar las consecuencias, siendo la principal el propio Superhombre.

Para explicarlo mejor, podríamos volver a la diferencia expuesta más arriba entre el modelo paterno de la culpabilidad freudiana y su ausencia en Nietzsche. Esto se traduce, para ser breves, por la ausencia de una teoría del *Super-yo* en Nietzsche, así como de una verdadera elaboración tópica de lo que Freud llamará el "aparato psíquico". No hay, por lo tanto, correlativamente, una teoría de la *identificación* como elaboración del modelo parental. Por ello, la culpabilidad originaria deriva en Freud del desprendimiento primitivo de la Ley que se apoya simultáneamente en un respeto de la Ley, la del Padre.

En Nietzsche, el modelo es, podríamos decir por contraste, fundamentalmente "materno". Es el esquema de una inocencia primitiva del devenir, goce primario del deseo de inclusión, que una infección paulatina echó a perder hasta que el *otro*, figura del *intruso*, se introdujera entre el deseo y su goce: es la del sacerdote ascético, antes de ser finalmente interiorizada, consumando la gangrena. Por esa razón, nunca se desarrolla una instancia endógena encargada del dominio del modelo paterno, de tal modo que la culpabilidad es inoculada desde el exterior, por el *sacerdote*, que desempeña el papel de un Padre introyectado a la fuerza.

Por esta misma razón no hay en Nietzsche un argumento edipiano originario, momento específico y dramático en que bajo la figura del Padre se enfrentan el deseo y la Ley. No concibe finalmente más que dos estados, el del deseo de vida puro (salud) indiferente a la Ley y a sus significaciones (culpabilidad) y el del deseo infectado.

Por ello, la Ley no aparece en Nietzsche sino como la figura de la enfermedad-moralidad, en tanto que instaura en Freud una especie de dialéctica del deseo, en que la ley se presenta como un término necesario de constitución identificatoria. Ése es, finalmente, el diagnóstico diferencial de Freud y de Nietzsche: para Freud, la neurosis es una mala relación con la Ley y con el complejo paterno, que la cura tiene por función

reajustar; la enfermedad moral es para Nietzsche esa enfermedad de la vida consecutiva al advenimiento de un punto de vista de la Ley mortal para la vida, y que sólo se trata de *superar*, por una transmutación radical que, más acá de las formas del devenir-ser simbolizadas por el camello y el león, remite al *niño*. Conforme a la famosa parábola de *Zaratustra*, la cura conduce del peso más gravoso a la libertad y de ésta a la "inocencia y el olvido, que es un nuevo comienzo, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un Sí mismo sagrado".²³

Pero esta transmutación implica el regreso a una forma de aprehensión que implica simultáneamente la superación de la culpabilidad y una estrategia de la identificación. En efecto, el Superhombre nietzscheano posee una virtud primordial que es la aptitud para la veneración (*Verehrung*) y el respeto (*Ehrfucht*). Se trata de algo muy distinto a un sentimiento trivial: es un signo caracterológico tanto más determinante cuanto que el nihilismo y la decadencia se traducen a *contrario* por esa impotencia para admirar, honrar, *venerar* en el sentido fuerte del término, sentimiento *afirmativo* en el que se afirma la voluntad de poder —mientras que el hombre del resentimiento ya no sabe lo que quiere decir venerar—. *Zaratustra*, en un mundo en que "ya nadie sabe venerar", presenta a "los grandes despreciadores como los grandes veneradores".²⁴ *Más allá del bien y del mal* define, asimismo, "el alma aristocrática" por el "respeto de sí" (*Selbstehrfucht*).²⁵

Venerar se presenta, pues, como una mezcla compleja y sutil de respeto y de desprecio en la que se cristaliza la *vivencia* del Superhombre, el más allá de la moralidad conformista y de la voluntad de la nada. Aquí tenemos el tipo vívido de resolución de la antinomia moral: gozar de buena salud es saber venerar. Ahora bien, ese sentimiento se arraiga manifiestamente en una forma de *narcisismo* que prolonga la inocencia saludable del niño. Freud indica su origen en ese principio o "instancia"²⁶ que nombra *Ideal del Yo*.

En efecto, en el marco de su teoría general del narcisismo, Freud analiza ese sentimiento que es la "estima de sí" (*Selbstachtung*), del que encontramos emotivos elogios en Nietzsche. Esto supone, comenta Freud, que el sujeto haya "construido en sí un ideal, con el cual compara su *yo* actual".²⁷ Se trata, según él, de la transferencia a ese "*yo* ideal" del amor de sí mismo de que gozaba en la infancia el *yo* verdadero. Esto implica que "no quiere renunciar a la perfección de su niñez": "Aquello que proyecta

²³ Así hablaba *Zaratustra*, libro I, *Las tres metamorfosis*, SW, VI, 27.

²⁴ SW, VI, 319 (libro IV, *Acerca del hombre superior*, párr. 3).

²⁵ SW, VII, 226 (cap. IX, párr. 287).

²⁶ El ideal del Yo no es, hablando con propiedad, una instancia. Freud reserva esta función para la "conciencia moral", y luego para el "super-yo".

²⁷ *Introducción al narcisismo*, III, *op. cit.*, t. II, p. 2028.

ante sí como su ideal es la sustitución del perdido narcisismo de su niñez", del tiempo "en el cual era él mismo su propio ideal".

El interés de este paralelo es doble. Por una parte, Freud evidencia la matriz narcisista del Superhombre nietzscheano: fiarse de la inocencia del devenir equivale a recobrar el sentido de la veneración, derivado de la autoestimación —que es en lo que consiste el *aristocratismo* fundamental de la moral nietzscheana—. Por otra parte, permite comprender que así como la "moralidad" superior en Nietzsche debe buscarse del lado del ideal del Yo o del Yo ideal, la moralidad en el sentido freudiano debe buscarse, por su parte, del lado del super-yo.

En tanto que el super-yo supone el reconocimiento de la Ley (edipiana), la introyección del Padre e impone la culpabilidad como un momento necesario, e incluso como el motor de todo el argumento, el ideal del Yo es una prolongación del narcisismo primitivo. En este sentido, borra toda mediación, salta por encima de la culpabilidad (que no es sino la vivencia de esa mediación) para repetir un *antes* que quiere ser sin falla, pero que sólo puede vivirse *vergonzosamente*²⁸ como falla, puesto que ese antes se define como *ya no siendo más*.

Aquí tocamos una divergencia esencial entre ambas concepciones. Es, por lo demás, notable que Freud haya acabado, después de haberlos distinguido, por identificar el ideal del Yo con la instancia crítica o "conciencia moral" que bautizó con el nombre de super-yo.²⁹ La ambición de Nietzsche es, por el contrario, pensar un ideal del Yo que ya no sea un super-yo. Aspira a esos momentos privilegiados que consagra "el retorno de ideal al yo (que) tiene que constituir para éste, que encuentra de nuevo el contento de sí mismo, una magnífica fiesta"³⁰ en que se anula toda tensión entre el Yo y su ideal.³¹ Es con esta fiesta que sueña Nietzsche mientras que en Freud no puede ser más que la proyección paranoica de una reconciliación imposible. Así, la festividad nietzscheana se opone al sobrio goce de la Ley de Freud.

COMPULSIÓN DE REPETICIÓN Y ETERNO RETORNO

Esto introduce la figura de la repetición. Es notable que el tema de la repetición se introduzca desde el principio en la concepción de la historia nietzscheana, mucho antes del descubrimiento del eterno retorno. Como

²⁸ La distancia entre el Yo y el Yo ideal se vive, en efecto, como *vergüenza*, mientras que el conflicto del Yo y del Super-yo se vive como culpabilidad.

²⁹ Momento correspondiente a *El "Yo" y el "Ello"* (1923).

³⁰ *Psicología de las masas y análisis del "Yo"*, cap. XI, *op. cit.*, t. III, p. 2601.

³¹ Ésta es la festividad que se encuentra en la explosión maníaca consecutiva a su postración mental en enero de 1889 (véase *supra*, p. 21, n. 54).

reserva a la idea de que "lo que fue posible otrora no podría reproducirse una segunda vez", se evoca la teoría de los pitagóricos. Resulta por lo menos simbólico que la primera evocación de la repetición en Nietzsche sea de índole cosmológica, pero también se refiera a la "concatenación de los motivos". En efecto, la restitución de la conexión de los motivos es aprehendida de entrada como modalidad de la "conexión de las causas y de los efectos".

La temática nietzscheana de la repetición pertenece a la categoría fundamental del *retorno de lo mismo* (*Wiederkunft des Gleichen*). Cuando adviene la (segunda) revelación de esta verdad, ésta es experimentada, conforme a la experiencia de Sils-Maria consignada en *La gaya ciencia*, como "el peso más gravoso" que ha de soportarse.³² En efecto, la repetición se dirige esta vez al Sí mismo que debe vivirla como algo que está en juego y como en reto: el retorno de lo mismo es también el del dolor, del placer, del pensamiento, del suspiro, y desemboca en un ultimátum a la voluntad: "¿Quieres esto? ¿Lo quieres de nuevo? ¿Una vez? ¿Siempre? ¿Hasta el infinito?" La tragedia y la grandeza de ese reto estriba en que implica solidariamente el amor de la vida y el *amor fati*. Pues si, por una parte, es la verdad más dura, que no se puede al principio más que murmurar, también es, por la otra, la esperanza más fuerte: "¡Ah! cuán necesario sería que lo amaras tú mismo y que amaras la vida para *no desear más que* esa suprema y eterna afirmación y confirmación" (*Bestätigung und Besieglung*).³³

Así, la irrupción de la voluntad de poder tuvo por efecto *dramatizar* lo que no era sino un tema, presente, por así decirlo, entre otros en la herencia helénica de Nietzsche. Por lo tanto, la función del retorno (cosmológico) de lo mismo es representar o "esquematizar" la repetitividad en acción en la *Wille zur Macht*.

Es notable que Freud experimente la repetición (*Wiederholung*), al principio, en las dos formas aparentemente contradictorias de la repetitividad del síntoma neurótico y del placer de repetición en el chiste. Así, se esboza una conceptualización del placer-de-repetición (*Wiederholungslust*).

A partir de 1914,³⁴ la actividad de repetición es tomada en consideración y teorizada por sí misma: es en ese momento cuando los fenómenos de repetición surgidos sin cesar en el material psicoanalítico se organizan en torno al concepto central de "compulsión de repetir" (*Wiederholungszwang*). La puesta en acto del recuerdo reprimido durante el proceso de rememoración en la cura se realiza en forma de repetición: el enfermo "no lo reproduce como recuerdo, sino como acto; lo *repite* sin saber, na-

³² Cuarta parte, párr. 341, SW, V, 231.

³³ *Ibid.*, p. 231-232.

³⁴ *Recuerdo, repetición y elaboración.*

turalmente, que lo repite".³⁵ La compulsión de repetición es analizada con relación electiva a la transferencia y la resistencia. Freud señala que al destacar esta nueva noción, no introduce en absoluto "nada nuevo", sino que dota de unidad su concepción. Se trata esencialmente de sacar las consecuencias de ello en cuanto a la "táctica" del analista, que debe transformar el automatismo de repetición en "la evocación del recuerdo". Impedirlo consiste aquí en volverlo inofensivo mediante los procedimientos de transferencia, que crean una verdadera repetición transferencial.

En ese momento se inicia un tercer tiempo en la teoría freudiana de la repetición, cuando Freud trata de derivar la compulsión de repetición experimentada desde el principio de su investigación de una propiedad inherente a las propias pulsiones. Esta etapa es alcanzada paralelamente en el ensayo sobre *Lo siniestro* y en *Más allá del principio del placer*, estos, en 1919-1920.

En la base del sentimiento de *unheimlich*, Freud coloca, en efecto, "el factor de la repetición de lo semejante" (*Wiederholung des Gleichartigen*)³⁶ y lo hace derivar de la vida psíquica infantil. Con este motivo, Freud procede a una generalización importante: "*La actividad psíquica inconsciente está dominada por un automatismo o impulso de repetición (repetición compulsiva), inherente, con toda probabilidad, a la esencia misma de los instintos, provisto de poderío suficiente para sobreponerse al principio del placer.*"³⁷ Esto explica el "carácter demoníaco" que confiere a la vivencia; el sentimiento de *unheimlich* (siniestro) debe su carácter a que manifiesta esa compulsión de repetición latente.

Este texto es tanto más notable para nuestro propósito cuanto que hace surgir la tentación de interrogar la experiencia del propio Nietzsche como una tremenda revelación de la compulsión de repetición latente en él y vivida a escala del mundo y del hombre.³⁸ Pero la confrontación debe realizarse, naturalmente, en otro terreno, en el de la concepción fundamental que la teoría de la repetición denota respectivamente en Nietzsche y en Freud.

Ahora bien, como es sabido, la compulsión de repetición apunta en Freud hacia la *pulsión de muerte*. Hemos visto que el concepto ha surgido desde hace seis años, cuando Freud procede a una reorganización que le permite abarcar la totalidad de los hechos conocidos: ahora bien, ese incremento cuantitativo se traduce simultáneamente por lo que se asemeja mucho a un cambio de *sentido*, de tan rico en significado que parece haberse vuelto la idea de repetición cuando su contenido, *stricto sensu*, no se ha modificado. Todo sucede como si esa noción, al principio omnipre-

³⁵ *Op. cit.*, t. II, p. 1684.

³⁶ *Op. cit.*, t. III, p. 2495.

³⁷ *Ibid.*, p. 2496.

³⁸ Véase la vivencia específica de la iluminación de Sils-Maria en agosto de 1881.

sente a través de los fenómenos, se hubiese paulatinamente autonomizado para plantearse como concepto central revelador.³⁹

Así, comprender el sentido fundamental de la repetición freudiana equivale prácticamente a comprender el sentido de ese fenómeno que impele a repetir, ya no sólo como anteriormente, a través de sus efectos técnicos, sino a través de lo que revela de "más íntimo" en cuanto a la naturaleza de la pulsión, como nos invita Freud a hacerlo. Esto supone interrogarla en adelante regresivamente, examinando cómo actúa la pulsión en la repetición.

Ahora bien, Freud insiste ante todo en el hecho de que la tendencia a la repetición debe imputarse a lo reprimido "inconsciente", o sea al contenido mismo y tiene por móvil el conflicto entre el Yo y los elementos reprimidos. Por tanto, poco a poco, de la transferencia a las neurosis de destino, a las neurosis traumáticas y a los juegos infantiles, ese "eterno retorno de lo mismo" (*ewige Wiederkehr des Gleichen*) manifiesta su poder.

Pero encontraremos en el plano de la repetición la misma divergencia que en el plano de la Ley y del Superhombre: mientras que la repetición nietzscheana tiene valor de intermediación —por lo cual tiene la resonancia de la autenticidad y de la inocencia—, la repetición freudiana presenta un aspecto mecánico *reflejo*, como carácter irreprimible de lo que se rechaza y que regresa con una obstinación más penosa que dolorosa, y que cobra todo su sentido en el regreso de lo reprimido. Todo el dispositivo de la cura está centrado en ese proceso compulsivo hasta tal punto que no es sino su arreglo a través de su triple procedimiento de recuerdo, de puesta en acto (*Agieren*) y de elaboración (*Durcharbeiten*) —o sea repetición representativa, repetición actuada y repetición respuesta de las resistencias.

Lejos de ser la figura del goce desnudo, la repetición debe concebirse como el trabajo de un proceso, de tal modo que la "cura", lejos de ser el regreso a la inocencia de la niñez, supone la reelaboración de lo infantil y de sus procesos químicos en nosotros. Así, el sujeto no sale de la cura con la sensación de virginidad que lo restituiría al devenir puro —y Freud siempre desconfió de los terapeutas del Renacimiento—, sino con el sentimiento de una digestión reproducida al revés.

LA TRANSMUTACIÓN DE LOS VALORES Y LA LEY

En última instancia, la relación con la Ley es lo que discrimina los dos proyectos en su desenlace mismo. La imagen común de las tablas (*Tafeln*)

³⁹ Es cierto que, al lado del concepto, hay en Freud una metáfora del eterno retorno, significativamente ligada al tema de la inmortalidad femenina y materna —véase *El delirio y los sueños en "La Gradiva"* de W. Jensen y el breve escrito "¡Grande es Diana Efesia!"—. (1911, *op. cit.*, t. II, p. 1933).

puede servir de esquema para ilustrar en cierto modo las *ultima verba* sobre la enfermedad y su cura. Para leer esta diferencia, basta con colocar lado a lado el evangelio iconoclasta con que culmina *Zaratustra* y la imagen del Moisés estilizado por Miguel Ángel sobre la cual medita Freud.

El grito de Zaratustra es el del profeta que aguarda sentado "rodeado de viejas tablas rotas y de tablas semiescritas".⁴⁰ El anunciador del Superhombre enuncia las dos condiciones para que pueda desaparecer y se cree el Superhombre: "¡Oh, hermanos míos, romped, rompedme esas viejas tablas!"⁴¹ exclama Zaratustra. Entonces la auténtica creación se vuelve posible y ya resulta factible llenar las nuevas tablas. La transmutación pasa por la imagen del rompimiento y de la reescritura en otra parte.

Frente a esto, el símbolo en el que se refleja la identidad freudiana es el que brinda en su interpretación de la estatua de Moisés representada por Miguel Ángel. La imagen del profeta es la de Moisés "sentado, con el tronco de frente y la cabeza y la mirada vueltas hacia la izquierda...; el brazo derecho se halla en contacto con las tablas de la Ley".⁴² Pero Freud percibe en esa inmovilidad una vuelta: "Las tablas de la Ley aparecen cabeza abajo, lo cual es ciertamente una singular disposición de tan sagrados objetos. Aparecen cabeza abajo y casi balanceadas sobre una punta."⁴³ Esto le permite imaginar una asombrosa cinemática, durante la cual la inmovilidad primitiva fue interrumpida por un desorden (el balanceo de las tablas bajo el efecto de la violencia de la reacción que sucedió al rumor del desorden),⁴⁴ luego el movimiento de retención que impide que las tablas caigan al suelo y se rompan reajustándolas al revés. Aquí, pues, no hay rompimiento, sino una vuelta que lleva la huella simbólica del riesgo del rompimiento. No hay tablas nuevas, sino la rotación de las antiguas. Reajuste que lleva, sin embargo, la huella a la vez indeleble y sobrepuesta de la vacilación apasionada del deseo que las hizo balancearse.

Así, a la transmutación nietzscheana que rompe las tablas para superarlas, se opone el descentramiento freudiano que supera el rompimiento. A la muerte de la Ley inmolada por el Superhombre se opone la salvación por la Ley que domeña el deseo y lo salva de sí mismo. A la arbitrariedad creadora de la voluntad de poder que se repite eternamente, de vida, se

⁴⁰ Libro III, *Las viejas y las nuevas tablas*, SW, VI, 217.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 222.

⁴² El "*Moisés*" de Miguel Ángel, *op. cit.*, t. II, p. 1878.

⁴³ *Ibid.*, p. 1885.

⁴⁴ En efecto, Freud imagina a Moisés oyendo el rumor del pueblo en su adoración al Becerro de Oro, rumor de perversión.

opone la repetición articulada en la Ley, que es también prueba suprema de muerte. Curar al hombre es para Nietzsche hacerlo superar al Hombre y a la Ley, en tanto que curar al hombre es para Freud hacerle superar la distancia entre su deseo y la Ley. Distancia que, a decir verdad, *es* el propio hombre.

CONCLUSIÓN

Lo que nos molesta es que Nietzsche transformó ser (*ist*) en deber (*soll*) ...

FREUD

EL SENTIDO DEL ITINERARIO CONCEPTUAL

HEMOS seguido paso a paso la génesis de la homología y de la diferencia nietzscheo-freudiana. A través y más allá del contenido temático, se puede caracterizar el tipo de planteamiento que subtiende este proceso. Aquí aparece primero una postura común, matriz a partir de la cual se diferencian dos proyectos.

¿Quién es Nietzsche en un principio? Es un filólogo, que se vale de su competencia para edificar algo nuevo y *original*, con la condición de abandonar el espacio instituido del saber. Existe la misma distancia en Freud entre su formación y el acontecimiento del descubrimiento de su "cosa". Ambos se encontraron en la misma situación de asumir un campo que no hallaba cabida en el espacio instituido y de inventar su disciplina. Esta atopía asumida los acerca como especímenes de un tipo nuevo, el *Selbstdenker*. Aquí tenemos a un profesor de filología que se convirtió en Nietzsche, quien posibilitó un nuevo proyecto llamado "psicología", "crítica" o axiología;¹ he aquí un médico formado en la escuela de las ciencias de la naturaleza que se convierte en el fundador de un campo nombrado por un neologismo, el "psicoanálisis".²

¹ Esa distancia virtual y jamás cubierta entre esas dos identidades es expresada por Nietzsche con la lucidez del delirio cuando confía a Burckhardt en su carta del 5 de enero de 1889, documento irrefutable de su locura: "En el fondo sería mucho más gustosamente profesor en Basilea que Dios, pero no me atreví a llevar tan lejos mi egoísmo personal para abandonar, por ello, la creación del mundo" (citado por Podach, que otorga a esa carta toda su importancia, *op. cit.*, p. 107). Overbeck señala igualmente que Nietzsche en 1890 volvía una y otra vez a "su antigua situación en Basilea". "Esto era para mí, añade Overbeck, un síntoma particularmente asombroso del trastorno de su mente, pues recordaba cuánta importancia otorgaba, antes de su enfermedad, al hecho de haberse desembarazado de aquella situación" (citado por Podach, p. 151). Pero éste es precisamente el indicio de la dualidad profunda entre la vocación de Nietzsche y su situación histórica y social, nunca superada del todo, y reactivada por la regresión.

² La distancia también permanece abierta en Freud que nunca supo muy bien si había creado un "hijo ideal" o un hijo-problema —psicoanálisis o metapsicología— que sin embargo protege celosamente contra el poder de los extraños —médicos y sacerdotes de todo tipo— con riesgo de convertirse en un extraño frente a su propio producto e indeciso en cuanto a su propia identidad epistémica que esquematiza con ayuda de un lenguaje tomado de las

Su intempestividad común es la medida de su originalidad, en el sentido radical de aptitud para dar nombres a cosas que no lo tenían.³ Lo cual explica un cuidado celoso de su propiedad. "Habito mi propia casa", dice Nietzsche.⁴ "El psicoanálisis *fara da se*",⁵ proclama Freud. De ahí la misma desconfianza de las influencias, y un afán por referir toda consideración a la gran obra suya. Desde este punto de vista, se observa una común ambivalencia frente a la cosa filosófica. Tanto para Nietzsche como para Freud, el filósofo es el Otro, aquel que *no se es* y que sirve para medir *a contrario* lo que se es auténticamente. Por lo demás, Nietzsche y Freud salen al encuentro de su creación propia, y en esto se parecen sus respectivos itinerarios conceptuales. Pero también coinciden en su objeto común y problemático que es una búsqueda del *origen*. ¿En qué medida puede establecerse un paralelo entre estas dos búsquedas? ¿Se trata acaso del *mismo origen*? Al contestar a estas preguntas, a la luz de los resultados de la investigación que precede, estaremos en condiciones de concluir.

GENEALOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

Nietzsche encuentra por fin cómo nombrar su proyecto propio cuando lo intitula "genealogía", investigación implacable sobre "el origen de los prejuicios morales", que debe conducir a la fuente, "valor de los valores". Asimismo, Freud busca una embocadura cuando anda en pos del principio único de su "teoría general de las neurosis"; y cuando cree haberlo encontrado en ese acontecimiento de la seducción primitiva, *Ur-zene*, cantará victoria diciendo que, para él, eso es "una revelación fundamental, algo así como el descubrimiento de las fuentes del Nilo de la psicopatología".⁶

Tanto para Nietzsche como para Freud se trata de encontrar el *antes* prehistórico, y ambos discursos están organizados en torno a esta búsqueda: revelar nuevamente aquello por lo que todo comenzó para el

ciencias constituidas. Véase nuestra *Introduction à l'épistémologie freudienne* (Ed. Payot), en que tratamos de empezar a distinguir la relación con esa identidad prestada que habla el lenguaje de la ciencia de su tiempo.

³ Ésa es la definición nietzscheana de la verdadera originalidad (*La gaya ciencia*, III, párr. 261, SW, V, 175-176).

⁴ *La gaya ciencia*, SW, V, 1 ("Inscripción encima de mi puerta").

⁵ Carta a Jung del 30 de noviembre de 1911 (*Correspondance*, Gallimard, t. II, p. 230). Acerca de este sentido de la propiedad combinada con la abertura a las demás ciencias, remitimos a nuestro prefacio de *L'intérêt de la psychanalyse* (Retz, 1980).

⁶ Véase la fórmula por la que Freud presenta su descubrimiento: "Creo que se trata aquí de una revelación fundamental, algo así como el descubrimiento de las fuentes del Nilo de la psicopatología." Ésas son las palabras que utiliza desde su ponencia de 1896 en la Sociedad Neuropsicológica de Viena.

hombre. Pero, significativamente, Freud recurre a la metáfora privilegiada de la arqueología para ilustrar esta búsqueda. Lo cual nos lleva a comparar esas dos figuras del origen que propugnan el genealogista y el arqueólogo.

Ambos buscan el antes que da cuenta del presente que vale como *después*, y siguen las ramificaciones que conducen hacia la embocadura remontando la corriente. Pero el genealogista concibe el pasado como lo que corre en las venas del presente, en tanto que el arqueólogo lo considera como el pasado que dormita bajo el presente. El genealogista se vale del origen para exhibir el sentido de la filiación, para calificarla o descalificarla, para evaluarla. El arqueólogo tiende a desenterrar el origen para explicar el presente.

Lo que define ciertamente al pasado es ser caduco: pero el genealogista demuestra en un sentido que no lo es, puesto que demuestra su *presencia* en el presente: la exhibición del pasado sirve para mostrar que el presente es por naturaleza el origen. El arqueólogo recurre, en cambio, a un pasado muerto, separado del presente por la distancia que trata de cubrir. Ciertamente, Freud tiene el cuidado de precisar que el psicoanálisis tiene que vérselas con un pasado vivo,⁷ ya que perdura en el presente y lo explica. Pero no puede haber metáfora arqueológica sin la referencia a un *espacio* dividido en dos estratos distintos: lo que está abajo (*muerto* en cierto modo) y lo que está arriba (*vivo*, hablando con propiedad).

Por ello, Freud intitula al psicoanálisis "psicología abisal" o "psicología de las profundidades", institucionalizando por decirlo así la referencia arqueológica. En efecto, hay que *cavar* bajo la superficie para descubrir la "verdad" que yace abajo, cubierta por el presente, a fin de extraerla. El pasado como tal debe ser caduco, para que el presente sea visible como ruinas y escombros. El genealogista cree más bien en la diacronía de la filiación que en la dependencia espacial: si bien cava, no ahonda: su arte es captar la continuidad explorando las superficies.

Al enunciar esta diferencia, debemos reconocer, sin embargo, que el psicoanalista también es genealogista y el psicólogo nietzscheano un poco arqueólogo. Pero lo que debe quedar bien sentado es que se refieren respectivamente a dos registros significativamente diferentes en su dominante. La genealogía consiste en *hacer ver* el pasado en el presente, para revelar el engaño del presente; la arqueología tiende a reunir el pasado perdido con el presente reengendrando el presente a partir del "verdadero" pasado. Así, si bien el viaje lleva de uno a otro, no es en el mismo sentido ni con la misma intención.

El genealogista se vale del pasado para denegarle al presente sus pre-

⁷ Construcciones en psicoanálisis, Obras Completas, op. cit., t. III, p. 3366.

tensiones o para fundarlas: en este sentido, anula la distancia e incluso la distinción. El arqueólogo enfoca al pasado como tal y lo regenera como verdad del presente: lejos de anular la distancia, la confirma como el espacio del camino, el tiempo del síntoma, cubriéndola mediante un reajuste. Dicho con otras palabras, si nos fijamos detenidamente, para un genealogista lo que constituye *el problema* es el presente, ya que se engaña sobre sí mismo: se comprende por qué Nietzsche debía partir de una crítica de la *modernidad*, puesto que el recurso al *Unzeitmässig* aparece como un remedio contra la ilusión del presente, siendo la modernidad el presente como ilusión. Para el arqueólogo, lo que constituye el problema es el pasado, pues se trata de recuperarlo y *reconstruirlo*: en el ideal de la cura, la restitución del pasado (en la *rememoración*) disipa las anomalías del presente. ¿No equivale esto a decir, siguiendo la metáfora arqueológica en su materialidad misma, que el presente no es más que pasado incompleto y mutilado?

Así, si bien hay un engaño del presente tanto para Nietzsche como para Freud —el de la enfermedad—, es por dos razones muy diferentes: para Nietzsche, el presente está enfermo por creerse distinto del origen; en Freud, el presente está enfermo por confundirse con el pasado. Correlativamente, el recurso terapéutico a la autenticidad del origen en ambos pensadores se apoya en dos filosofías distintas de la salud: la evocación del origen desprende al presente de su mentira propia, en Nietzsche, mientras que la misma evocación, en Freud, tiene por finalidad imposibilitar el mantenimiento de las ilusiones del pasado, restaurándolo como tal: del Ello-origen, el sujeto debe (re)advenir.

De este modo se plantea el problema de la *realidad* misma del origen. ¿Qué tipo de realidad en el origen, y en qué medida *existe*? Con esta pregunta se explica, paradójicamente, lo que se anuncia como una búsqueda del origen: en la medida en que el origen se concibe como *ficción*, es decir *sentido*, o como acontecimiento real, es decir *causa*.

Ahora bien, el genealogista plantea, simultáneamente a su investigación sobre el origen, su carácter mítico: probar una legitimidad es referirla a algo improbable aunque coercitivo, esto es, la interpretación de un sentido primitivo. Suspende la validez de su búsqueda a la arbitrariedad de esa elección. Así es como procede Nietzsche al definir filológicamente los términos "bueno" y "malo", y saca las consecuencias de ello *nombrando* la instancia de esa arbitrariedad "Voluntad de poder".

El arqueólogo postula, por el contrario, que *hubo* algo que debe poder ser encontrado al final. Freud se conduce, pues, como arqueólogo consecuente cuando busca la realidad de la escena primitiva, y mantiene hasta el final la "realidad" cuando acaba por sospechar su historicidad.⁸ Com-

⁸ Véase *Una neurosis infantil: "el hombre de los lobos"*, op. cit., t. II, p. 1977, n. 1349 (cap. VI).

prendemos ahora hasta qué punto acertaba al hablar de transmutación a propósito de esa crisis de la realidad:⁹ es el descubrimiento de la realidad del sentido tras la realidad. En el otro extremo de su trayecto, Freud integrará cada vez más ficción en su concepción de la cura. Pero esto no debe hacernos perder de vista que el sentido en Freud sigue siendo causa y que la interpretación es ponderada por la ambición explicativa: ¡nunca renunció a la esperanza de desenterrar Roma!

Ése es, pues, el sentido divergente de dos hermenéuticas: una, la de Nietzsche, explica genealógicamente la arbitrariedad de la interpretación, hasta encarnarla en la violencia del gran genealogista que es la *Wille zur Macht*; y la otra, la de Freud, queda marcada por el proyecto de restitución significativa del monumento arqueológico.

Aquí cobra su sentido la oposición epistemológica entre dos tipos de posición del objeto, que corresponde a dos clases de concepciones del *saber del sentido*.

En el texto analizado más arriba,¹⁰ que es la vez en que Freud habla más extensamente de Nietzsche, aparece una observación hecha de paso que encuentra aquí todo su alcance.

Hallamos, en efecto, en ese texto una crítica del enfoque nietzscheano que le permite a Freud situar respecto de él el enfoque psicoanalítico. A decir verdad, esta crítica cabe en tres frases, pero brinda un punto de referencia no despreciable para juzgar la postura de Freud con respecto a Nietzsche, tal como la expresa él mismo, lo cual lo obliga, por cierto, a abandonar por un momento su neutralidad de diagnóstico. "Lo que nos molesta es el hecho de que Nietzsche transformó 'ser' (*ist*) en 'deber' (*soll*). Pero semejante 'deber' es ajeno a la ciencia. En este sentido, Nietzsche fue un moralista y no pudo librarse del teólogo."¹¹ Esto es, pues, lo que, a los ojos de Freud, constituye el límite radical de la *psicología* nietzscheana y lo que la separa del *psicoanálisis*. Esta reserva interviene cuando Freud acaba de reconocer a Nietzsche una perspicacia excepcional, incluso única. Razón de más para situar la divergencia de los enfoques no en la pertinencia de las aportaciones particulares, sino en el planteamiento y en el método de enfoque de la realidad humana.

Sugerir que Nietzsche, hijo de pastor, fue un incurable teólogo y moralista, es denunciar en su psicología una confusión ilícita del *Sollen* con el *Sein*, posibilitando una *metabasis* del segundo al primero —lo cual tiene por efecto colocar sus resultados, sin embargo tan "justos" en sí mismos, *fuera de la ciencia*—. Frente a esta confusión-translación, Freud saca a relucir una vez más la ambición de cientificidad del psicoanálisis. He aquí mi di-

⁹ Carta del 21 de septiembre de 1897. Véase *supra*, p. 33.

¹⁰ Véase *supra*, pp. 20 y ss. Se trata del texto de la intervención de Freud, el 28 de octubre de 1908.

¹¹ En *Les premiers psychanalystes*, t. II, p. 36.

vergencia final con Nietzsche, significa Freud con esas palabras: por mi parte, recuso como ilegítima toda hipóstasis del *Sein* en *Sollen*. Ninguna proyección endopsíquica: el *Sein* exclusivamente como Hecho y como Ley.

¿A qué apunta Freud precisamente en el planteamiento de Nietzsche a través de ese desprendimiento del *Sein* y del *Sollen*? ¿Cómo puede evitar el enfoque "científico" del psicoanálisis el desprendimiento y reivindicar al mismo tiempo los productos como "semejanzas y anticipaciones" para recuperarlos en la esfera pura del *Sein* que jamás comete el pecado de promoverse en *Sollen*?

He aquí ciertamente, aunque sólo fuese en forma de breve apreciación superficial, una clave valiosa, indicada por el propio Freud, para captar el lugar de cruce y de divergencia entre la construcción nietzscheana y la construcción freudiana de la objetividad, como recapitulación de toda la investigación que precede.

Al formular esta reivindicación de no sobredeterminar el *Sein* por el *Sollen*, Freud enuncia el requisito de objetividad de la "ciencia de la naturaleza".¹² Para algo que reivindica los derechos y los deberes de la *Naturwissenschaft* como el psicoanálisis conviene no confundir juicio de valor y juicio de realidad; es lo menos que se le puede pedir. El error de Nietzsche es inscribir en sus enunciados sobre la "realidad" una evaluación.

DE UNA REVOLUCIÓN COPERNICANA A OTRA

Es notable que en el momento de definir su intervención, Nietzsche y Freud se valgan de una revolución neocopernicana. Ambos se refieren a Copérnico como al que consumó la descentración del hombre.

"Desde Copérnico —escribe Nietzsche—, el hombre ha llegado, al parecer, a una pendiente que desciende —rueda cada vez más lejos del punto de partida—. ¿Hacia dónde? ¿Hacia la nada?"¹³ O en términos más concisos: "Desde Copérnico el hombre rueda fuera del centro hacia la X."¹⁴ Así, esto figura parabólicamente la pérdida del origen que Freud expresa en términos análogos, cuando enlaza el nombre de Copérnico a "la destrucción de la ilusión narcisista", arrebatándole al hombre, al mismo tiempo que "la situación central de la Tierra", la "garantía de su función predominante en el Universo" y su papel de "dueño y señor del Mundo".¹⁵

¹² Sobre este punto, véase nuestra *Introduction à l'épistémologie freudienne*, primera parte, cap. I.

¹³ *Genealogía de la moral*, III, párr. 25, SW, VII, 403.

¹⁴ Véase el principio del *nihilismo europeo* (primera parte de *La voluntad de poder*), párr. 1. 52, SW, IX, 8.

¹⁵ Véase *Una dificultad del psicoanálisis*, op. cit., t. III, p. 2434. La i sarro:

Ambos establecen un paralelo entre esta primera ofensa y una segunda que Freud subentiende y que Nietzsche expone explícitamente: "¿Acaso la tendencia del hombre a rebajarse, su voluntad de empequeñecerse, no está, desde Copérnico, en continuo progreso? ¡Ay! Se ha acabado su fe en su dignidad, en su valor único, incomparable en la escala de los seres; se ha convertido en un animal." En eco, Freud declara: "Las investigaciones de Darwin... pusieron fin, hace poco más de medio siglo, a esta exaltación del hombre... El hombre no es nada distinto del animal ni algo mejor que él; procede de la escala zoológica", lo cual obliga a rebajarlo al mundo viviente. Es la misma idea de *Verkleinerung*.¹⁶

Es en ese estado como la transmutación nietzscheana y el psicoanálisis freudiano abordan al hombre: la enfermedad no es sino la pérdida del origen y el desconocimiento de esa pérdida. Nietzsche lo nombra "nihilismo" y Freud "neurosis". La intervención es, por consiguiente, paradójica, ya que agrava el mal para ponerse en condiciones de aliviarlo.

No es, por lo tanto, una casualidad si la transmutación empieza por una travesía y una radicalización del nihilismo; tampoco es casual que Freud se presente como el que agrava la desilusión anunciando a la pobre humanidad ya dos veces decepcionada que ni siquiera es soberana "en su propia alma", de tal modo que "el yo no es dueño y señor en su propia casa",¹⁷ lo cual es nombrado inconsciente.

Pero en este nivel la relación con el origen se distingue, y permite recurrentemente distinguir la modalidad de la pérdida.

Si bien hay tanto en Nietzsche como en Freud comprobación de descentración, en el primero la excentricidad se evoca como una caída en el infinito-nada a semejanza de un planeta expulsado de su órbita y abandonado a una deriva sin fin; en tanto que en el segundo la pérdida del centro, si bien es redhibitoria, desemboca en una translación modesta a pesar de sus esfuerzos considerables —desplazamiento que equivale a un cambio de situación—. Por consiguiente, en la versión nietzscheana, con la pérdida del centro se consuma la caducidad de todo centro, por lo cual la consecuencia necesaria del nihilismo no puede ser sino una transmutación de los valores, cuya radicalidad se reconoce en que entraña una crítica de toda racionalidad del centro. ¿Qué es la voluntad de poder y su soporte sobrehumano sino lo que crea, con base en la relatividad integral demostrada por el nihilismo, el punto de vista único que pueda prescindir de un centro?

En Freud se observa, por el contrario, una pedagogía que, si bien se manera análoga al final de la lección XVIII de psicoanálisis (*op. cit.*, t. II, p. 2300, tercera parte).

¹⁶ Ése es, por lo demás, un tópico del discurso cientificista de la época: véase en nuestra *Introduction à l'épistémologie freudienne* (epílogo) el estudio de la fuente (Haeckel).

¹⁷ *Op. cit.*, t. III, p. 2436.

despide de una odisea de regreso al centro, se resigna a esa pérdida para consumarla (por el inconsciente) antes de infligirla a la humanidad como lección, cuya moraleja es que hay que avenirse a esa pérdida. Con la nostalgia del centro se asume la decepción del deseo, que ahorra de ese modo la *neurosis*. Pero se trata de una rectificación: cabe representarse a la humanidad curada como girando a proximidad del centro perdido y fundando su nueva sabiduría en la renuncia al centro. Todo sucede como si la humanidad así descentrada, y nunca más recentrable, se instalara, sin embargo, cerca del lugar perdido.

"SEIN" Y "SOLLEN". EL ESTATUTO MATERIAL DE LA PULSIÓN

En este sentido, dos imágenes se oponen de manera pasmosa: en Nietzsche, la de una nueva movilización empeñada en crear para prescindir de centro; en Freud, la de una pacificación nacida de la serenidad, después de todo apaciguadora, de la revelación de no tener que buscar centro alguno porque no había tal. Así, tenemos dos versiones distintas de la revolución copernicana, una, axiológica, que metonimiza el *Sein* en *Sollen*, la otra que se atiene al *Sein*, con peligro de erigirlo en *Sollen*, y que por lo tanto erige la exigencia de saber en ética.

Se comprende, por tanto, la divergencia de las estrategias nietzscheana y freudiana que brinda al conjunto de la confrontación anterior su clave diferencial, al mismo tiempo que la extraordinaria convergencia en eco que les hizo explorar las zonas fronterizas de la misma *terra incognita*. Pero esos dos buscadores del origen prospectaron en parte la misma tierra, la removieron con instrumentos igualmente decapantes sin querer buscar ni ver la misma cosa. Por esa razón, al seguirlos paso a paso en los jalones de su prospección, hemos asistido al extraño caso de dos prospectores que se pisan sin cesar los talones uno de otro, localizando las mismas huellas, registrando índices análogos, estableciendo atestados de descubrimientos a veces idénticos hasta en la letra, pero al mismo tiempo despreciando recíprocamente minerales considerados preciosos por el otro e, inversamente, explotando tal o cual filón ignorado por el otro.

Así, a pesar de la semejanza del camino, ¿no es acaso la misma ruta, ya que es explorada con una brújula y unas categorías heterogéneas? Pero el hecho de que la doble exploración haya cubierto un campo sincrónico constituye una de esas astucias del pensamiento que dio pie a que el pensamiento actual asociara los nombres de Nietzsche y de Freud en la gestión de un mismo capital teórico.

Nuestra investigación, sustentada por el proyecto de evaluar la alianza así establecida, puede llegar a la conclusión de la vanidad del eclecticismo así acreditado, por cuanto pudimos mostrar punto por punto, doblando

el eco, la línea de costura que inscribe la diferencia de contexto y de categorías. Pero también *fundó* la analogía al sistematizar la convergencia, asignando así el *nexo* de dos revoluciones que afectaron, cada una en su lugar, la posición de objetividad en la que se determinan las problemáticas del pensamiento moderno. Nietzsche y Freud son como dos discursos erigidos frente a frente que, a pesar de sus códigos diferentes y sus claves distintas, recorren las mismas zonas de lenguaje, determinando formas, radicales a su manera, de subversión.

En el examen emprendido por nosotros de los referentes que estructuran nuestro presente teórico siguiendo el hilo de una investigación a la vez puntual y continua,¹⁸ hemos bordeado sin cesar el problema que es acaso lo imposible contra lo que debe luchar la teoría materialista, esto es, la cuestión misma de la materialidad y del estatuto de la pulsión y del deseo como postura de la materialidad. Pero un "imposible" cuya teoría misma es el proceso de instrucción. En la separación de las teorías pulsionales Nietzsche/Freud, vemos despuntar un antagonismo sobre el estatuto del saber y de la interpretación que actualiza el problema del ser mismo de la pulsión y de su modo de inherencia a lo dado, en el punto de cruce del *Sein* y del *Sollen*. Por tanto, dibujan la modalidad contradictoria a partir de la cual un pensamiento de la pulsión puede intervenir como pensamiento de lo *no dialéctico*, y que merece ser plenamente meditado, incluso *desde el punto de vista dialéctico*.¹⁹

Nietzsche y Freud cercaron y jalonaron el campo pulsional con instrumentos distintos y con principios heterogéneos. Se comprende, pues, la paradoja que los hace dialogar pese a ellos mismos, puesto que su fecundidad respectiva les hizo cercar con palabras distintas el mismo texto que se da a pensar, efectos de materialidad de la pulsión, cuya huella en la dialéctica histórica fue señalada por Marx, como lo hemos mostrado en otra parte.²⁰

No hay ninguna esperanza de conciliar los principios heterogéneos de nuestros tres referentes, y nuestra trilogía no recalca en este sentido ninguna teleología teórica reconciliadora: pero al exacerbar la divergencia de los principios para prevenir los efectos ideológicos del eclecticismo, se define un campo de contradicciones que posibilita un redescubrimiento

¹⁸ Freud, *la philosophie et les philosophes* (1976), Marx *et la répétition historique* (1978), Freud *et Nietzsche* (1980) jalonan, en efecto, una reflexión que, en nuestra opinión, se lee como la historia de un campo por construir en el sentido definido aquí.

¹⁹ Acerca de las aporías de lo dialéctico y de lo no dialéctico, remitimos a nuestra intervención en el Coloquio de Cursa, *Dialectique et métapsychologie* (reseña del Coloquio, Ed. Anthropos).

²⁰ El concepto de repetición resulta ser un esquema privilegiado de esta confrontación: compárese el estatuto materialista de la repetición y sus figuras pulsionales en Nietzsche y Freud.

de lo que, de lo real, exige ser pensado, más allá de las confusiones ideológicas por el planteamiento metódico que tratamos de experimentar. Ésa es, en nuestra opinión, la misión más importante que incumbe a la teoría: movilizar los referentes alógenos y experimentar su *en otra parte* * para progresar en la inteligibilidad de la materialidad hasta en sus más desconcertantes efectos de sentido.

* Reconocemos que la traducción del adverbio *ailleurs* (en otra parte) como sustantivo nos planteó un problema que, por el momento, no pudimos resolver satisfactoriamente [T.].

ÍNDICE

<i>Nota al lector</i>	7
<i>Introducción.</i>	9
Freud "y" Nietzsche: la problemática de una conjunción.	9
Una extraña contemporaneidad	12
El "caso Nietzsche" en los miércoles psicoanalíticos (I).	16
El "caso Nietzsche" en los miércoles psicoanalíticos (II)	20
El encuentro de Weimar: la crónica nietzscheo-freudiana	25

Primera Parte

FREUD Y NIETZSCHE

I. Freud frente a Nietzsche: génesis de un encuentro	33
De un cambio de valores a otro	33
Una imitación de lenguaje para decir lo indecible.	35
El primer intermediario: Paneth	36
El episodio Arnold Zweig: el imposible discurso sobre Nietzsche.	37
Nietzsche en manos de los ofensores de la libido	40
Lou Salomé, nexo natural entre Nietzsche y Freud	42
Thomas Mann, heraldo y mediador de las obras	48
El nietzscheo-freudismo: de Otto Gross a Otto Rank	51
II. Nietzsche en el discurso freudiano	57
El estatuto de Nietzsche en la topografía filosófica freudiana	57
<i>Traumdeutung</i> : la teoría del sueño	59
<i>Psicopatología de la vida cotidiana</i> : la memoria	61
El "caso Schreber": el símbolo solar del padre	62
<i>Varios tipos de carácter</i> . . . : crimen y culpabilidad	64
<i>Psicología de las masas y análisis del "yo"</i> : el superhombre	65
El "yo" y el "ello": Nietzsche entre Freud y Groddeck	67
Balance de los ecos nietzscheanos en Freud	69

Segunda Parte

NIETZSCHE Y FREUD

Introducción. Por una confrontación temática: método y problemas.	72
---	----

Libro Primero

LOS FUNDAMENTOS

I. Instinto y pulsión	77
El instinto en Nietzsche: el concepto en el origen.	78
La pulsión en Freud: el origen del concepto.	85
El paradigma histórico del instinto nietzscheano	93
El paradigma histórico de la pulsión freudiana.	101
Definición diferencial del instinto nietzscheano y de la pulsión freudiana	102
II. Psicología nietzscheana y psicoanálisis freudiano	104
La homología de los <i>Psicoanálisis</i> : la metáfora química	104
El instinto como objeto psicoanalítico en Nietzsche	108
La pulsión, unidad metapsicológica en Freud	113
Instinto y psique.	117
III. Principios pulsionales.	122
Las pulsiones fundamentales: hambre y autoconservación en Freud y en Nietzsche.	122
Vida y muerte en Freud y en Nietzsche.	128
Libido y voluntad de poder	132

Libro Segundo

LOS TEMAS

I. Amor y sexualidad.	139
Eros y Dionisos	139
Eros y libido	143
Instinto de conocimiento y pulsión de saber: entre la libido y el poder	146
II. Inconsciente y conciencia	152
El inconsciente en la filosofía de Nietzsche.	152
El tema del inconsciente en Freud	161
El Ello y el Sí mismo	163
Sujeto e ilusión	166
III. El sueño y el simbolismo	168
La concepción apolínea del sueño	168
El sueño y su interpretación: el objeto onírico en Freud.	182

Libro Tercero

LOS PROBLEMAS

I. Neurosis y moralidad	189
Las nociones de salud y de enfermedad en Nietzsche y en Freud	189
Patología moral y destino de las pulsiones.	191
La teoría de la memoria y su patología: Los rastros mnemónicos	195
La teoría de la culpabilidad y de la deuda.	198
Crimen y castigo en Nietzsche y en Freud.	203
Crueldad y piedad en Nietzsche y en Freud.	207
La moralidad-dato y la moralidad-problema: el intercambio recí- proco Freud-Nietzsche.	213
II. Cultura y civilización.	216
Instinto y cultura en Nietzsche y Freud.	216
Sublimación y trabajo en Nietzsche y Freud	221
La religión y la <i>Kultur</i> en Nietzsche y Freud.	224
El arte y la <i>Kultur</i> en Nietzsche y Freud.	229
La ciencia y la <i>Kultur</i> en Nietzsche y Freud	232
El destino de la <i>Kultur</i> en Nietzsche y Freud.	235
III. La terapéutica.	236
La dietética instintual en Nietzsche y la terapia psicoanalítica. . .	236
Cura y superhombre.	240
Compulsión de repetición y eterno retorno	244
La transmutación de los valores y la ley.	247
Conclusión.	250
El sentido del itinerario conceptual	250
Genealogía y arqueología	251
De una revolución copernicana a otra.	255
<i>Sein y Sollen</i> . El estatuto material de la pulsión	257

Este libro se terminó de imprimir el día 20 de septiembre de 1986 en los talleres de Editorial El Periódico, S.A., Panamá núm. 15 Col. Doctores, México, D.F. En la edición de 3 000 ejemplares, se usaron tipos Baskerville de 8:10, 10:12, 11:13 y 12 puntos.