

NIETZSCHE AND FREUD: ISOMORPHISM BETWEEN LIFE AND DISCURSIVENESS

ALONSO ZENGO TITA

ORCID.ORG/0000-0002-9636-6503

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

alonsozengotita@gmail.com

Abstract: *This article will seek to realize that the way in which life is configured in terms of Wille zur Macht in Nietzsche and the tendency to sustain and promote a vital integrity in Freud (the latter, associated with the very objective of psychoanalytic practice) present a similar dynamic regarding how the discourse that refers to the vital is constructed—that is, life and discourse about life present a dynamic isomorphism—. From this, in the conclusion a perspective will be displayed that articulates the discursive development in the works of both, establishing that, when comparing them, it is also possible to speak of a discursive metaisomorphism.*

KEYWORDS: LIFE; DISCURSIVENESS; ISOMORPHISM; PERSPECTIVE; ORDERING

RECEPTION: 26/06/2020

ACCEPTANCE: 29/11/2021

NIETZSCHE Y FREUD: EL ISOMORFISMO ENTRE VIDA Y DISCURSIVIDAD

ALONSO ZENGOTITA

ORCID.ORG/0000-0002-9636-6503

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

alonsozengotita@gmail.com

Resumen: En el presente artículo se buscará dar cuenta de que la manera en que se configura la vida en términos de *Wille zur Macht* en Nietzsche y la tendencia a sostener y potenciar una integralidad vital en Freud (esta última, asociada al propio objetivo de la práctica psicoanalítica) presentan una dinámica similar respecto a cómo se construye el discurso que refiere a lo vital —es decir, vida y discurso sobre vida presentan un isomorfismo dinámico—. A partir de esto, en la conclusión se desplegará una perspectiva que articule el desarrollo discursivo en las obras de ambos, estableciendo que, al compararlas, es posible asimismo hablar de un metaisomorfismo discursivo.

PALABRAS CLAVE: VIDA; DISCURSIVIDAD; ISOMORFISMO; PERSPECTIVA; ORDENAMIENTO

RECIBIDO: 26/06/2020

ACEPTADO: 29/11/2021

INTRODUCCIÓN

En el análisis de las relaciones entre Freud y Nietzsche, la temática relativa a la construcción del discurso dentro de sus obras no ha ocupado un lugar central, sino que ha sido elaborada, o desde lo heterogéneo del campo epistemológico (psicoanálisis, filosofía), o como instancia subsidiaria respecto a otras temáticas. Así, dichas relaciones han sido analizadas desde el concepto de vida (Faulkner, 2003; Almeida, 2005; Steineger, 2004; Vázquez Rocca, 2014; Uribe, 2002; Reginster, 2006), la filosofía (Vázquez Rocca, 2005; Boothby, 2001; Granier, 1979; Drivet, 2015), la psicología (Chapelle, 1993; Onfray, 2012; García, 2005; Golomb, Santaniello y Lehrer, 1999), la música (Lazcano, 2013), la literatura (Hanza, 2003), el poder (Rozitchner, 1982; Butler, 2010), entre otros. Trabajos que se insertan en dicha relación de modo más abarcador tampoco profundizan en la temática (como el clásico Assoun, 2008; o Gasser, 1997 y Ansell-Pearson, 1991).

Centralmente, se intentará dar cuenta de que, en las obras de Nietzsche y Freud, la modalidad en la que el discurso se produce al momento de analizar al concepto de vida y el modo en que es concebido presentan un isomorfismo dinámico —en cuanto a la modalidad de su despliegue—. Dicho de otro modo, la manera en que se configura la vida en términos de *Wille zur Macht* en Nietzsche, y la tendencia a sostener y potenciar una integralidad vital en Freud (siendo esta última el objetivo de la práctica psicoanalítica) presentan una dinámica similar respecto a cómo se construye el discurso que —correspondientemente— da cuenta de dicha configuración vital en cada autor. A partir de esto, en la conclusión se desplegará una perspectiva diacrónica relativa al desarrollo discursivo en las obras de ambos autores dando cuenta comparativamente que es posible hablar de un metaisomorfismo discursivo.

NIETZSCHE: PERSPECTIVA, RESISTENCIAS Y EXPANSIÓN

En *La genealogía de la moral*, de 1887, Nietzsche define su proyecto genealógico del siguiente modo:

Se trata de *recorrer con preguntas totalmente nuevas* y, por así decirlo, con *nuevos ojos*, el inmenso, lejano y tan recóndito país de la moral —de la moral que realmente ha existido, de la moral realmente vivida. (2000: 28-29)

Para estudiar la moral realmente vivida, Nietzsche establece que “necesitamos una crítica de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores*” (2000: 28). Estos valores que aparecen como verdades —fijos, determinados, sagrados— son lo que generan *orgullo y vanidad* al hombre (2003: 202). Por el contrario, la verdad será:

[u]na hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son. (2003: 208)

El proyecto genealógico busca deshacer a la verdad como inmutable y trascendente, devolviéndola a lo terrenal y deveniente, al situarla como producto de las interacciones humanas. Por no ser trascendente, se hace posible inquirir el valor del valor. Así, la genealogía implica un doble movimiento: hacia atrás, dando cuenta de lo ficticio de la inmutabilidad, pero asimismo hacia delante —ya que si el valor es mutable, es posible la construcción de otros nuevos—. Este carácter de constructo no es privatido del valor:

La historia entera de una ‘cosa’, de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí. (2000: 100)

¿Cómo se producen esas modificaciones? “No hay ningún acontecimiento en sí. Lo que sucede es un grupo de fenómenos *escogidos* y reunidos por un ser que interpreta” (2008: 1 [115], 60). La genealogía como dinámica no se cierra al valor; explicita el modo en que las “cosas” son generadas a partir de una fuerza que las moldee.¹

1 “Sólo olvidando ese primitivo mundo de metáforas [...] sólo al indomablemente creer que *este* sol, *esta* ventana, *esta* mesa son una verdad en sí —en breve, el hombre vive con alguna medida de quietud, seguridad, y consistencia sólo al olvidar que es un sujeto, y de hecho un sujeto *artísticamente creativo*” (Nietzsche, 2003: 523).

Esta dinámica, que genera nuevas formas a partir de elementos escogidos construyendo conceptos, es la propia discursividad nietzscheana. En su obra, se observa la incorporación de elementos propios del campo de la fisiología (respecto a diversas modalidades de desarrollo orgánico), de la biología (como aparece centralmente en los fragmentos anti-Darwin), de la psicología, la filología, la filosofía, el arte, la medicina y la historia; esta incorporación de elementos de heterogeneidad epistemológica no se da como superposición o mezcla caótica, sino que, a la manera en que se producen las “cosas”, se genera a partir de una perspectiva ordenadora determinada. En Nietzsche, ¿cuál es?

“El ‘ser’ —no tenemos para él otra representación más que ‘vivir’— ¿Cómo puede entonces ‘ser’ algo muerto?” (2008: 2 [172], 130).² El vivir (*erleben*) abre la posibilidad de concebir lo que *es*, generando desde allí una determinada configuración discursiva. De este modo, Nietzsche se nomina a sí mismo como médico, tomando elementos de dicho campo discursivo para diagnosticar la enfermedad de la civilización europea; se nombra como fisiólogo, y despliega las capacidades ascendentes de lo orgánico; se nombra como filósofo, y profundiza el tema de los valores ascendentes y descendentes para la vida; se nombra artista, dando a la creatividad la capacidad de configuración vital. Como la vida misma, la discursividad nietzscheana toma elementos heterogéneos, de distintos campos discursivos, y los

- 2 Quizá la utilización del término mediador *representación* (*Vorstellung*) pueda conducir a la noción de que ese *vivir* (*erleben*) resulta secundario, o derivado, respecto de ese *ser* (*Sein*). Sin embargo, otro fragmento de esa época ilustra adecuadamente el sentido en que Nietzsche utiliza aquí *representación*: “Partiendo de una representación [*Vorstellung*] de la vida (que no es un querer-conservarse sino un querer-crecer), he lanzado una mirada sobre los instintos fundamentales de nuestro movimiento político, espiritual y social en Europa” (2008: 2 [179], 131). La representación implica la perspectiva central, ordenadora, rectora a partir de la cual Nietzsche lanza su mirada: la vida como un querer-crecer. En tanto la construcción de la “cosa” implica este ordenamiento rector, no hay nada *por detrás* de él: la “cosa” “es” a partir del ordenamiento producido desde la perspectiva rectora; así, cuando Nietzsche estipula que el ser no tiene otra representación que el vivir, marca que a partir de la perspectiva del *vivir* puede pensarse ese ser, o más bien, que no hay un ser por detrás de la perspectiva del vivir —y, por ende, no puede pensarse el ser de algo muerto.

reinterpreta a partir de una nueva perspectiva, construyendo, genealógicamente, una nueva pregunta: ¿cuál es la vida que se busca desplegar?

Se analizarán algunos fragmentos específicos de la obra nietzscheana, para dar cuenta de dicho isomorfismo dinámico entre la vida y la discursividad. En su primera obra publicada —*El nacimiento de la tragedia*—, Nietzsche dispone una particular relación entre vida y discurso. Por un lado, establece que “el arte es la vocación más importante y la actividad esencialmente metafísica de la vida” (2007a: 22). El arte presenta una función redentora: exime de lo horrendo y sufrimiento de la existencia trasladando la vida al plano de la belleza plástica apolínea y al fondo informe del *Ūr-Eine*. Ese traslado es justamente meta-físico al darse en un “más allá” apolíneo y un “más acá” —podría decirse, en tanto implica un deshacerse de la individualidad— dionisiaco, respecto a la existencia misma.

Lo discursivo también presenta carácter metafísico, como el propio Nietzsche establece en el “Ensayo de autocrítica” (*Versuch einer Selbstkritik*) adjunto a la reedición de 1886 de *Die Geburt der Tragödie*, al referirse a la mencionada obra:

¡Cuánto siento ahora no haber tenido el valor —o la inmodestia— de emplear, para la expresión de ideas tan personales y audaces, un lenguaje *personal*; haber tratado de expresar trabajosamente, con ayuda de fórmulas kantianas y schopenhauerianas, opiniones nuevas e insólitas que eran completamente opuestas, tanto al espíritu como al sentimiento de Kant y Schopenhauer! (2007a: 15)

En los tiempos de gesta de la perspectiva que se plasmará en *Die Geburt der Tragödie*, Nietzsche escribe en una carta a Hermann Mushacke que “Kant, Schopenhauer, y este libro de Lange [*Historia del materialismo*] son todo lo que necesito” (D’Iorio, 2009: 526). Justamente, con el rompimiento de la perspectiva metafísica, esto varía: “los impulsos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales Schopenhauer había cabalmente cubierto de oro [...] acabaron por quedarle como los ‘valores en sí’” (Nietzsche, 2000: 26); respecto de Kant, “dividir el mundo en un mundo real y un mundo de apariencias, ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (un cristiano pérfido, en última instancia) no es más que una sugestión de la decadencia, un síntoma de la vida descendente” (Nietzsche, 2007e: 32); tanto Schopenhauer como Kant quedaron del lado meta-físico, suponiendo la existencia del “en sí” separada de la apariencia.

Se señala un rompimiento de la perspectiva metafísica; en efecto, en *Humano, demasiado humano, un libro para pensadores libres* (*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*) de 1878,³ Nietzsche dispone: “[p]orque como quiera que sea, con la religión, el arte y la moral no tocamos la esencia del mundo en sí” (2007b: 20), y también, “todo lo que les han producido [*a los hombres*] las hipótesis metafísicas, *temibles, agradables*, lo que han creado en ellos, es pasión, error y engaño de sí mismos” (2007b: 19). Radical cambio: por un lado, el arte ya no es lo esencialmente metafísico y, por otro, la metafísica misma pierde todo carácter positivo para la vida. Aquello que marcaba el ascenso vital resulta ahora engañoso, inútil, nocivo.

Con *Humano, demasiado humano* se abre un ciclo de duda, de hesitación respecto a la perspectiva vital a establecer. Múltiples posibilidades aparecen; así, en dicho texto, Nietzsche marca que lo vital estará dirigido “por la aspiración del placer y el deseo de huir del dolor del individuo” (2007b: 42). Ya lo vital no pasa ni por la redención, ni por lo metafísico; sin embargo, en *La gaya ciencia* (libro de 1882) se estipula que:

[e]l odio, las alegrías malvadas, el ansia de rapiña y de dominación y todo lo demás que se llama el mal, forma parte de la extraordinaria economía de la conservación de la especie, economía costosa, pródiga y, en suma, grandemente insensata, pero que es probado que hasta ahora conservó la especie. (2001: 63)

Aquí no hay tendencia al placer y huida del dolor, sino ansia de dominación.

En el aforismo 146 de *Aurora* (libro de 1881), Nietzsche afirma: “Nosotros, por el contrario, mediante el sacrificio —en el que estamos incluidos nosotros y el *prójimo*— elevamos más alto y con más intensidad el sentimiento general del *poder* humano, suponiendo que no consigamos nada más” (1999: 96). Ahora se trata del crecimiento y aumento del sentimiento de poder vía sacrificio.

3 En rigor, el primer volumen de *Humano, demasiado humano* se publica en 1878, pero es seguido por sus *Opiniones y sentencias varias* (*Vermischte Meinungen und Sprüche*) y *El caminante y su sombra* (*Der Wanderer und sein Schatten*), de marzo y diciembre de 1879, respectivamente, publicados con posterioridad en 1886, en un único tomo, como la segunda parte de *Humano, demasiado humano*.

Acorde con esta hesitación respecto de la dinámica vital,⁴ desplegada en las múltiples posibilidades concebidas por Nietzsche, aparece otra respecto a lo discursivo. En *Humano, demasiado humano*, siendo que piensa a lo vital desde el placer y el dolor, Nietzsche se pregunta: “¿Sería necesario suponer que la observación psicológica forma parte de los medios de atracción, de salud y alivio de la existencia?” (2007b: 40). El método metafísico para aliviar la existencia se ha dejado de lado; ahora se trata de pensar si la psicología es adecuada para analizar lo vital, pero el condicional —¿sería necesario suponer que...?— da cuenta del correlato, a nivel epistemológico, de la hesitación que se presenta respecto de la noción de vida. Duda en cuanto a lo vital, duda en cuanto al lenguaje para estudiarlo...

Nietzsche parece encontrar su perspectiva —tanto para el concepto de vida, como para el lenguaje— en *Así habló Zaratustra*.⁵ Allí traza una dinámica vital determinada: “[e]ste secreto me ha revelado la vida: ‘Mira —me vino a decir— yo soy lo que siempre debe superarse a sí mismo’” (2007c: 136). Este movimiento de autosuperación (*Selbstüberwindung*) se produce a sí mismo a partir de una determinada voluntad: “Solamente hay voluntad allí donde hay vida: pero no voluntad de vida, sino —tal es mi doctrina— ¡voluntad de poder!” (2007c: 172).

Esta autosuperación vital presenta un objetivo específico: “El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el Superhombre [...] Lo que debemos amar en el hombre es que consiste en un *tránsito* y un *ocaso*” (2007c: 16-17).⁶ El hombre es un momento dentro de esa dinámica de autosuperación vital, cuyo objetivo es el *Übermensch*.

Dinámica, objetivo, voluntad: todo se halla determinado en cuanto a lo vital. Correspondientemente, aparece la determinación del lenguaje. Si cuando reflexiona sobre *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche lamenta la falta de un

4 Esto queda plasmado también en su correspondencia. En una carta a Peter Gast —la cual acompaña los manuscritos que se convertirán en parte de *La gaya ciencia*—, Nietzsche afirma: “Quiero reservarme para el próximo invierno los libros IX y X; no estoy suficientemente maduro para los pensamientos elementales que pretendo exponer en estos libros” (2012: 265).

5 Las dos primeras partes del libro son de 1883; la tercera es de 1884, y la cuarta y última, de 1885.

6 Tránsito, *Übergang*, proviene de *Übergeben*, traducible como “pasar al otro lado” y también ‘transitar’, adquiriendo el sentido de “pasar (a ser) otra cosa” —el *Übermensch*.

lenguaje personal, aquí lo halla: el “lenguaje del ditirambo. Yo soy el inventor del ditirambo” (Nietzsche, 1979: 36). El lenguaje poético propio del *Zarathustra* es el lenguaje personal, con el cual da cuenta de la dinámica vital, del “secreto de la vida”: la autosuperación en términos de voluntad de poder. Nietzsche parece haber alcanzado su objetivo.

Sin embargo, ese objetivo determinado, el *Übermensch*, no vuelve a aparecer en los textos nietzscheanos —con la salvedad de unas pocas menciones en *Ecce Homo*, de 1888,⁷ donde la noción de objetivo último y superación de la especie humana se halla muy aminorada—, sino directamente elidida: “El término ‘*superhombre*’, que designa a un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres ‘modernos’, en contraste con los hombres ‘buenos’, con los cristianos y demás nihilistas” (1979: 58). El interés nietzscheano abandona el proyecto del “más allá” del hombre: “[*n*]o es mi problema qué reemplazará al ser humano: sino qué tipo de humano se debe elegir, se debe querer, se debe *criar* como tipo más valioso” (2008: 11 [413], 490). Pero esto no solamente se produce respecto a la autosuperación vital para llegar al *Übermensch*: el ditirambo nietzscheano también desaparece de toda producción nietzscheana después del *Zarathustra*. El “secreto de la vida” con objetivo determinado y el lenguaje personal, tanto tiempo buscados, resultan abandonados.

Este abandono va acompañado de modificaciones relativas a la *Wille zur Macht*. En tres libros posteriores a *Also Sprach Zarathustra* —*Más allá del bien y del mal*, preludio a una filosofía del futuro de 1886, *La genealogía de la moral*, un escrito polémico de 1887 y *El ocaso de los ídolos, o cómo se filosofa a martillazos* de 1889—⁸ se retoman aspectos críticos ya analizados previamente en *Zarathustra*: el cristianismo como peligro, el repensar los valores, la falsedad del esquema de los trasmundos, el lugar de lo racional respecto de la vida; en el despliegue de estas temáticas, sin embargo, se explicitan una serie de tipos vitales —el asceta, el enfermo, el hombre espiritual, el aristócrata— pensados desde la dinámica

7 En efecto, desde *Also Sprach Zarathustra* hasta las menciones de *Ecce Homo*, el término *Übermensch* se halla ausente de las producciones nietzscheanas —tanto las publicadas en dicho periodo, como las que no.

8 Este último libro no es publicado bajo la supervisión de Nietzsche, quien ya se hallaba imposibilitado, sino por Peter Gast y Overbeck.

autosuperadora de la voluntad de poder. El concepto mismo de *Wille zur Macht* sufre modificaciones: ya no se tratará de que “solamente hay voluntad allí donde hay vida”; la voluntad como voluntad de poder se expande, proyectándose hacia espacios no vitales,⁹ hacia lo no orgánico,¹⁰ e incluso hacia lo orgánico-tisular.¹¹

Concebida en términos estructurales, la dinámica vital dispuesta en el *Zarathustra* se desplegaba de modo sintético y lineal: “[h]ace falta que cada vez perezcan más, y perezcan los mejores de vuestra especie, pues vuestro destino debe ser cada vez peor y cada vez más duro” (2007c: 385). A través de una continua economía sacrificial había de producirse un pasaje desde el hombre, a través del pueblo elegido y los superiores, hasta llegar a la meta última, el *Übermensch*; éste funge como foco atractivo, colectando las fuerzas vitales sintéticamente: cada vez menos, cada vez más fuertes.

Desde la desaparición del *Übermensch* en los escritos nietzscheanos, esta determinación direccional de las fuerzas vitales se desdibuja —el cauce desborda sus límites—. Si en el *Zarathustra* el trazado resultaba lineal y sintético —una línea desde el hombre al *Übermensch*, sintetizando cada vez más poder en menos vivientes—, aquí se hace no lineal y expansivo. La *Wille zur Macht* se despliega

- 9 “La voluntad de acumular fuerza como específica para el fenómeno de la vida, para la nutrición, la reproducción, la herencia [...] ¿No deberíamos tener el derecho de admitir esa voluntad como causa motora incluso de la química? ¿Y en el orden cósmico? No meramente constancia de la energía: sino economía maximal del consumo: de manera que el *querer-llegar-a-ser-más-fuerte por parte de todo centro de fuerza* es la única realidad —no autoconservación, sino apropiación, querer-llegar-a-dominar, querer-llegar-a-ser-más, querer-llegar-a-ser-más-fuerte” (Nietzsche, 2008: 14 [81], 535).
- 10 “Tomemos el caso más simple, el de la nutrición primitiva: el protoplasma extiende sus pseudópodos para buscar algo que se le resiste —no por hambre, sino por voluntad de poder. A continuación el protoplasma hace la tentativa de superarlo, de apropiárselo, de incorporárselo: —lo que se denomina ‘nutrición’ es meramente un fenómeno ulterior, una aplicación utilitaria de esa voluntad originaria de llegar a ser más fuerte” (Nietzsche, 2008: 14 [174], 595-596).
- 11 “Los ricos y vivos quieren victoria, adversarios vencidos, desbordamiento del sentimiento de poder sobre ámbitos más vastos que antes; todas las funciones sanas del organismo tienen esa necesidad, —y el organismo entero, hasta la edad de la pubertad, es un tal complejo de sistemas que luchan por el crecimiento de sentimientos de poder” (Nietzsche, 2008: 14 [174], 596).

a todos los niveles de lo orgánico, hacia la vida no orgánica, e incluso hacia lo inorgánico, y también multiplicando las tipologías vitales —como se mencionó, el artista, el aristócrata, el nihilista, el espiritual, la “bestia rubia”, el reactivo...¹² Desbordándose en todas estas direcciones, la dinámica de la voluntad de poder logra recubrir todo el plano de la existencia.¹³

Esto halla su correlato discursivo en una dinámica refundacional de sentido del carácter epistemológico: a la vida y el mundo concebidos desde la voluntad de poder le corresponde una química, una biología, una física de la *Wille zur Macht*,¹⁴ como también un arte, una política, una axiología...¹⁵ Este movimiento —el abandono de la perspectiva lineal-sintética que configura la articulación de lenguaje y concepto de vida en el *Zarathustra*, por una alinealidad expansiva con multiplicidad de tipologías, de planos de acción de la *Wille zur Macht* y de

- 12** Así, en *Más allá del bien y del mal* se da cuenta del tipo del filósofo —*cf.* “Sección primera: de los prejuicios de los filósofos”, del científico “Sección sexta: nosotros los doctos”, del sacerdote “Sección tercera: el ser religioso”, y asimismo del tipo aristocrático “Sección novena: ¿qué es aristocrático?”—. En el tratado primero de *La genealogía de la moral* aparecen los tipos del bueno y el malvado, y aquel de la mala conciencia y el enfermo en el segundo; el tipo fisiológico del asceta hace su aparición en el tercero. En “El problema de Sócrates”, apartado de *El ocaso de los ídolos*, se retoma la temática del tipo de vida descendente que representa Sócrates —ya abordado en *El origen de la tragedia*—; asimismo se da cuenta del declive vital al que la moral moderna ha llevado al hombre, en “Los que quieren hacer mejor a la humanidad”. Finalmente, numerosos fragmentos póstumos de la época dan cuenta de esta variedad tipológica —*cf.* Nietzsche, 2008: 14 [178], 14 [179], sobre la práctica cristiana y el ascetismo; 1 [123], [202], [235], 5 [50], [89] sobre los hombres superiores y los aristócratas; 2 [10], [13] respecto al hombre democrático; 9 [5] sobre las tipologías de genio europeas; 10 [17], [39] sobre los hombres de rebaño, entre otros.
- 13** La misma existencia que buscaba redimir traslativamente en *Die Geburt der Tragödie*; esto da cuenta del cambio determinante respecto a la noción metafísica allí sostenida.
- 14** Nuevamente: “[l]a voluntad de acumular fuerza como específica para el fenómeno de la vida, para la nutrición, la reproducción, la herencia [...] ¿No deberíamos tener el derecho de admitir esa voluntad como causa motora incluso de la química? ¿Y en el orden cósmico?” (Nietzsche, 2008: 14 [81], 535).
- 15** En este sentido, Peter Glenn afirma que en Nietzsche “la epistemología es un tema moral” (2004: 578).

campos epistemológicos— ¿a qué obedece? ¿Por qué se abandonan el lenguaje personal y el objetivo propio del “secreto de la vida”? Nietzsche caracteriza así a la dinámica vital: “ante todo, algo viviente quiere *dejar salir* su fuerza” (2007c: 24). ¿Cómo?

Exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza. (2000: 16)

La vida activa exterioriza su fuerza mediante el dominio y el triunfo a través de la lucha; ahora bien, ¿por qué necesita resistencias?

La voluntad de poder sólo puede exteriorizarse *ante resistencias* [...]. La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado. —Si esta incorporación no tiene éxito, la formación probablemente se desintegra. (2008: 9 [151], 282)

Como se había marcado, la concepción de vida como puente para el *Übermensch* implicaban una estructura sintético-lineal —cada vez menos, y más fuertes—. Esa línea apuntaba a un lejano futuro que suponía la superación de la especie. Según Nietzsche, esta perspectiva, esta capacidad de visión lejana, es algo compartido asimismo por muy pocos —sino ninguno— en los tiempos en que escribe y publica el *Zarathustra*. Así dice:

[d]ando siempre por supuesto que haya oídos, que haya hombres capaces y dignos de tal *pathos*, que no falten aquellos hombres con los que es lícito comunicarse. Por ejemplo, mi *Zarathustra* busca todavía ahora esos hombres —¡ay!, ¡tendrá que buscarlos aún por mucho tiempo! (1979: 22)

Ahora bien, según Nietzsche, la voluntad de poder sólo exterioriza sus fuerzas ante resistencias. Así, la aparición de oyentes dignos no se da en una dinámica de simple aceptación de lo dicho, sino a partir de un conflicto y una lucha con otras perspectivas, que se resistan a lo que viene a presentar —la noción de voluntad de poder—. Para que existan posibles resistencias —un ámbito que posibilite

la lucha— necesariamente tiene que haber oyentes. Simplemente, hoy no están dadas las condiciones para que el *Zarathustra* deje salir (*ausslasen*) su fuerza. Ese es el sentido del nombre del libro: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (*Así habló Zarathustra. Un libro para todos y para ninguno*). Será en un futuro para todos —cuando la vida ascendente se despliegue, y haya oídos dignos—; hoy es para ninguno.

¿Esto implica que entonces por su incapacidad de ser oído, Nietzsche abandona el camino del *Übermensch* —y el del lenguaje personal, el ditirambo—? ¿Es por eso que no vuelven a aparecer en su posterior obra? No. Se sostiene que Nietzsche escribió ese libro *para* que no tuviese oyentes dignos. En el propio subtítulo de la obra se consigna esto: es un libro que tendrá que buscar oyentes dignos por mucho tiempo, un libro —hoy— para ninguno. Es un libro para los todos del futuro. En este sentido hay que comprender el lenguaje y el objetivo: el lenguaje personal, el del ditirambo, para que no sea —hoy— escuchado, y un objetivo que supone la superación de la especie —un objetivo lejano—. Un libro que intencionalmente, desde su propia discursividad, no deja salir —hoy— su fuerza.

Ahora bien, ¿cómo un libro hecho para no tener oyentes —para quizá tenerlos dentro de mucho— resulta funcional a una elevación vital? ¿Cómo es que no volver a mencionar al *Übermensch* en su producción posterior sirve para ubicarlo como objetivo? Nietzsche nunca reniega del *Zarathustra*, por el contrario, considerará que con él ha “hecho a la humanidad el mayor regalo que hasta ahora ésta ha recibido” (1979: 2).

Para responder a esto, hay que volver a la concepción la dinámica vital. Si la vida como voluntad de poder implica una dinámica de autosuperación (*Selbstüberwindung*), entonces existen etapas a superar: desde el hombre, para llegar al *Übermensch* se ha de pasar por un pueblo elegido, y entre éstos hallar a los superiores —en función de la dinámica del *Zarathustra*: cada vez menos, más fuertes—. Nietzsche escribe el *Zarathustra* y pone al *Übermensch* como objetivo —pero para un futuro lejano—. Hoy se han de construir las etapas necesarias para alcanzarlo —y, por ende, la discursividad que, teniendo como objetivo el *Übermensch*, deja salir su fuerza—. Para ello, como estipula Nietzsche, ha de hallar resistencias: allí aparece la noción de *Wille zur Macht* contraponiéndose a un discurso de la biología darwiniano/spenceriana, buscando expandirse a la astronomía, la física, la química. Los famosos fragmentos *Anti-Darwin* son eso: tildar de “teleología superflua” (*überflüssigen Teleologie*) a la noción de autoconservación supuesta

en la *struggle for survival* darwiniana, desenmascarar el traspaso de la valoración malthusiana de la economía a la caracterización de la naturaleza, dar cuenta del recorte de las fuerzas activas de lo vital;¹⁶ allí Nietzsche penetra en el campo epistemológico de Darwin para confrontar discursivamente y, por ende, expandir de la noción de vida como *Wille zur Macht*. Así, el que Nietzsche no haga referencia al *Übermensch* en sus obras posteriores ni use el “lenguaje personal”, no supone que los haya abandonado. Dice:

[L]os auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan: dicen “¡así debe ser!”, son ellos los que determinan el “hacia dónde” y el “para qué” del ser humano, [...] ellos extienden su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es y ha sido conviértese para ellos en medio, en instrumento, en martillo. Su «conocer» es crear, su crear es legislar, su voluntad de verdad es —voluntad de poder. (2007e: 128)

Nietzsche estableció su objetivo hacia el futuro; ahora, la confrontación con el darwinismo, expandir la noción de voluntad de poder a la química, la física, la astronomía, resulta un medio para alcanzar ese objetivo. A la manera de la propia dinámica vital saludable, el discurso busca expandirse confrontando —y siguiendo la lógica del *Zarathustra*—, convirtiéndose en medio para alcanzar la meta final.¹⁷ Vida y discurso presentan así —isomorfamente— la dinámica de la autosuperación (*Selbstüberwindung*).

16 Para profundizar en la problemática de la relación Nietzsche-Darwin, véase Zengotita, 2016.

17 En este sentido puede comprenderse el siguiente fragmento: “Es un falseamiento de los hechos decir: el sujeto ‘yo’ (*Ich*) es la condición del predicado ‘pienso’. [...] cabezas más rigurosas acabaron aprendiendo a pasarse sin ese ‘residuo terrestre’ [es decir, el yo] y acaso algún día se habituara la gente, también los lógicos, a pasarse sin aquel pequeño ‘ello’ (*Es*) (al que ha quedado reducido, al volatilizarse, el honesto y viejo yo)” (Nietzsche, 2007e: 28). Así como el ello es una etapa superadora del yo —desde una lógica de la voluntad de poder—, así también habrá de ser superado. En ese camino, la confrontación nietzscheana con Darwin —entre otras— funge como posibilidad de superación de una noción de vida autoconservativa, para llegar a otra que, a su vez, habrá de ser superada —cuando haya oyentes para el *Zarathustra*.

FREUD: ESPECULACIÓN, REDUCCIÓN Y DESLINDE

En los escritos de Freud, una determinada concepción de vida se halla siempre articulada —de diferentes formas— al despliegue de sus diversos modelos psíquicos. Partiendo del *Proyecto para una psicología* (búsqueda de síntesis sistemática de los desarrollos freudianos con los descubrimientos neurofisiológicos de la época¹⁸ —donde “exigencias de la vida” generan modificaciones diversas al interior del aparato psíquico—), hasta el modelo pulsional desarrollado en *Más allá del principio del placer* (donde se despliega una indagación de los orígenes y el fin de la vida), lo vital es elemento necesario y fundamental al momento de estudiar lo psíquico.

Discursivamente hay dos aspectos centrales del *Proyecto* a destacar: por un lado, el carácter reductivo —del material psicoanalítico a un esquema fisiobiológico del orden de lo neuronal—; por otro, el carácter especulativo. A partir de un principio de inercia propio de lo neuronal (*neuronalen Trägheit*), enmarcado en la esquematización biológica del arco reflejo —modelo que implica la descarga energética total—, se despliega una articulación entre cantidad energética y sistema neuronal que establece formatos de complejidad creciente —dando cuenta de la descarga primaria inercial en una “función secundaria impuesta por el apremio de la vida” (Freud, 1992: tomo I, 365)— en términos de explicar totalmente la dinámica del aparato psíquico.

Este trayecto especulativo-reductivo es abandonado por Freud,¹⁹ dando lugar a un enmarque metodológico y discursivo diverso. En *Pulsiones y destinos de pulsión*, texto de 1915, Freud define la pulsión como uno de los “conceptos del

18 Este intento de síntesis no es, a finales del siglo XIX —el *Proyecto* data de 1895—, un intento original, como señala Freud, “[h]oy en día las tentativas de esta índole son frecuentes” (1992: tomo I, 347).

19 Y nunca lo publica. En su carta a Fliess, el 29 de noviembre de 1895, Freud se refiere al *Proyecto* en los siguientes términos: “Ya no atino a comprender mi propio estado de ánimo cuando me hallaba dedicado a incubar la ‘psicología’; ya no puedo creer cómo fui capaz de enjaretarte ese embrollo. Creo que sigues siendo demasiado amable; a mí me parece una especie de aberración mental” (1996: 3525). Paul Ricoeur se refiere al *Proyecto* como “el máximo esfuerzo que Freud haya realizado jamás para forzar un conjunto de fenómenos psíquicos a entrar en el marco de una teoría cuantitativa, y algo así como la demostración por el absurdo de que el contenido

deslinde entre lo anímico y lo corporal” (1992: tomo VII, 153). Por un lado, esto implica que no puede comprenderse el plano de lo psíquico si no es articulado a lo somático: en efecto, la pulsión como esfuerzo (*Drang*) presenta su fuente (*Quelle*) en el plano somático. Ahora bien, el deslinde (*Abgrenzung*) implica asimismo la delimitación entre plano psíquico y somático. Freud establece que dado su carácter no psíquico, “el estudio de las fuentes de la pulsión no corresponde ya a la Psicología” (1992: tomo VII, 118). La metodología freudiana se modifica radicalmente: todo despliegue teórico del psicoanálisis habrá de basarse en evidencia clínica, sin depender de elementos de otros campos epistémicos.²⁰ El campo teórico freudiano busca estructurarse por sí mismo en un despliegue desde y a través de lo psíquico como parte del campo científico —y de este modo, reemplazando a la neuropsicología en favor de una metapsicología (*Metapsychologie*).²¹

En el texto de 1920, *Más allá del principio del placer*,²² Freud se refiere al desarrollo conceptual con base en el modelo de pulsiones de muerte y vida como *especulación* (*Spekulation*):

desborda el continente” (1965: 82-83). Como comenta Richard Boothby: “el texto del *Proyecto* sobrevivió solo gracias a la feliz circunstancia de que Fliess no destruyó su copia” (2001: 3).

20 Como sostiene Freud, en su carta a Jung del 30 de noviembre de 1911, no se trata de “subordinar el material psicológico a puntos de vista biológicos; esta dependencia debe rechazarse tanto como la dependencia filosófica, fisiológica o de la anatomía del cerebro” (Freud y Jung, 2012: 67).

21 “Todos los intentos tendientes a adivinar [...] una localización de los procesos psíquicos, todos los esfuerzos tendientes a pensar a las representaciones como almacenadas en las células nerviosas y a hacer viajar las excitaciones por las fibras nerviosas, han fracasado radicalmente. [...] Hay allí una laguna manifiesta, que actualmente no es posible llenar y que, además, no depende del trabajo de la psicología” (Freud, 1992: tomo XIV, 114). En este sentido, Paul Bercherie marca que el tiempo de la metapsicología es el tiempo la generación de “un espacio epistemológico propio” articulado a una “prudencia mucho mayor con respecto a la biología” (1996: 388).

22 Pero, ¿no hay toda una cantidad de elementos agregados, de modificaciones producidas entre *Pulsión y destino de pulsión* (1915) y *Más allá del principio del placer* (1920) en la obra freudiana? Por supuesto sí, pero no desde la perspectiva que resulta relevante para este estudio —a saber, las determinaciones epistemológicas de la construcción discursiva—. En efecto, la totalidad de modificaciones producidas en dicho periodo siguen enmarcándose en la limitación

[l]o que sigue es especulación y a veces de alto vuelo, que el lector aceptará o rechazará según su posición particular en estas materias. Constituye, además, un intento de perseguir y agotar una idea, por curiosidad de ver hasta dónde nos llevará. (1992: tomo XVIII, 24)

Como en el *Entwurf*, reaparece la especulación; desde elementos de la biología —como el extenso planteamiento que realiza respecto a la posible inmortalidad de organismos protozoarios— y elementos de la clínica —fundamentalmente la compulsión de repetición (*Wiederholungszwang*)— y tomando también elementos filosóficos —como la teoría de los tres sexos platónica—, Freud despliega una concepción del fin y el origen de la vida. No será Freud quien deses-time esta especulación, sino muchos de sus contemporáneos.²³ Este retorno a la especulación rompe con la pauta metodológica marcada desde la metapsicología —como teoría fundamentada exclusivamente en resultados clínicos.²⁴

Ahora bien, esta modalidad especulativa no es similar a la producida en el *Entwurf* —es decir, no se tratará de una dinámica discursiva de la reducción—; antes bien, se halla enmarcada por la discursividad metapsicológica, sustentada en el formato conceptual de la pulsión —efectivamente, se trata de *pulsiones* de vida y muerte—.²⁵ Vida y muerte, origen y fin de la vida, estarán informados a partir

epistemológica estipulada: todo desarrollo teórico se fundamenta en resultados clínicos. Sólo en *Más allá* se produce (según parece) la ruptura con dicho mandamiento discursivo.

- 23** Al respecto, Jacques Bergeret señala que “durante un largo tiempo, cuyas prolongaciones se hallan actualmente bien vivas en los escritos y los discursos, los analistas de renombre se dividían, quizá con el mismo vigor, entre defensores o detractores de la hipótesis de la existencia de una pulsión de muerte; esta oposición aparecía quizá como una ‘creencia’, que podría calificarse de ‘religiosa’” (1989: 577).
- 24** En este sentido, Jean Guillaumin sostiene que “la noción de pulsión de muerte deviene así la figuración teórica de eso que llamo el ‘operador negativo’ del psicoanálisis, situado en retirada de sus certezas [...] como el representante de su no-saber, más allá de su sistema de pensamiento” (1989: 597).
- 25** Mientras que en la etapa estrictamente metapsicológica, al no poder (deber) indagar —desde el edicto epistemológico mencionado— acerca de las fuentes de la pulsión, hace referencia a lo somático en perspectiva biológica —justamente— sólo en su negativa.

de un concepto clave de la propia teoría psicoanalítica que no da cuenta de una reducción, sino de un deslinde (*Abgrenzung*), que separa y une al mismo tiempo.

Para dar cuenta de esto, es interesante analizar el modo en que la propia labor psicoanalítica es concebida. Freud marca que el psicoanálisis tiene el “propósito de sustituir las represiones permeables por unos dominios (*Bewältigung*) confiables y acordes al yo” (1992: tomo XXIII, 232). Así, “un análisis debe producir un estado que nunca preexistió de manera espontánea en el interior del yo y cuyo neo-creación —*neu schöpfung*—, creación de un estado que no preexistía, constituye la diferencia esencial entre un hombre analizado y no analizado” (1992: tomo XXIII, 229). De este modo, “el psicoanálisis es un instrumento destinado a posibilitar al yo la progresiva conquista del ello” (1992: tomo XIX, 56).²⁶ El análisis, entonces, genera una neo-creación que produce dominios acordes al yo; en términos nietzscheanos, se produce la imposición de una determinada perspectiva, se tiende progresivamente a la conquista del ello por el yo.

Discursivamente habrá una dinámica isomorfa. En *Más allá del principio del placer* se avanza, con el instrumento conceptual que supone la noción de pulsión, desde la psicología, hacia la biología —hacia el origen y el fin mismos de la vida—. Se produce así una determinada perspectiva que ordena dicho material a partir de la instrumentación metapsicológica pulsional —es decir, produce dominios (*Bewältigung*) acordes a lo psicoanalítico—. Justamente se da esta configuración discursiva de carácter pulsional en tanto no se opera en términos reductivos, sino de deslinde (*Abgrenzung*): en dicha obra aparecen elementos de la biología, de la filosofía, de la clínica, puestos en juego para desplegar determinada perspectiva sobre la vida, su origen y su fin. No hay una labor de reducción de lo filosófico o lo biológico a lo psicológico, sino un ordenamiento determinado para dar una perspectiva acorde a las nociones de pulsión de vida y de muerte. Así, lo que hay es un conjunto de elementos de campos epistemológicos diversos —en función de determinada perspectiva— preservando su heterogeneidad específica. A la manera de la pulsión, el discurso se construye desde el deslinde, es decir, separa y une al mismo tiempo.

²⁶ Respecto de la no referencia al superyó en esta sentencia, cabe señalar que, a lo largo de este texto, Freud estipula la íntima relación entre las fuerzas del ello y las superyoicas; vale decir, dominar (*bewältigen*) al ello implicaría una liberación respecto al superyó.

CONCLUSIÓN: FRAGILIDAD, FORTALEZA Y METAISOMORFISMO

La figura del *Übermensch* como meta vital superadora de la condición humana deja su centralidad en los trabajos posteriores a *Zarathustra*: “No es mi problema qué reemplazará al ser humano: sino qué tipo de humano se debe elegir, se debe querer, se debe *criar* como tipo más valioso...” (Nietzsche, 2008: 11 [413], 490). Concomitante a dicho desplazamiento²⁷ correspondía una expansión del carácter propio de la *Wille zur Macht* a la totalidad del plano existencial; ya no era simplemente la vida la que presentaba voluntad, sino que el campo de lo inorgánico, en tanto más allá de la vida, era pensado en términos de voluntad de poder; asimismo —justamente la tarea es pensar “qué tipo de humano se debe elegir”— se abría una amplia tipología que invocaba diversas modalidades de vida descendente y ascendente. Aquí la *Wille zur Macht* no aparece ya como figura de un proyecto para milenios, que traza una dirección hacia una meta superadora del hombre —que, por tanto, sostiene un camino a través del “aumento del poder”, que se mantiene siempre ascendente—, sino que adquirirá un carácter mucho más situado.

En términos de esta situacionalidad, Nietzsche pregunta: “¿Cómo se ha comportado el conjunto del proceso orgánico *frente* al resto de la naturaleza? —Ahí se descubre su *voluntad fundamental*” (2008: 2 [99], 105). A través de esta “apertura a la otredad” (Smith, 1998: 138), propia de la vida, es posible trazar entonces un diagnóstico. El de Nietzsche es rotundo: el hombre ha estado “enfermo de cristianismo” (2008: 2 [179], 131) durante dos milenios. La cultura cristiana, que durante siglos ha modelado a la especie humana, no detiene sus formas en meros términos de religión, sino que se proyecta hacia la moral, el gusto, el arte y la ciencia modernos, produciendo un tipo especial de hombre anémico, el nihilista; éste, como producto humano de estas “sombras de Dios” (*schatten Gottes*) no es aquel asceta cristiano que ha de reprimir sus propias tendencias a partir de pautas morales —humildad, castidad, amor al prójimo—, sino aquel ya carente de fuerzas

²⁷ Este desplazamiento respecto de la meta del *Übermensch*, como más allá del hombre, se ilustra en este fragmento: “El hombre es el animal monstruoso y el superanimal; el hombre superior es el hombre monstruoso y el superhombre; van así juntos” (Nietzsche, 2008: 9 [154], 283). Si el *Übermensch* aviene luego del hombre, aquí el hombre superior es lo concebido como *Übermensch* —en tanto *superanimal*. Recordemos que en *Zarathustra*, el hombre superior es aquello que, siendo superado, dará lugar al *Übermensch*.

propias, *activas*, que requieran de represión y negación.²⁸ Su estado *natural* es el de aquel agobiado, carente de capacidad conformativa, cuyo modo de devenir vital habrá de ser la constante adaptación a un Afuera poderoso, determinante, activo. La descripción darwiniano-spenceriana del viviente es así una adecuada descripción de la *naturaleza* nihilista.

Frente a este tipo enfermo, reactivo, desprovisto de valores, la concepción de la vida en tanto *Wille zur Macht* viene a rescatar una capacidad activa, determinante, más amplia y saludable del ser vivo. El pensar tanto a lo orgánico como a lo no orgánico a partir de la *Wille zur Macht* permite sentar las bases de una física, de una química, de una biología —también de un arte y de un “más allá” de la moral— en términos de voluntad de poder. Si las “sombras de Dios”, en sus diversas formas, buscan cubrir la totalidad del espacio existencial con los valores cristianos —como fruto aquel que abraza la nada, el nihilista—, la *Wille zur Macht* ha de ser la potencia disruptiva surgida como cura. En este sentido, se proyecta a la totalidad del plano existencial en tanto resulta el reverso complementario de la transvaloración de los valores.²⁹

Frente a esta enfermedad y su producto final, el nihilismo, la fortaleza vital se proyecta singularmente:

[d]esde ahora rige en Europa el destino de que precisamente sus hijos más fuertes alcancen tarde y rara vez su primavera [...] Porque esta es la prueba de su fuerza: sólo saliendo de toda la enfermedad de la época tienen que llegar a *su* salud. (2008: 6 [24], 183)

La enfermedad como medio para la salud. “Aquello ante lo que sucumben los hombres frágiles forma parte de los medios estimulantes de la *gran* salud”

28 Cabe aclarar que existen dos tipos de nihilismo, el cual puede ser “síntoma de creciente *fortaleza* o de creciente *debilidad*” (Nietzsche, 2008: 9 [60], 251), para profundizar en su diferencia, véase Cragnolini, 2006. Por supuesto, aquí me refiriero al primer tipo de nihilismo, sobre el cual Nietzsche funda su diagnóstico.

29 Como proyección del campo cultural enfrentado con la concepción nihilista de la ciencia, la filosofía, la moral y el arte, la expansión de la *Wille zur Macht* a la totalidad del campo existencial vuelve a ser considerada desde la perspectiva de la vida —y específicamente, de la vida humana.

(Nietzsche, 2008: 2 [97], 104). En este dominio de una perspectiva determinada se encuentra la fórmula de la “gran salud” (*große Gesundheit*):

[l]a pasión dominante, la cual lleva consigo incluso la forma suprema de la salud en general: aquí se alcanza de manera óptima la coordinación de los sistemas internos y el concurso de sus trabajos al servicio de una unidad —pero, ¿esto es prácticamente la definición de la salud! (Nietzsche, 2008: 14 [157], 584)

La “gran salud” se alcanza “saliendo de toda la enfermedad” *de la época*, es decir, imponiéndose sobre la perspectiva decadente para ordenar la vida de modo de dirigirla desde una perspectiva propia, creciente.³⁰ El ordenamiento vital respecto de la gran salud presenta así isomorfismo respecto del ordenamiento discursivo:

30 Este carácter propio de la gran salud al que Barbara Stiegler le otorga como tendencia, en una inversión del modelo cartesiano-moderno, la generalidad del cuerpo nietzscheano: “Mientras que Descartes parte, como *la conciencia*, de la unidad como dato, o del *ego* como punto de partida [...] la situación nietzscheana de la filosofía es la de la carne misma: ser sorprendida por una prodigiosa diversidad, hacerse la pregunta de su unificación (preguntarse cómo asimilarla y comprenderla en la unidad), ésta es la situación fundamental de todo cuerpo vivo” (2003: 133). Hacia esto apunta Ken Gemes al establecer que “el ataque de Nietzsche hacia la metafísica esencialista dogmática es de hecho un llamado a abocarse a una autocreación propositiva bajo una voluntad unificante, una voluntad que posee la fuerza de reinterpretarse respecto del problema que somos” (2001: 339). En este sentido, la “gran salud” implicaría la maximización ascendente de dicha tendencia vital propia del *Leib*: la optimización de una unificación proyectivo-coordinativa. En el mismo sentido, y partiendo de esta multiplicidad a ser configurada, Frederick Olafsson sostiene que en Nietzsche puede entenderse “la imposición como expresión esencial de la vitalidad autoasertiva de cada ser viviente” (1991: 558). Gianni Vattimo plantea que la decadencia cultural se articula en una falta de ligazón orgánica con la vida, en tanto “principio unificador” (2002: 40). María Bacarlett Pérez sostiene que la capacidad autónoma del organismo, en Nietzsche, se alcanza “a través de la pugna y la discordia entre las partes” propias de dicho ser vivo (2006: 68). Sin embargo, esto es caracterizar parcialmente la posición nietzscheana; como señalé, un cuerpo cuyas partes se hallan en permanente discordia resulta debilitado, no saludable, incapaz —en tanto absorbido por su permanente discordia— de hacer frente de modo eficaz a las fuerzas exteriores; la constante pugna ha de encontrar una modalidad saludable en

arte, física, química, biología, (más allá de la) moral, puestos en concordancia saludable respecto de la perspectiva rectora, la *Wille zur Macht*. Como un cuerpo saludable, el discurso configura un modo de luchar contra la perspectiva del nihilismo cristiano desplegado en las sombras de Dios.

En 1923, Freud trabaja en *El yo y el ello* las modalidades de relación entre las instancias que componen al aparato psíquico y la realidad objetiva; allí desarrolla los “vasallajes del yo”, al cual califica como “pobre cosa sometida a tres servidumbres —y que en consecuencia sufre las amenazas de tres clases de peligros: de parte del mundo exterior, de la libido del ello y de la severidad del superyó” (1992: tomo XIX, 56). El yo es puesto como árbitro y mediador de los requerimientos y peligros, en términos energéticos, que las tres instancias mencionadas implican para la integridad del propio ser vivo. El estar constantemente sometido al conflicto y al trabajo que esto implica lo pone como una “pobre cosa”. Ahora bien, respecto a esta situación de debilidad relativa del yo aparece el psicoanálisis como instrumento de fortificación, buscando producir cada vez más “dominios confiables y acordes al yo” —directamente articulados con la modificación de condiciones consideradas por Freud como patológicas—. ³¹ Al pensar en *Más allá del principio del placer* a lo viviente, Freud plantea un modelo simplificado del organismo como una “vesícula indiferenciada de sustancia estimulable” (1992: tomo XVIII, 26) provista de una protección antiestímulo (*Reizschutz*) frente a las fuerzas externas, manteniéndolas dentro de rangos aceptables para las propias capacidades del viviente. Ahora bien, cuando esta protección es perforada por fuerzas de carácter hipertrófico, la función fundamental del ser vivo resulta “dominar el estímulo, ligar psíquicamente los volúmenes de estímulo que penetraron violentamente a fin de conducirlos, después, a su tramitación” (1992: tomo XVIII, 29). Ese dominio (*Bewältigung*) se dispone a la manera en que la fortificación

la imposición de una determinada configuración, a través de la imposición de una perspectiva jerarquizante de las partes.

31 La represión (*Verdrängung*) resulta el estado al que llega una moción pulsional al “chocar con resistencias que quieren hacerla inoperante” (Freud, 1992: tomo XIV, 141), en tanto la particular satisfacción pulsional resulta inconciliable respecto de otras exigencias y, por ende, resulta rechazada de la conciencia manteniéndola alejada de ella. Como Freud establece, esta instancia —entre otras— es lo que el psicoanálisis busca deshacer en términos de dominio acorde al yo.

yoica es buscada en la práctica psicoanalítica, respecto a los estímulos recibidos del ello, el superyó y el mundo exterior, en tanto “para el organismo vivo, la tarea de protegerse contra los estímulos es casi más importante que la de recibirlos” (1992: tomo XVIII, 24). Este fortalecimiento yoico es concebido desde la modelización misma del viviente.

Freud mismo calificó al *Entwurf* como “una aberración mental”.³² La combinación especulativa entre un plano de lo psíquico y un plano de lo somático, reduciendo la primera a la segunda, es lo propiamente aberrante —aquello que el pasaje a la metapsicología busca subsanar, dando al psicoanálisis su propio espacio epistemológico.

Al poner al concepto mismo de vida en el centro de sus indagaciones, en *Más allá del principio del placer*, se retoma esa especulación —pero ya no aberrante sino saludable—, a través del formato psicoanalítico del cual proviene la noción misma de pulsión. Lo que separa y une a la vez toma un carácter pulsional, de deslinde, y no ya reductivo. Así, hay isomorfismo: a la manera de la fortificación yoica, la discursividad de *Más allá* ordena los elementos epistemológicos —biología, filosofía, clínica— para hacerlos acordes con la indagación respecto de la vida. Analizando desde la salud lo que se había dejado de lado en términos de indagación metapsicológica, se produce una especulación proyectada desde el campo psicoanalítico en el formato discursivo del deslinde en torno a la vida.

Freud presenta isomorfismo entre el modo de concebir la fortificación yoica —que hace a la propia integridad del viviente mismo— y el discurso sobre el origen y el fin de la vida; Nietzsche, entre la noción de *Wille zur Macht* para concebir la vida y el modo de producir el despliegue discursivo para enfrentar una noción vital descendente. En ambos casos se busca pasar de la debilidad a la fuerza. Ahora bien, estructuralmente es posible estudiar este juego de relaciones en términos de un metaplano, es decir, aludiendo al modo en que el ordenamiento del discurso se produjo al interior de las obras de ambos autores.

Con el *Entwurf*, Freud buscó establecer una articulación entre psicología y biología; lo aberrante de dicha especulación viene a subsanarse con la metapsi-

32 Como se mencionó, en la carta a Fliess del 29 de noviembre de 1895, Freud (1992) se refiere al *Proyecto* en los siguientes términos: “Creo que sigues siendo demasiado amable; a mí me parece una especie de aberración mental” (1992: tomo I, 352).

cología —sin aceptar la subordinación de lo psicológico a ningún otro campo epistémico—. Con *Más allá del principio del placer* hay un retorno a la especulación: después de generar un campo epistemológico autosustentado y propio para el psicoanálisis, se vuelve a la articulación desde las propias reglas de construcción conceptual y discursiva del psicoanálisis: se analiza la vida, lo biológico, e incluso lo filosófico desde una dinámica discursiva del deslinde, estructuralmente propia del campo psicoanalítico.

Con *Die Geburt der Tragödie*, Nietzsche plantea una relación metafísica entre arte, vida y religión, lo cual él mismo critica y abandona después: las “fórmulas kantianas y schopenhauerianas” no permitían dar cuenta de la noción de vida que quería desplegar. Dejando de lado esa subordinación, Nietzsche busca durante algún tiempo —y escritura— su concepto de vida y su lenguaje personal, hasta hallarlo en el Zarathustra. Desde ese lugar de aislamiento, que el hoy guardaba para ese su “mayor regalo a la humanidad”, retorna para armar un discurso saludable, es decir, que pueda relacionarse —en términos de conflicto— con otros discursos y otras perspectivas de su época; abandona aquello que lo separaba del resto, para volver a articular, pero sin subsumirse bajo otras fórmulas, sino para imponer su propia perspectiva, ordenando elementos de la biología, la filosofía, la medicina, la química e incluso la física, en términos de la *Wille zur Macht*.

En Freud, lo aberrante en el *Entwurf* no es la relación con lo biológico (ese *Leib* que es la fuente de la pulsión), sino que la articulación epistemológica fuese de subordinación. Freud busca volver sobre esa relación (fundamental en términos de comprensión de la vida misma) a partir de la propia potencia discursiva psicoanalítica: ya no desde la lógica de la subordinación, sino del deslinde de lo pulsional. Por su parte, en Nietzsche la concepción trágica de lo vital, ya presente en *Die Geburt der Tragödie*, no es borrada, sino reestructurada tanto conceptual como discursivamente hasta llegar a *Also sprach Zarathustra*, para ser reformulada desde la potencia producida por la concepción de vida como *Wille zur Macht*, buscando confrontar con la visión vital predominante de su época.

Jamás se retorna a lo mismo. Tanto Freud como Nietzsche parten de una dependencia de otros discursos, otras ideas, para luego independizarse, encontrar sus propias nociones y formas —tanto conceptuales como discursivas— para retornar como lo otro, ya no subordinado, sino dejando salir (*auslassen*) su propia fuerza. Desde este punto de vista, se halla un metaisomorfismo respecto al discurso y al concepto de vida en ambos autores.

BIBLIOGRAFÍA

- Almeida, Rogério (2005), *Nietzsche e Freud, eterno retorno e compulsão à repetição*, São Paulo, Loyola.
- Ansell-Pearson, Keith (1991), *Nietzsche and Modern German Thought*, Londres, Routledge.
- Assoun, Paul-Laurent (2008), *Freud et Nietzsche*, París, Presses Universitaires de France.
- Bacarlett Pérez, María (2006), *Friedrich Nietzsche: la vida, el cuerpo, la enfermedad*, México, Universidad Autónoma del Estado México.
- Bercherie, Paul (1996), *Génesis de los conceptos freudianos*, Buenos Aires, Paidós.
- Bergeret, Jacques (1989), “La notion de pulsion de mort pour le clinicien”, *Revue Française de Psychanalyse*, vol. III, pp. 151-168.
- Boothby, Richard (2001), *Freud as Philosopher. Metapsychology after Lacan*, Londres, Routledge.
- Butler, Judith (2010), *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra.
- Chapelle, Daniel (1993), *Nietzsche and Psychoanalysis*, Albany, State University of New York Press.
- Cragnolini, Mónica (2006), *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, Buenos Aires, La Cebra.
- D’Iorio, Paolo (2009), *Digital Critical Edition of the Complete Works and Letters of F. Nietzsche*, en [www.nietzschesource.com], consultado: 14 de septiembre de 2011.
- Drivet, Leandro (2015), “Freud como lector de Nietzsche. La influencia de Nietzsche en la obra de Freud”, *Civilizar*, vol. 15, núm. 29, pp. 197-214.
- Faulkner, Joanne (2003), “The body as text in the writings of Nietzsche and Freud”, *Minerva. An Internet Journal of Philosophy*, vol. 7, pp. 94-124.
- Freud, Sigmund (1996), *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund (1992), *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund y Carl Gustav Jung (2012), *Correspondencia*, Madrid, Trotta.
- García, Eugenio (2005), “En torno al malestar: aproximaciones de Nietzsche y Freud”, *Mal Estar e Subjetividade*, vol. 1, núm. 1, pp. 58-71.
- Gasser, Rudolph (1997), *Nietzsche und Freud*, Berlín, De Gruyter.
- Gemes, Ken (2001), “Postmodernism’s use and abuse of Nietzsche”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 62, núm. 2, pp. 337-369.

- Glenn, Peter (2004), "The politics of truth: Power in Nietzsche's epistemology", *Political Research Quarterly*, vol. 57, núm. 4, pp. 575-583.
- Golomb, Jacob, Weaver Santaniello y Ronald L. Lehrer (1999), *Nietzsche and Depth Psychology*, Nueva York, State University of New York Press.
- Granier, Jean (1979), "Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud", *Nietzsche-Studien*, vol. 8, pp. 210-224.
- Guillaumin, Jean (1989), "La pulsion de mort, prothèse théorique de l'impensé de contre transfert dans le psychanalyse?", *Revue Française de Psychanalyse*, vol. III, pp. 529-541.
- Hanza, Kathia (2003), "Nec docere neque delectare sed sublimare. Sobre la metáfora de la literatura como sublimación en Freud y Nietzsche", *Estudios de Filosofía*, núm. 28, pp. 35-54.
- Lazcano, Silvia Levy (2013), "Freud y Nietzsche: crónica de un desencuentro", *Revista Historia Autónoma*, núm. 3, pp. 63-76.
- Nietzsche, Friedrich (2012), *Correspondencia (Octubre 1887-Enero 1889)*, vol. VI, Madrid, Trotta.
- Nietzsche, Friedrich (2008), *Fragments póstumos*, vol. IV, Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2007a), *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (2007b), *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal.
- Nietzsche, Friedrich (2007c), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (2007d), *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (2007e), *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (2003), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Península.
- Nietzsche, Friedrich (2001), *La ciencia jovial*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, Friedrich (2000), *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (1999), *Aurora*, Barcelona, Alba.
- Nietzsche, Friedrich (1979), *Ecce Homo*, Madrid, Alianza Editorial.
- Olafsson, Frederick (1991), "Nietzsche's Philosophy of culture: A paradox in the will to power", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, núm. 3, pp. 557-572.
- Onfray, Michael (2012), *Nietzsche contra Freud*, Madrid, Taurus.
- Reginster, Bernard (2006), *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard, Harvard University Press.

- Ricoeur, Paul (1965), *De l'interpretation*, París, Seuil.
- Rozitchner, León (1982), *Freud y el problema del poder*, México, Folios.
- Smith, James (1998), "Nietzsche's 'Will to Power': Politics beyond (Hegelian) recognition", *New German Critique*, núm. 73, pp. 133-163.
- Steiniger, José (2004), "Friedrich Nietzsche and Sigmund Freud failure: A tomist protest on truth", *Quodlibet Diary*, vol. 6, núm. 1, pp. 23-38.
- Stiegler, Barbara (2003), "¿Qué cambia poner el cuerpo en el lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología", *Eidos*, vol. 1, pp. 128-141.
- Uribe, Darío (2002), *Vitalismo cósmico*, Bogotá, Siglo del Hombre.
- Vattimo, Gianni (2002), *Diálogo con Nietzsche*, Paidós, Buenos Aires.
- Vázquez Rocca, Adolfo (2014), "Nietzsche y Freud, negociación, culpa y crueldad: las pulsiones y sus destinos, 'eros' y 'thanatos' (agresividad y destructividad)", *Eikasia*, núm. 57, pp. 67-97.

Vázquez Rocca, Adolfo (2005), “La influencia de Nietzsche sobre Freud”, *Arjé. Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, núm. 4, pp. 22-36.

Zengotita, Alonso (2016), “Nietzsche y Darwin: el valor de un discurso como ficción útil”, *Estudios Nietzsche*, vol. 7, núm. 1, 56-79.

ALONSO ZENGOTITA: doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Docente en la Facultad de Filosofía de esa misma universidad. Ha publicado varios artículos acerca de la filosofía de Nietzsche, en la cual se especializa.

D. R. © Alonso Zengotita, Ciudad de México, enero-junio, 2022.