

# La conflictividad inmanente a la vida en Nietzsche y Freud

## Proyección en los debates biopolíticos

Autor:

Zengotita, Alonso

Tutor:

Cragolini, Mónica B.

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

La conflictividad inmanente a la vida en Nietzsche y Freud:  
proyección en los debates biopolíticos

Tesista: Alonso Zengotita

Directora: Dra. Mónica B. Cragolini

Correo electrónico: [elmendicante@yahoo.com.ar](mailto:elmendicante@yahoo.com.ar)





# ÍNDICE

Agradecimientos.....	7
Siglas.....	8
Introducción.....	11
Capítulo I: Freud.....	18
I. 1. La vida misma: el campo discursivo.....	18
I. 2. Conceptos.....	27
I. 2. i. La pulsión.....	27
I. 2. ii. El concepto de sexualidad.....	31
I. 3. Modelos pulsionales.....	36
I. 3. i. Pulsiones yoicas –o de autoconservación- y pulsiones sexuales.....	36

I. 3. ii. La pulsión en sus orígenes.....	40
I. 4. La vida integral.....	42
I. 4. i. Retorno a la especulación.....	43
I. 4. ii. Eros y Tánatos: pulsiones conservativas.....	46
I. 4. iii. Pulsión de muerte, pulsión de vida.....	50
I. 4. iv. La vida como conflicto.....	64
I. 4. v. Retorno al campo discursivo.....	67
Capítulo II: Nietzsche.....	74
II. 1. El campo discursivo.....	74
II. 1. i. De Freud a Nietzsche.....	74
II. 1. ii. El discurso y la ‘cosa’: la novedad del lenguaje.....	75
II. 2. La vida: levantar la carga de la existencia.....	82
II. 2. i. El desdoblamiento: la vida desde <i>Die Geburt der Tragödie</i> .....	82
II. 2. ii. La vida como devenir: implosión del volumen metafísico.....	88
II. 3. La vida: la expansión y el riesgo.....	99
II. 3. i. La vida en su continuidad ascendente: el <i>Übermensch</i> .....	99
II. 3. ii. ‘Más allá’ del <i>Übermensch</i> : la multiplicidad de la <i>Wille zur Macht</i> .....	101
II. 3. iii. La conflictividad: fuerzas activas y reactivas.....	105
II. 3. iv. La enfermedad como negatividad y la ‘gran salud’: conflictividad interna y externa.....	111
II. 3. v. El genio: autopotenciación vital.....	121
Capítulo III: Freud y Nietzsche.....	125

III. 1. Reconfiguraciones epistemológicas: el campo discursivo.....	125
III. 2. ‘Más allá’ del placer y el displacer.....	138
III. 3. Anti-Darwin y ¿Darwin?: Nietzsche y Freud.....	149
III. 4. La vida misma: convergencias y divergencias a través del límite.....	166
III. 4. i. Convergencia: la disrupción del conflicto.....	166
III. 4. ii. Divergencia: tendencias vitales.....	170
III. 4. iii. Fortificación y maleabilidad del límite: el vínculo entre lo interno y lo externo.....	173
III. 5. La vida en conflicto: el juego de las intensidades.....	177
Capítulo IV: Foucault y Esposito.....	186
IV. 1. El campo discursivo: construcciones de concepto.....	187
IV. 1. i. Vida y poder: multiplicidad configurativa o especificidad intrínseca.....	187
IV. 1. ii. Modos de interrogar como formas de construcción conceptual.....	194
IV. 2. Arriesgar la vida: Foucault y Nietzsche.....	197
IV. 2. i. El riesgo: cuidado de sí y aumento de poder.....	197
IV. 2. ii. El azar y el riesgo: una lectura deleuziana.....	198
IV. 2. iii. Entre el riesgo y el poder: retorno a Foucault.....	202
IV. 3. <i>Immunitas</i> : Freud y Esposito.....	212
IV. 3. i. Inmunidad, comunidad, biopolítica.....	212
IV. 3. ii. Eros y Tánatos: conservar la vida.....	220
IV. 3. iii. Paradigma inmunitario: individualidad y autoconfiguración vital.....	224
IV. 3. iv. Autoinmunidad: la exacerbación tanática.....	231

Conclusión.....	237
Bibliografía.....	243
Bibliografía primaria.....	243
Traducciones utilizadas de las obras de F. Nietzsche, S. Freud, M. Foucault y R. Esposito.....	244
Bibliografía general.....	245

## AGRADECIMIENTOS

A Mónica Cragolini, cuyas múltiples indicaciones  
fueron de la esencia para completar este trabajo.

A Déborah Fleischer, por el continuo apoyo brindado.

A varios colegas, entre ellos Leandro Drivet, Alicia Benjamín, Gustavo Romero,

Virginia Cano, Hernán Candiloro, Mario Gómez Pedrido.

Muy especialmente a mi familia, y también a muchos amigos: sin ellos, muy  
difícilmente esto se hubiese concretado.

## SIGLAS

*Aclaración:* las siglas aquí dispuestas son aquellas de las obras de Sigmund Freud y Friedrich Nietzsche más utilizadas a lo largo del presente trabajo. En caso de no disponer de una sigla, la obra será citada con su nombre completo.

A menos que se indique otra cosa, la edición castellana de las Obras Completas de Sigmund Freud que se manejará es la de la editorial Amorrortu, con traducción de J. L. Etcheverry y comentarios de J. Strachey. La referencia de las otras obras y las correspondientes traducciones manejadas se hallan consignadas en el apartado 'Bibliografía'.

### Obras de Sigmund Freud

*Das Ich und das Es:* IUE; *El yo y el ello:* YE

*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie:* DAS; *Tres ensayos sobre una teoría sexual:* TES

*Jenseits des Lustprinzips:* JL; *Más allá del principio del placer:* MPP

*Triebe und Triebchicksale:* TuT; *Pulsiones y destinos de pulsión:* PDP

*Entwurf einer Psychologie: EP; Proyecto para una psicología: PP*

*Das Unbehagen in der Kultur: DUK; El malestar en la cultura: MC*

*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse: VEP; Conferencias de introducción al psicoanálisis: CIP*

*Abriss der Psychoanalyse: AP; Resumen del psicoanálisis: RP*

*Die Psychogene Sehstörung in Psychoanalytischer Auffassung: DPS; La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis: PPV*

*Das ökonomische Problem des Masochismus: OPM; El problema económico del masoquismo: PEM*

*Zeitgemäßes über Krieg und Tod: ZKT; De guerra y muerte. Temas de actualidad: GMT*

*Warum Krieg?: WK; ¿Por qué la guerra?: PG*

*Die Traumdeutung: DT; La interpretación de los sueños: IS*

### Obras de Friedrich Nietzsche

*Götzen-Dämmerung: GD; Crepúsculo de los ídolos: CI*

*Jenseits von Gut und Böse: JGB; Más allá del bien y del mal: MBM*

*Also sprach Zarathustra: Za; Así habló Zarathustra: Z*

*Zur Genealogie der Moral: GM; Genealogía de la moral: GMo*

*Ueber Wahrheit un Lüge im aussermoralischen Sinne: WLS; Sobre verdad y mentira en sentido extramoral: VME*

*Die Geburt der Tragödie: GT; El nacimiento de la tragedia: NT*

*Menschliches, Allzumenschliches: MA; Humano, demasiado humano: HdH*

*Die fröhliche Wissenschaft: DfW; La ciencia jovial: LCJ*

*Morgenröte: M; Aurora: A*

*Ecce Homo. Wie man wird, was man ist: EH; Ecce Homo, cómo se llega a ser lo que se es: EHo*

*Nachgelassene Fragmente: NF; Fragmentos póstumos: FP*

## INTRODUCCIÓN

El objetivo central de la presente tesis es el de elucidar el tipo de dinámica que subyace al concepto de vida en Nietzsche y Freud, para luego plantear derivas biopolíticas a partir de específicos puntos de las obras de Michel Foucault y Roberto Esposito. Desde este planteo, la tesis, en tanto cuerpo –cuerpo escriturario- parece claramente dividida en dos partes: una primera, en donde se trabaja con el concepto de vida y su interrelación en las perspectivas de Nietzsche y de Freud, y una segunda, en donde esos análisis y esos resultados se articulan a ciertas partes de las obras de Foucault y Esposito, dando lugar a nuevos desarrollos. Incluyendo esta introducción y una conclusión, obtenemos una determinada *figura* propia de ese cuerpo, en donde cada una de las partes cumple una cierta función, y por tanto se singulariza, pero al mismo tiempo recorre a la totalidad del cuerpo anclándose en la parte anterior, y proyectándose hacia la posterior, de modo de hacerse elemento específicamente válido en tanto parte de una totalidad unificada; las tres o cuatro partes que conforman, desde esta perspectiva, a la presente tesis –entre las cuales son introducibles, también, la bibliografía, el índice, el título-, hacen posible pensar a ese cuerpo –discursivo- como algo *orgánico* en su conformación.

Sin embargo, existe otra manera de visualizar ese cuerpo. Si, a través de las sucesivas partes mencionadas, obteníamos *una* tesis, existe una perspectiva que permite dar cuenta que esa tesis es, en realidad –al menos- *dos*. Por un lado, una tesis que piensa al concepto de vida a partir del campo discursivo en que se despliega, es decir, que perspectiviza a la producción de Freud y de Nietzsche en torno a la vida en términos del modo en que –para ello- abordan los diversos campos discursivos, -como el filosófico,

el literario, el biológico, el psicológico, el histórico- y cómo, desde y a través de ellos, despliegan el propio; en el mismo sentido, se piensa el despliegue del campo discursivo desde el que Foucault y Esposito piensan la *biopolítica*. Por otro lado, una tesis que se centra en las específicas modalidades que ese concepto de vida adquiere, en Nietzsche y Freud, y cómo esas modalidades pueden ser utilizadas, como matriz conceptual, para abordar aspectos que hacen a la concepción de biopolítica y a la resistencia al poder en Foucault y Esposito.

Esas dos tesis, esas dos perspectivas, esos dos abordajes, deshacen la unidad del cuerpo, rompen con la continua articulación de sus partes, fisuran el organismo. Encabezando, como primer apartado de cada capítulo -y reapareciendo en el transcurrir de los mismos- la tesis del discurso corroe longitudinalmente la totalidad del cuerpo escriturario que compone este texto; de modo inverso, la trama de las modalidades dinámicas vitales ubica a ese discurso en la especificidad de su perspectiva –ubica a ese discurso en formas concretas en las que la vida se despliega.

Nietzsche asevera: ‘¡La *unidad* de ameba del individuo es lo último! ¡Y los filósofos partían de ella, como si se diera en todos y cada uno!’<sup>1</sup> Al momento de pensar en las fuerzas vitales, Freud concibe a la pulsión (*Trieb*) como uno de los ‘conceptos límite entre lo psíquico y lo físico’<sup>2</sup>. El límite, la fisura, aquello que previene de pensar en términos unitarios, funge como separación y como correlación, como aquello que aleja y que acerca. El cuerpo –escriturario- deja ver su incapacidad de ser concebido unitariamente al alejarse desde *dos* tesis, pero al mismo tiempo –desde el mismo *límite*- no puede sino mostrar su cercanía: sostendremos –en esta tesis, en este cuerpo escriturario- que, si a través de las modalidades vitales, en Freud y en Nietzsche, se traza un cierto estilo de *cuerpo* (*Leib*), asimismo el campo discursivo desde el cual se despliega dicho estilo habrá de presentar las características de un cuerpo. Dicho de otro modo, los campos discursivos desde los cuales se despliegan correspondientemente, en Nietzsche y Freud, las concepciones de vida, presentarán un estilo corporal; serán concebidos *como* un cuerpo –y, retomando el carácter de pulsión (*Trieb*), como

---

<sup>1</sup> *NF*, Frühjahr-Herbst 1881, KSA 9, 11 [189], p. 515; *FP*, primavera-otoño 1881, 11 [189], p. 800.

<sup>2</sup> *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, (en adelante, *DAS*), GW, V, p. 63; *Tres ensayos sobre una teoría sexual*, (en adelante, *TES*), Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1996, p. 1191. En la edición castellana de Amorrotu se traduce como uno de los ‘conceptos límite entre lo psíquico y lo físico’ ‘conceptos del deslinde entre lo anímico y lo corporal’ (Cfr. Freud, S., Amorrotu ed., OC, VII, p. 153). El término *Abgrenzung* implica tanto las nociones de delimitación como de deslindamiento, ambas necesarias –a nuestro parecer- para comprender la interrelación a través de la pulsión: Freud tomará –como veremos- a la pulsión tanto como punto de anclaje y articulación entre psique y soma, como asimismo instancia que, en tanto representativa, implica la limitación de alcance del campo investigativo psicoanalítico.

coartante de la posibilidad unificativa, podremos nominarlos como cuerpos pulsionales (*Triebleiben*).

Ahora bien, ¿no se retorna así a una concepción unificativa? Si en vez de la unidad, se toma la dualidad, ¿no se sostiene en el fondo a dos unidades que, en vez de alcanzar una confluencia en algún grado armónica, simplemente no *logran* una ulterior unificación – pero que en la base sostienen una categorización orgánica? Así como, –sostendremos tanto para Nietzsche como para Freud, las configuraciones vitales suponen la interrelación en términos de conflicto y ligazón de múltiples impulsos (*Trieben*), asimismo sostendremos que, al momento de desplegar los correspondientes campos discursivos desde los cuales piensan a la vida, se incorporan –es decir, se hacen *cuero*-elementos pertenecientes a múltiples campos discursivos; la literatura, la biología, la filosofía, acompañan a la clínica al momento de pensar a la vida en Freud; además de esos, la medicina, la historia, el arte, –entre otros- hacen al espacio desde el cual Nietzsche piensa a la vida. Lo que subyace a las dos tesis, a las dos perspectivas, a lo que queda separado y cercano a partir de la fisura, no es entonces la unidad, sino la multiplicidad que, en conflicto y ligadura, genera específicas configuraciones.

Pero retornemos al principio. En tanto el objetivo de la presente tesis es centralmente el de elucidar el tipo de dinámica que subyace al concepto de vida en Nietzsche y Freud, para luego plantear derivas biopolíticas a partir de las obras de Foucault y Esposito, el orden de los desarrollos se halla ya parcialmente determinado: Nietzsche y Freud han de anteceder, en términos de lugar y preponderancia, a los otros dos autores. Ahora bien, lo que no presenta una determinación previa en términos ordinales, es la antecendencia o precedencia de Freud por sobre Nietzsche –o, por supuesto, viceversa. La cronología podría ser tomada como factor a considerar: si bien son contemporáneos –Nietzsche es doce años mayor que Freud- la última obra publicada en vida de Nietzsche –*Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es (Ecce Homo. Wie man wird, was man ist)*- data de 1889, mientras que el primer trabajo publicado de Freud sobre psicopatología, *Sobre la afasia (Über Aphasie)*, data de 1891. Sin embargo, como hace notar Assoun<sup>3</sup>, el reconocimiento de la obra nietzscheana no comienza a producirse sino hasta finales de la década de 1880, a partir de la publicación de biografías de Nietzsche por parte de Lou Salomé, primero, y Elisabeth Förster-Nietzsche luego. Este reconocimiento, así, se

---

<sup>3</sup> Assoun, P.-L., *Freud y Nietzsche*, trad. Barahona y Doyhamboure, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1984.

produce en la época en que comienza a gestarse el psicoanálisis; diez años más tarde (1900), coinciden el momento de la muerte de Nietzsche y el de la publicación de *Die Traumdeutung* (*La interpretación de los sueños*).

Si el factor cronológico no resulta en sí determinativo, sí podría serlo el hecho de la influencia del pensamiento de uno respecto del otro. Esta influencia, sin embargo, no prueba haber sido amplia: además de las -escasas- referencias que Freud explicita sobre la incidencia nietzscheana en su obra -por ejemplo, respecto a la elección del término *Ello* (*Es*)<sup>4</sup> para nominar a una de las instancias del aparato psíquico- se halla asimismo la discusión del ‘caso Nietzsche’ en -como prueban los órdenes del día- al menos dos ocasiones por parte de la Sociedad Psicoanalítica de Viena, en 1908<sup>5</sup>, en una de las cuales Freud comenta desconocer la obra del filósofo alemán. Estos antecedentes no permiten, de por sí, justificar entonces un orden de desarrollo determinado para nuestra tesis.

Sin embargo, es a través de una -paradójica- conexión entre Freud y Nietzsche que el orden del desarrollo es establecido. Al afirmar que desconoce la obra de Nietzsche<sup>6</sup>, Freud estipula que no se debe a una falta de interés, sino por exceso del mismo al momento de abordar su lectura -relación que, aclara, es espejo de su propia relación con la filosofía. Es desde este abordaje, a través de la figura de Nietzsche, de la paradójica relación de tensión que Freud guarda con la filosofía, que hemos decidido comenzar la tesis con los desarrollos freudianos. En efecto, es a partir de la ‘especulación de alto vuelo’ (*weitausholende Spekulation*) desplegada en 1920 por Freud en *Más allá del principio del placer* (*Jenseits des Lustprinzips*) -modalidad discursiva, como Freud mismo califica, cercana al campo filosófico- que se desarrollan por primera vez sus ideas sobre el último modelo pulsional, que pone a la vida como imbricación de pulsiones vitales y mortíferas. Para el desarrollo y análisis de este campo discursivo de la *weitausholende Spekulation*, haremos uso del concepto freudiano de *apuntalamiento* (*Anlehnung*), dinámica propia de la pulsión sexual, al desplegarse en su propio trayecto a partir de pulsiones autoconservativas; Freud, -sostendremos- apuntalándose en campos

---

<sup>4</sup> Cfr. *Das Ich und das Es*, GW XIII (*El yo y el ello*, OC XIX) [Nota: la referencia de la traducción castellana corresponde a la edición de Amorrotu].

<sup>5</sup> Cfr. Assoun, P.-L., *Freud y Nietzsche*, trad. Barahona y Doyhamboure, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 16 y ss., como asimismo Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, Walter de Gruyter, Berlín, 1997, ‘Diskussionen über Nietzsche in der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung’ (Discusiones sobre Nietzsche en la Asociación Vienesa de Psicoanálisis), p. 48 y ss.

<sup>6</sup> Más allá de la especulación sobre la verosimilitud de dicha afirmación, lo que aquí interesa - exactamente al modo de las ‘verdades’ nietzscheanas- son sus efectos -en este caso, efectos en relación a la filosofía.

epistemológico-discursivos determinados, -como el de la filosofía a él contemporánea, el de la biología, el de la clínica misma incluso- proyectará un campo discursivo especulativo híbrido, en donde el cuerpo erótico-tanático podrá hallar sus formas de despliegue. Este mismo concepto –el *Anlehnung*- fungirá a su vez como herramienta al momento de pensar el campo discursivo nietzscheano –desplegándose asimismo sus relaciones con la genealogía-, permitiendo desarrollar potentes instancias dinámicas de interrelación discursiva entre Freud y Nietzsche. Podemos decir entonces que la decisión del orden de aparición en el desarrollo de la tesis relativa a estos dos pensadores no obedece a razones de cronología o de influencias determinativas, sino, fundamentalmente, a razones discursivo-metodológicas: la fisura, que da paso a la discursividad, *hace* nuevamente al cuerpo escriturario.

Así, la organización –fisurada- de la tesis será la siguiente: un primer capítulo, dedicado a Freud, en el cual se dará cuenta de la dinámica específica del campo discursivo propio de la *Spekulation*, para continuar con el carácter que lo sexual implica en la dinámica vital, seguido de un análisis de la concepción de pulsión (*Trieb*) -especialmente en torno al primer modelo pulsional-, para finalmente concentrarnos en el modelo pulsional erótico-tanático, y desarrollar -centralmente a través de *Jenseits des Lustprinzips*- la potencia específica de las pulsiones vitales, y el carácter que el cuerpo toma en torno a la no representabilidad de la pulsión de muerte (*Todestrieb*). A continuación, un capítulo dedicado a Nietzsche en el que, en primer lugar, se analizará -valiéndonos del concepto de *Anlehnung*- el carácter específico de su campo discursivo; a continuación, daremos cuenta del modo de despliegue de la dinámica vital en su obra en puntos determinados – centralmente en *El nacimiento de la tragedia (Die Geburt der Tragödie)*, *Humano, demasiado humano (Menschliches, Allzumenschliches)*, y *Así habló Zaratustra (Also sprach Zarathustra)*- que nos permitirán arribar, finalmente, a la concepción de vida en tanto *Wille zur Macht*, y dar cuenta de la capacidad vital de un cuerpo a través de una ‘gran salud’ (*Große Gesundheit*) –y que permitirá, asimismo, pensar al propio campo discursivo nietzscheano como un cuerpo saludable. El tercer capítulo aborda la relación entre Nietzsche y Freud, y consta de cuatro partes; una introductoria, en donde se da cuenta de la interrelación de los campos discursivos que ambos manejan, en términos del tipo de ruptura que suponen frente a campos discursivos clásicos; una segunda parte, en la cual se aborda el conflicto en la dinámica vital, centralmente en términos de un ‘más allá’ (*Jenseits*) respecto de las coordenadas del placer y el displacer; para esto, habremos de ubicar el modo específico en que, para cada autor, la tendencia al dominio

(*Bewältigung*) se sitúa respecto de las fuerzas interno-externas al viviente. Para dilucidar correctamente este último punto, se avanza –en una tercera parte- sobre un análisis de la relación e influencias de las perspectivas de Nietzsche y Freud respecto de la biología a ellos contemporánea; se aborda el carácter de la crítica que Nietzsche sostiene respecto a Darwin –especialmente la concepción darwiniana de la *struggle for existence*- como asimismo la influencia darwiniana en la obra de Freud, al momento de pensar el desarrollo vital, de modo de poder dar cuenta de sus relaciones en torno al concepto de vida a partir de un discurso biológico determinante –junto al lamarckiano- para la época, y enmarcar así la relación del viviente respecto de su medio. Finalmente, una cuarta parte que –desde el juego de relaciones del viviente con el *milieu*- ubica el específico papel que la muerte y el poner en riesgo (*Wagnis*) la vida juegan en la economía vital, a partir de lo que representa la guerra (*Krieg*) para la vida. Que esta –la guerra- represente para Freud un *extremo* vital, en términos de barbarie y última y exacerbada expresión tanática (frente a la cual la totalidad de la *Zivilisation* habrá de abroquelarse como frente protector), mientras que en Nietzsche aparezca como posible oportunidad de aumento vital, proporcionará una clave dinámica que permitirá diagramar una matriz analítica del despliegue vital, en términos de conflicto y tendencias –según autor- específicas.

El cuarto y último capítulo proyecta a las dinámicas vitales analizadas en términos de articulación para con las concepciones biopolíticas tanto de Foucault como de Esposito. Consta de tres partes: la primera busca trazar las divergencias entre los campos discursivos de Foucault y Esposito, a partir de la crítica que este último produce respecto a la concepción de biopolítica foucaultea, en *Bíos. Biopolítica y filosofía*; la segunda parte busca dar cuenta de cómo el tipo de dinámica vital nietzscheana no sólo permite pensar el modo en que el riesgo se inserta en la práctica del *cura sui* (cuidado de sí), en Foucault, sino también el modo en que dicha práctica permite concebir la resistencia en términos de un mínimo de dominación como imposición de perspectiva – todo lo cual se hallará enmarcado en la proposición de un campo de conflictividad común a partir del cual es posible pensar las relaciones de fuerza nietzscheanas, y de poder foucaulteanas. Finalmente, la tercera parte busca sostener que la dinámica vital freudiana resulta adecuada –antes que la nietzscheana, dispuesta por el propio Esposito- para concebir, en términos autoconservativos, al paradigma inmunitario, a partir de un específico entrecruce dado desde el escenario tanatopolítico de la guerra; inversamente, dicho paradigma permite pensar, en Freud, a la muerte como inoculación inmunitaria en

términos biopolíticos. La conclusión fungirá como cierre, al abordar la propuesta de Esposito respecto a una superación de las formas políticas modernas, articulándola – desde nuestra lectura- con la perspectiva conflictiva vital desplegada desde el desarrollo de la tesis.

# CAPÍTULO I: FREUD

## I. 1. La vida misma: el campo discursivo

A lo largo de la obra freudiana, la concepción de vida se halla siempre integrada – aunque de modos diversos- en el desarrollo de sus distintos modelos psíquicos. Desde el magno *Proyecto para una psicología (Entwurf einer Psychologie)*<sup>7</sup> – intento de sintetizar de modo sistemático la naciente teoría freudiana<sup>8</sup> junto con los recientes descubrimientos anatómicos y la moderna fisiología del sistema nervioso<sup>9</sup>-, en donde

---

<sup>7</sup> Publicado por primera vez en 1950, bajo el título alemán *Entwurf einer Psychologie*. El manuscrito de Freud no lleva título alguno, y tanto el título alemán como el castellano utilizado aquí son los manejados, respectivamente, por los recopiladores y el traductor. Los traductores ingleses optaron por nombrar este trabajo *Project for a scientific psychology (Proyecto de una psicología científica* o, más comúnmente, *Proyecto de una psicología para neurólogos*). En sus cartas Freud se refiere a este manuscrito como ‘los cuadernos’, ‘la psicología’, ‘la psicología para neurólogos’, y la ‘ $\phi\psi\omega$ ’.

<sup>8</sup> Naciente, puede decirse, en un doble sentido: por un lado, en tanto se busca poder dar marco a una psicopatología establecida a partir de un importante trabajo clínico -como da cuenta el segundo capítulo del *Entwurf*; por otro lado es naciente en tanto, en germen, se hallan allí muchas de las ideas que se desarrollan en sus posteriores trabajos teóricos. Para una ampliación de la relación conceptual entre el *Entwurf* y las posteriores obras freudianas, *cfr.* Bercherie, P., *Génesis de los conceptos freudianos*, Paidós, Buenos Aires, 1996, Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970, Boothby, R., *Freud as philosopher, -Metapsychology after Lacan-*, London, Routledge Ed., 2001, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, de J-B. Pontalis y J. Laplanche, París, PUF, 1967, *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*, ed. Paidós, Barcelona, 1996, entre otros.

<sup>9</sup> Este intento de síntesis no es, a fines del siglo XIX – el *Proyecto* data de 1895- un intento original -como Freud mismo lo señala, ‘Hoy en día las tentativas de esta índole son frecuentes’ (*Entwurf einer Psychologie, Proyecto de una psicología*, OC, I, p. 347). En su carta a Fliess del 25 de mayo de 1895, Freud demarca su proyecto: ‘Dos ambiciones me devoran: descubrir qué forma asume la teoría del funcionamiento mental cuando se introduce en ella la noción de cantidad (...) y (...) extraer de la psicopatología algún logro para la psicología normal.’ (Freud, S., *Obras completas*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1996, p. 3516). Estos objetivos se hallan enmarcados en líneas investigativas contemporáneas a Freud. La escuela psicopatológica francesa –a la cual llega Freud de modo directo a través de Charcot-, cuyos principales representantes son Pinel y Cabanis, sostiene que los mecanismos de lo patológico y lo fisiológico sólo presentan diferencias graduales, con lo cual la psicopatología resulta la ciencia rectora de la psicología; asimismo, partiendo del neuroanatomismo de Gall es que Broca llega a descubrir los centros corticales del lenguaje, así como los del predominio hemisférico, punto de partida de todas las investigaciones respecto a las localizaciones cerebrales de la segunda mitad del siglo XIX –intento locativo que aparece también en el *Proyecto*, respecto a diversas partes del aparato psíquico. La tradición científicista alemana, por otro lado, presenta en Herbart una central intención de proyectar el análisis de los problemas psicológicos en términos de cantidad –intención que nunca logró trasvasarse en un efectivo uso de herramientas matemáticas; asimismo, el proyecto psicofísico de Fechner buscaba articular fenómenos físicos y psíquicos de modo cuantificable –Freud postula su principio del placer (*Lustprinzip*)

unas ‘exigencias de la vida’ producen modificaciones al interior del aparato psíquico, hasta el último modelo pulsional –presentado en *Más allá del principio del placer* (*Jenseits des Lustprinzips*)- en donde el concepto mismo de vida parece hallarse en el centro del desarrollo teórico freudiano, lo vital es referencia –de mayor o menor gravitación- al momento de pensar lo psíquico.

La noción de pulsión (*Trieb*), desde el momento de su aparecer textual -esto sucede en el texto de 1905, *Tres ensayos sobre una teoría sexual* (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*), aunque es conceptualizada de modo más sistemático en *Pulsiones y destinos de pulsión* (*Triebe und Triebschicksale*), de 1915<sup>10</sup>- recorre la totalidad de la obra freudiana.

La pulsión, en tanto uno de los ‘conceptos del deslinde entre lo anímico y lo corporal’<sup>11</sup>, implica que el plano psíquico ha de comprenderse necesariamente en relación a lo somático; así la pulsión, en tanto esfuerzo (*Drang*) energético que halla su fuente (*Quelle*) en el plano somático, tendrá como fin (*Ziel*) satisfacerse, es decir, ‘la supresión del estado de estimulación de la fuente de la pulsión.’<sup>12</sup> Esos impulsos que tienden a buscar su satisfacción se encuadran eminentemente en el registro vital, como lo

---

como caso particular del principio de la tendencia a la estabilidad de Fechner, en *Más allá del principio del placer*; según Laplanche, varias características del principio del placer freudiano relativas a la cantidad estarían presentes ya en un escrito de Fechner, ‘Über das Lustprinzip des Handelns’, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Halle, 1848 (Cfr. Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970, pp. 155-6); el empirismo cientificista de Helmholtz implica, por su parte, una negación de la corriente vitalista, al procurar explicar los fenómenos orgánicos en términos de fuerza y cantidad, incorporando asimismo la noción de inconsciente (para una ampliación del tema, cfr. Bercherie, P., *Génesis de los conceptos freudianos*, Paidós, Buenos Aires, 1996).

Vale acotar que, desde otro eje, Laplanche establece asimismo una tradición en la que Freud se inserta: la búsqueda de sistematizar la explicación en el *Proyecto* a través de dos elementos fundamentales –la neurona, o red neuronal, y la cantidad-, resultaría ‘un nuevo avatar de lo que en Descartes se denomina por ejemplo figura y movimiento, o en la escuela ‘fiscalista’ de Helmholtz, que tanto influyó en Freud, masa y energía.’ (Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970, p. 77). En este sentido es que Krymkiewicz sostiene que existió un ‘pacto fiscalista (...) al que adhieren a finales del siglo XIX Brücke, Du Bois Reymond, Helmholtz y por supuesto Sigmund Freud.’ (Krymkiewicz, M., ‘Modelos energéticos en psicoanálisis. Diferencias entre Sigmund Freud y Jaques Lacan’, en *Affectio Societatis*, v. 12, n. 22, Univ. de Antioquia, Colombia, 2015, pp. 59-69, p. 61).

<sup>10</sup> Aunque el término *Trieb* hace su aparición en 1905, se presenta ya como noción energética en la temprana diferenciación freudiana entre dos tipos de excitación (*Reiz*) –tónica y libre- que el organismo ha de descargar según el principio de constancia (*Konstanzprinzip*). (Cfr. *Vocabulaire de la Psychanalyse*, de J-B. Pontalis y J. Laplanche, París, PUF, 1967).

<sup>11</sup> *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, (en adelante, *DAS*), GW, V, p. 63; *Tres ensayos sobre una teoría sexual*, (en adelante, *TES*) OC, VII, p. 153. En la edición de Biblioteca Nueva se traduce como uno de los ‘conceptos límite entre lo psíquico y lo físico’ (Cfr. Freud, S., *Obras completas*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1996, p. 1191). El término *Abgrenzung* implica tanto las nociones de delimitación como de deslindamiento, ambas necesarias –a nuestro parecer- para comprender la interrelación a través de la pulsión: Freud tomará –como veremos- a la pulsión tanto como punto de anclaje y articulación entre psique y soma, como asimismo instancia que, en tanto representativa, implica la limitación de alcance del campo investigativo psicoanalítico.

<sup>12</sup> *Triebe und Triebschicksale* (en adelante, *TuT*), GW, X, p. 215; *Pulsiones y destinos de pulsión* (en adelante, *PDP*), OC, XIV, p. 118.

muestran los dos grandes modelos pulsionales: pulsiones de autoconservación (*Selbsterhaltungstrieb*) y pulsiones sexuales (*Sexualtriebe*), y pulsiones de vida (*Lebenstrieb*) y pulsiones de muerte (*Todestrieb*).

Y sin embargo, al momento de articular, la noción de pulsión –como denota- produce un límite; al ser caracterizada como ‘agencia representante (*Repräsentanz*) psíquica de una fuente de estímulos intrasomática en constante fluir’<sup>13</sup>, la pulsión, como objeto de investigación psicoanalítica, separa psique de cuerpo; como Freud dictamina, en razón de su naturaleza no psíquica, ‘el estudio de las fuentes de la pulsión no corresponde ya a la Psicología.’<sup>14</sup> Esto se articula a una metodología investigativa freudiana, desde la cual, a la manera del discurso científico, todo desarrollo teórico ha de hallarse sustentado por evidencia producto de la labor –en el caso del psicoanálisis- clínica<sup>15</sup>.

Este punto de vista metodológico se aparta del esfuerzo sintético que implicó el *Proyecto de una psicología*<sup>16</sup> -en tanto búsqueda de reducción del material psicoanalítico a un esquema neuronal, del orden de lo biológico<sup>17</sup>. En efecto, como la definición de pulsión destaca, no se niega la conexión del material psíquico para con lo somático –muy por el contrario, se la acentúa- pero en términos de un límite que coarta el camino reductivo; la pulsión, en tanto ‘representante psíquico’ (*Psychische Repräsentanz*) dibuja un espacio de lo psíquico que busca sostenerse como parte del campo científico por *motu* propio, sin recurrir a un basamento conceptual biológico, reemplazando a la neuropsicología por una metapsicología (*Metapsychologie*)<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> *DAS*, GW, V, p. 63; *TES*) OC, VII, p. 153.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 38; p. 118.

<sup>15</sup> 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, S. y Jung, C. G., *Correspondencia*, trad. Alfredo Guéra Miralles, Ed. Trotta, Madrid, 2012).

<sup>16</sup> En su carta a Fliess del 29 de noviembre de 1895, Freud se refiere al *Proyecto de psicología para neurólogos* 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.’ (Freud, S., *Obras completas*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1996, p. 3525).

<sup>17</sup> 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 desborda el continente.’ (Ricoeur, P., *De l'interprétation*, París, Ed. du Seuil, 1965, pp. 82-3).

<sup>18</sup> Persisten, sin embargo, -como marcamos en la nota 2- muchas continuidades, especialmente en el plano de los conceptos psicoanalíticos, entre el *Proyecto* y los desarrollos subsiguientes freudianos. Como marca Bercherie, ‘(...) la obra se presenta como un primer modelo psicoanalítico (...) Lo atestigua esencialmente lo que constituye su núcleo: la teoría del proceso primario y el principio de inercia (...)’ (Bercherie, P., *Génesis de los conceptos freudianos*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 335). En el mismo sentido, Laplanche califica al *Proyecto* como ‘la gran obra freudiana sobre el yo’ (Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970, p. 76). Lacan se ocupa asimismo de ello en su seminario II, que es justamente un seminario sobre el Yo. (Cfr. Lacan, J., *Seminario 2, El yo en la teoría de Freud*, ed. Paidós, 1993).

Ahora bien, este carácter reductivo no resulta el único en la producción del *Entwurf*, en efecto, existe toda otra dimensión referida a su carácter especulativo: partiendo desde un principio de inercia neuronal (*neuronalen Trägheit*), tomado desde el modelo biológico del arco reflejo –como descarga total-, la relación entre neurona y cantidad energética se proyectará hacia formatos de creciente complejidad, que buscarán dar cuenta de la totalidad del funcionamiento del aparato psíquico. Hallamos así un trayecto de tipo especulativo<sup>19</sup>, que busca reducir explicativamente a la totalidad de los fenómenos psíquicos a un orden vital dado en términos biológicos, y que genera la transformación desde ese primer modelo de descarga inercial en una ‘función secundaria impuesta por el apremio de la vida’<sup>20</sup>, en términos de una necesaria cantidad energética propia del aparato psíquico. Esta combinación especulativa entre un plano de lo psíquico y un plano de lo físico –dada en el *Proyecto* al modo de una reducción- es lo que el pasaje a la metapsicología –como mencionamos- viene a separar<sup>21</sup>. Como la define en una de sus cartas a Fliess, en tanto ‘psicología que conduzca al otro lado de la conciencia’, la metapsicología articula las nociones psicoanalíticas fundamentales en torno al inconsciente<sup>22</sup>, pero de modo de sustanciarse más acá del registro somático, es decir, como parte integrante del campo psíquico; retomando la noción de pulsión en tanto concepto límite, la fuente (*Quelle*) de la pulsión es instanciada como perteneciente al registro somático, y por tanto, por fuera del campo investigativo psicoanalítico. No se trata ya 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.’<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Como marca Bercherie, es justamente en tanto presenta ese carácter de construcción especulativa que Freud es capaz de modificar ampliamente todo el esquema del *Proyecto*, durante 1896. (Cfr. Bercherie, P., *Génesis de los conceptos freudianos*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 336).

<sup>20</sup> *Entwurf einer Psychologie; Proyecto de una psicología*, OC, I, p. 365.

<sup>21</sup> ‘Estoy lejos de pensar que la psicología flote en el aire y carezca de fundamentos orgánicos. No obstante, convencido de la existencia de esos fundamentos, pero sin saber más (...) me veo obligado a comportarme como si sólo tuviera que vérmelas con factores psicológicos.’ (Carta a Fliess, 22 de septiembre de 1898, OC, I, p. 317). Y también: ‘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.’ (*TuT*, GW, X, p. 211; *PDP*, OC, XIV, p. 114). En este sentido Bercherie marca que el tiempo de la metapsicología es el tiempo de una ‘prudencia mucho mayor con respecto a la biología’. (Bercherie, P., *Génesis de los conceptos freudianos*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 388).

<sup>22</sup> En este sentido, Boothby sostiene que ‘la pregunta por la metapsicología es nada menos que la pregunta por la teoría psicoanalítica misma.’ [*La traducción es nuestra*] (Boothby, R., *Freud as philosopher, -Metapsychology after Lacan-*, London, Routledge Ed., 2001, p. 22).

<sup>23</sup> Carta a Jung, 30 de noviembre de 1911; Freud, S. y Jung, C. G., *Correspondencia*, trad. Alfredo Guéra Miralles, Ed. Trotta, Madrid, 2012.

El almacén teórico, entonces, busca sostenerse por sí mismo, proyectado en y desde un campo de lo psíquico<sup>24</sup>, en términos de ‘un espacio epistemológico propio’ (Bercherie, P., *Génesis de los conceptos freudianos*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 388).

Al momento de introducir, en *Más allá del principio del placer* (*Jenseits des Lustprinzips*), el desarrollo conceptual que conducirá al planteo del modelo pulsional erótico-tanático, Freud define dicho desarrollo en términos de ‘especulación’ (*Spekulation*):

Lo 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.<sup>25</sup>

Un retorno, entonces, al campo de la especulación presente en el *Entwurf*: a partir de ciertos elementos tomados de la biología –como la amplia incursión que realiza en el texto sobre investigaciones relativas a la posibilidad de inmortalidad en protozoarios- y de ciertos elementos tomados de la clínica –eminente, la compulsión de repetición (*Wiederholungszwang*)-, e incluso acudiendo a elementos del campo de la filosofía –la teoría platónica de los tres sexos originales, que Freud toma del *Symposion* de Aristóteles- Freud aventura una explicación del origen y el fin de la vida. En este caso no es Freud mismo quien desestima esta especulación, sino que recibe abundantes críticas por parte de sus contemporáneos<sup>26</sup>. Aquí, se halla ya un trayecto divergente de aquel marcado metodológicamente por la metapsicología, donde la producción teórica se halla proyectada en un campo psíquico –es decir, donde los resultados teóricos se apoyan en elementos producto de la investigación clínica<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> En este sentido, Delgado afirma que ‘la metapsicología también es el operador y el testimonio de la elevación de la práctica clínica a la altura de un saber.’ (Delgado, O., *La aptitud de psicoanalista*, Eudeba, Buenos Aires, 2012, p. 46).

<sup>25</sup> *Jenseits des Lustprinzips* (en adelante, *JL*), GW, XIII, p. 23 (*Más allá del principio del placer* (en adelante, *MPP*), OC, XVIII, p. 24).

<sup>26</sup> Al respecto, 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’ (...).’ [*La traducción es nuestra*] (Bergeret, J., ‘La notion de pulsion de mort pour le clinicien’, en *Revue Française de Psychanalyse*, ‘La pulsion de mort’, Tomo III, Marzo-Abril de 1989, París, PUF, p. 577).

<sup>27</sup> En este sentido podemos sustentar la afirmación de Guillaumin, que 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.’ [*La traducción es nuestra*] (Guillaumin, J., ‘La pulsion de mort, prothèse théorique de l’impensé de contre transfert dans le psychanalyse?’, en *Revue Française de Psychanalyse*, ‘La pulsion de

Sin embargo, este carácter especulativo se aparta asimismo del perseguido en el *Proyecto de psicología*, como esfuerzo de reducción del campo de los fenómenos psíquicos a una base biológica. En efecto, a partir de elementos biológicos, clínicos, filosóficos, Freud proyecta un campo especulativo que halla, sin embargo, estructuralmente pertenencia a partir de un concepto esencial metapsicológico, el de pulsión<sup>28</sup>. Hallamos así que el modo de articulación especulativa no obedece ya a una tendencia reductiva –de lo psíquico a lo somático- sino integrativa, en tanto, justamente, las especulaciones sobre la vida son instituidas desde un formato psicoanalítico –la pulsión- y no ya a partir de una estructura del tipo energético-neuronal, propia de la ciencia biológica.

Si las especulaciones del *Proyecto de una psicología* buscaban instalarse en términos eminentemente científicos, a partir de su tendencia reductiva al campo de lo biológico, y si el encuadramiento en el campo discursivo científico era asimismo lo buscado por Freud para el psicoanálisis, en términos de una metapsicología producida a partir de una base clínico-investigativa, las especulaciones en las que Freud se aventura en *Más allá del principio del placer* presentan un sostén metodológico totalmente diverso<sup>29</sup>. Al carácter integrativo de las especulaciones freudianas sobre la vida le corresponde, en términos metodológicos, una dinámica que llamaremos de *apuntalamiento* (*Anlehnung*).

El término *Anlehnung* es utilizado por Freud en *Tres ensayos para una teoría sexual* (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*) –texto de 1905- para referirse al proceso por el cual la pulsión sexual se apoya en una pulsión no sexual, para luego lograr una trayectoria propia, divergente, e independiente de la pulsión en la cual se produce ese

---

mort', Tomo III, Marzo-Abril de 1989, París, PUF, p. 597).

<sup>28</sup> Es interesante en este sentido considerar el lugar que el concepto de pulsión, en términos de importancia, ocupa para Freud desde los tiempos del modelo pulsional yoico-sexual, hasta el modelo pulsional Eros-Tánatos; en 1915 Freud estipula lo siguiente: 'He propuesto distinguir dos grupos de estas pulsiones originarias, el de las pulsiones del yo o autoconservación, y el de las pulsiones sexuales. Pero esta distinción no tiene la importancia de un supuesto necesario (...); es una simple construcción auxiliar, que sólo conservaremos mientras resulte útil (...).' (*TuT*, GW, X, p. 216; *PDP*, OC, XIV, p. 119). Ya en 1924, donde el modelo pulsional Eros-Tánatos se halla profundamente inscripto en la teoría freudiana, se halla la siguiente caracterización: 'La teoría de las pulsiones es la parte más significativa pero también la más inacabada (*unfertigste*) de la teoría psicoanalítica.' (Nota de la reedición de 1924 de *Tres ensayos para una teoría sexual*, OC, VII, p. 153). En el lapso que media entre una y otra declaración, se ha sostenido la importancia y centralidad de la pulsión –incluso hasta reforzada en el último período-, pese a que el carácter de incompleta e inacabada se mantiene constante.

<sup>29</sup> Como comenta Razinsky, los textos en que Freud trata sobre la muerte en relación a la vida se hallan 'por fuera de su sistema formal. Son ejemplos de Freud sintiéndose más libre, menos un prisionero de su propio sistema determinista.' [*La traducción es nuestra*] (Razinsky, L., *Freud, Psychoanalysis and Death*, Cambridge University Press, UK, 2013, p. 126). Al modo del circuito pulsional de Lacan (*cf.* Lacan, J., *Seminario XI, Clase 14: La pulsión parcial y su circuito*, ed. Paidós, 1997), podemos decir que el recorrido freudiano retorna a la especulación, pero ya modificado.

apoyo<sup>30</sup>. Ahora bien, en dicho apuntalamiento de la pulsión no sólo se produce una modificación eminente de la trayectoria, sino que también se produce un desplazamiento respecto del objeto que permite la satisfacción. Así, en el ejemplo usado por Freud, del amamantamiento del niño –pulsión no sexual que corresponde a una función alimenticia- cuyo objeto es la leche, se pasa, vía apuntalamiento, a una trayectoria independiente dada en el chupeteo –satisfacción de orden sexual, no dependiente de la función alimenticia- cuyo objeto resulta el pecho. Ahora bien, independencia y desplazamiento no implican aquí disociación radical: quedan huellas que testimonian el primer momento de relación, de apoyo de una pulsión en otra; así, el chupeteo, como satisfacción sexual, implica la zona erógena oral, punto de inicio para la función alimenticia; del mismo modo, el pecho, en tanto objeto de deseo sexual, resulta la fuente del objeto de la pulsión alimenticia.

Al modo del apuntalamiento, la proyección de las especulaciones vitales freudianas toma apoyo en elementos de la biología –como asimismo de la clínica y la filosofía-, pero sólo para producir una reconfiguración del trayecto que estos marcan<sup>31</sup> –una capacidad explicativa sostenida en el método científico- y un desplazamiento respecto al objeto mediante el cual alcanzar el fin –una concepción de la vida sostenida en una descriptividad fisiológica<sup>32</sup>.

Este trayecto relativo a lo vital se proyecta en el espacio que, a partir de las propias consideraciones de Freud, se aproximaría al filosófico: el espacio de las especulaciones,

---

<sup>30</sup> En esta concepción del apuntalamiento coincidimos con Laplanche, quien la distingue del concepto de ‘anaclítico’ (*Anlehnungstypus*), término utilizado por Freud en *Introducción al narcisismo* para designar una elección de objeto de amor a partir de un apoyo de la sexualidad en un objeto encargado de funciones autoconservativas. Señala Laplanche que muchas veces ambos conceptos han sido traducidos por la misma voz de ‘anaclítico’, con lo cual, podemos suponer, se reduciría esta dinámica de proyección originaria de la pulsión sexual a un acotado mecanismo de elección objetal. (Cfr. Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970, p. 26). Entra en juego allí, asimismo, la distinción entre *Instinkt* y *Trieb*, que desarrollaremos más adelante.

<sup>31</sup> Al respecto de *Más allá del principio del placer*, Derrida señala: ‘Este proceso textual que no es dominable por ninguna instancia como tal (sobre todo no por la teórica según el tipo científico o filosófico), no me precipitaré a llamarlo todavía ‘ficcional’ o aún menos ‘literario’.’ (Derrida, J., ‘Especular sobre ‘Freud’’, en *La tarjeta postal, de Sócrates a Freud y más allá*, 1980, en *Derrida en castellano*, trad. Haydeé Silva, <http://www.jaquesderrida.com.ar>).

<sup>32</sup> Aquí cabe hacer una esencial aclaración respecto al modo en que concebimos la separación del período metapsicológico freudiano respecto de aquel inaugurado a través de *Jenseits des Lustprinzips*. Al referirse a la metapsicología, Freud lo hace en términos de presupuestos teóricos que son formulados a partir de resultados clínicos; en este sentido, si bien no son producto directo de la clínica –son ‘especulación’- se hallan relacionados a dichos resultados de modo tal de no romper el campo epistemológico correspondiente; al momento de referirnos nosotros a un ‘más allá’ de la metapsicología, en términos de ‘especulación de alto vuelo’ (*weitausholende Spekulation*), lo hacemos no, entonces, respecto al carácter mismo de especulación de los desarrollos freudianos, sino que –en su condición de ‘alto vuelo’- los mismos suponen –en su incorporación de elementos exteriores a la clínica- una ruptura para con el campo epistemológico específicamente articulado a los resultados clínicos psicoanalíticos.

sin apoyo en lo fáctico, contrario a un discurso del tipo ‘científico’<sup>33</sup>. Este espacio que siempre implicó una relación de tipo ambivalente en Freud: una atracción que funcionó desde el comienzo de sus estudios<sup>34</sup> y por otro lado, algo de lo que había que diferenciarse, en términos de conseguir para el psicoanálisis el rango de ‘discurso científico’ que Freud siempre intencionó.

El *Proyecto de una psicología* es calificado por Freud como ‘una aberración mental’<sup>35</sup>; en términos de una síntesis de campos heterogéneos, donde buscan reducirse científicamente los descubrimientos de la psicología a aquellos de la neurofisiología y la anatomía, la metodología del Proyecto presenta un carácter aberrante, monstruoso: esa aberración es la que la metapsicología viene a sanar. Al momento de poner el tema de la vida en el centro mediante su último modelo pulsional, Freud retoma ese carácter

---

<sup>33</sup> Respecto al campo discursivo freudiano relativo a este espacio, existen numerosos autores –de los cuales sólo nombraremos algunos en términos ilustrativos– que lo interpretan básicamente como una modalidad de abordaje epistemológicamente confusa o directamente errónea. Hallamos que Carel sostiene que en *Más allá del principio del placer* se produce una doble falta: ‘en primer lugar, la falta de lenguaje capaz de sintetizar la especulación metafísica con la estructura tradicional del ensayo científico. En segundo lugar, hay una falta de evidencia empírica para sostener la hipótesis de la pulsión de muerte.’ [*La traducción es nuestra*] (Carel, H., *Life and death in Freud and Heidegger*, Rodolpi, NY, 2006, p. 14); una de las principales tesis sostenidas por Bolívar en su artículo es que el último modelo pulsional, ‘como se halla expresado por Freud, necesita ser reformulado ya que es científicamente y filosóficamente inaceptable al hallarse presentado sobre dudosas bases biológicas.’ [*La traducción es nuestra*] (Cfr. Bolívar, E., ‘The ontological grounds of the death instinct in Freud.’, en *Psychoanalysis & Contemporary Thought*, Vol. 16(1), Connecticut, USA, 1993, 123-147, p. 123); para Bégoïn, el ‘salto filosófico’ que Freud emprende en sus consideraciones sobre el fin y origen de la vida constituye ‘una fuente de múltiples confusiones metodológicas’, principalmente entre el psicoanálisis y la biología, como entre la vida psíquica y la del organismo en su totalidad [*La traducción es nuestra*] (Cfr. Bégoïn, J., ‘La violence du désespoir, ou le contresens d’ une ‘pulsion de mort’ en psychanalyse’, en *Revue Française de Psychanalyse*, ‘La pulsion de mort’, Tomo III, Marzo-Abril de 1989, París, PUF, p. 620). Por otro lado, hay también disenso respecto a en qué plano discursivo se inscribe dicha confusión epistemológica; Ribas sostiene que las ‘consideraciones contradictorias’ de Freud sobre la vida y la muerte en *Más allá...* son decididamente filosóficas, y responden a la pregunta ‘¿cuál es el sentido de la muerte del individuo?’ [*La traducción es nuestra*] (Cfr. Ribas, D., ‘Pulsion de mort et temps’, en *Revue Française de Psychanalyse*, ‘La pulsion de mort’, Tomo III, Marzo-Abril de 1989, París, PUF, p. 672); respecto al mismo punto, Aisenstein estipula que ‘si bien es especulativo, este texto teórico capital no es filosófico, más allá de los términos: vida, muerte, psíquico, soma (...) La cuestión es la del status pulsional de la repetición.’ (Aisenstein, M., ‘Au-delà de la désintrinsication’ en *Revue Française de Psychanalyse*, ‘La pulsion de mort’, Tomo III, Marzo-Abril de 1989, París, PUF, p. 682). Al respecto, Bergeret señala que ‘el clínico no aprueba la necesidad de referirse a una disertación filosófica sobre la vida y la muerte (...) una disertación sobre registros exteriores a la clínica.’ [*La traducción es nuestra*] (Bergeret, J., ‘La notion de pulsion de mort pour le clinicien’, en *Revue Française de Psychanalyse*, ‘La pulsion de mort’, Tomo III, Marzo-Abril de 1989, París, PUF, p. 579). Nuestra perspectiva al respecto es, como ya mencionamos, la de la apertura de un nuevo campo discursivo desde la modalidad del *Anlehnung*; así, se trata de una propuesta discursivamente superadora respecto de los campos discursivos tradicionales de lo científico y lo filosófico, producida a través de esta metodología del apuntalamiento, y que se sustenta –como más adelante se desarrollará– en la concepción de una corporalidad integral.

<sup>34</sup> ‘En mis años de juventud no he aspirado más que a los conocimientos filosóficos, y ahora estoy a punto de realizar ese deseo pasando de la medicina a la psicología.’ (Carta a Fliess, 2 de noviembre de 1896, OC, I, p. 273).

<sup>35</sup> Como comenta Boothby, ‘el texto del *Proyecto* sobrevivió solo gracias a la feliz circunstancia de que Fliess no destruyó su copia (...)’ [*La traducción es nuestra*] (Boothby, R., *Freud as philosopher, -Metapsychology after Lacan-*, London, Routledge Ed., 2001, p. 3).

especulativo, híbrido, pero no ya aberrante: a través del concepto de pulsión, -justamente aquel concepto que presenta el límite delimitativo de la metapsicología-, la proyección del campo discursivo relativo a la vida romperá con el movimiento reductivo a favor de uno integral, a partir de otra dinámica: una interrelación de elementos heterogéneos, de disciplinas diversas, a través de la cual se produce un apuntalamiento que despliega un espacio liberado de la tendencia metodológica científica<sup>36</sup>. En este sentido el concepto de pulsión, en tanto concepto-límite, separa a la vez que une.

Pero no todos los desarrollos teóricos freudianos relativos a la vida se despliegan desde este campo discursivo del *Anlehnung*; justamente en tanto se trata de una relación integral, diversos conceptos del campo metapsicológico se hacen necesarios de desarrollar al momento de comprender el concepción de vida en Freud; es por ello que se hará un recorrido por el concepto de pulsión<sup>37</sup>, así como el de sexualidad, y a partir de ellos se proyectará el primer modelo pulsional, para finalmente arribar a Eros y Tánatos.

## I. 2. Conceptos

---

<sup>36</sup>Al momento de tratar sobre derivas del psicoanálisis relativas a aspectos del campo de lo humano que escapan al estricto espacio sostenido por la clínica –lo que Bercherie llama ‘los escritos socioculturales freudianos’ (Cfr. Bercherie, P., *Génesis de los conceptos freudianos*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 331)- Freud incorpora en ocasiones los desarrollos teóricos generados respecto de la dupla Eros-Tánatos y el campo de lo vital en sí, pero lo hace no como especulación respecto a dichos elementos, sino tomándolos como principios explicativos a partir de los cuales pueden extraerse ciertas conclusiones, o estipular determinados análisis. Allí, entonces, no presenciamos el despliegue del campo discursivo híbrido en cuestión, sino una dinámica de aplicación de elementos del psicoanálisis a diversas áreas de lo humano – así lo vemos respecto a la religión (en *Tótem y tabú –Totem und Tabu-*), a la guerra (en *El porqué de la guerra –Warum krieg?-*), al campo cultural (en *El malestar en la cultura –Das Unbehagen in der Kultur*), entre otros.

<sup>37</sup> Se podría aducir que un texto como, justamente, *Pulsiones y destinos de pulsión*, implica todo un armazón teórico –relativo a la definición de pulsión, a las distintas partes que la componen, etc.- que correspondería a una especulación conceptual por parte de Freud. Pero entonces se estaría incurriendo en un desplazamiento del modo en que –entendemos nosotros- Freud concibe a ese pensamiento especulativo ‘de alto vuelo’ (*weitausholende*). Como establecimos, no es en razón del carácter teórico del desarrollo de sus concepciones sobre la vida –especialmente en *Más allá del principio del placer-* que Freud lo denomina especulación, sino en razón de su virtualmente nulo (en comparación al general de sus textos) apoyo en elementos provenientes de la clínica, o de otras disciplinas fácticas –como Freud mismo aduce respecto de las conclusiones que obtiene del extenso estudio que presenta sobre la posibilidad de la inmortalidad orgánica, también en *Más allá del principio del placer-*. Invirtiendo el orden de los elementos, Laplanche se pregunta por la razón de haber otorgado un lugar tan central en su desarrollo teórico a Eros y Tánatos, en tanto parecen presentar muy pobre aporte al desarrollo de la teoría articulada directamente a la clínica. (Cfr. La Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970, p. 150).

## I. 2. i. La pulsión

¿Qué entiende Freud por pulsión? La respuesta puede dividirse en dos partes: una definición de pulsión –en rigor, se trata de más de una, como mencionamos anteriormente-, y un análisis estructural de la pulsión, que la divide en diversas partes, y estudia las funciones propias de dichas partes.

Comencemos por la primera parte: en *Tres ensayos para una teoría sexual (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie)*, de 1905<sup>38</sup>, Freud establece una primera definición de pulsión:

Por ‘pulsión’ podemos entender al comienzo nada más que la agencia representante (*Repräsentanz*) psíquica de una fuente de estímulos intrasomática en continuo fluir; ello a diferencia del ‘estímulo’, que es producido por excitaciones singulares provenientes de fuera. Así, ‘pulsión’ es uno de los conceptos del deslinde de lo anímico respecto de lo corporal. La hipótesis más simple y obvia acerca de la naturaleza de las pulsiones sería esta: en sí no poseen cualidad alguna, sino que han de considerarse sólo como una medida de exigencia de trabajo para la vida anímica. Lo que distingue a las pulsiones unas de otras y las dota de propiedades específicas es su relación con sus *fuentes* somáticas y con sus *metas*.<sup>39</sup>

A partir de esta definición, podemos notar que la pulsión (*Trieb*) resulta un concepto límite entre lo físico y lo psíquico, pero en tanto representante psíquico; así, a partir de su naturaleza, pertenece con pleno derecho para su estudio –como ya mencionamos en el apartado anterior- al campo de lo psíquico<sup>40</sup>. Lo propio de la pulsión, en tanto

<sup>38</sup> Este texto fue editado por primera vez en 1905, por la casa Franck Deuticke (Leipzig-Viena); tuvo posteriores ediciones en 1910, 1915, 1920, 1922 y 1925, todas por la misma editorial.

<sup>39</sup> *DAS*, GW, V, p. 63; *TES*, OC, VII, p. 153.

<sup>40</sup> Al respecto, en el *Vocabulaire de la Psychanalyse*, de J-B. Pontalis y J. Laplanche, se establece una distinción en los modos de formular a la pulsión en términos de representante psíquico (*Psychische Repräsentanz*); en efecto, Freud la define como representante psíquico –en los textos que hemos mencionado- pero asimismo en otros textos –principalmente los textos metapsicológicos *La represión (Die Verdrängung)* y *El inconsciente (Das Unbewusste)*, ambos de 1915- ‘la pulsión es asimilada al proceso de excitación somática, y así es ella la representada en la psique por ‘representantes pulsionales’” [*La traducción es nuestra*]; Pontalis y Laplanche sostienen que la diferencia es verbal: el impulso somático se mencionaría a veces a través del término *Trieb*, y otras en términos de la excitación (*Reiz*) producida. De cualquier modo, lo relevante para nuestro análisis es que estructuralmente se mantiene el hecho de que algo de la pulsión es propio de lo somático, y se arrebató entonces a la investigación psicoanalítica, y algo –aquello con lo que el psicoanálisis es capaz de conducir sus investigaciones- pertenece plenamente al campo psíquico.

‘cantidad de exigencia de trabajo para la vida psíquica’ queda así desligado de lo somático, que se articula a la pulsión en términos de fuente; dicho de otro modo, lo somático es una instancia de la cual parte o a la cual arriba –en tanto facilitadora del fin- la pulsión, pero que no interfiere con lo que la pulsión, en tanto representante psíquico, resulta en su propia naturaleza. La determinación específica de la pulsión, así, viene dada de modo exterior –a lo psíquico-, a partir de sus diversos anclajes con lo somático.

En el texto *Pulsiones y destinos de pulsión (Triebe und Tribschicksale)*, de 1915, además de una segunda definición de pulsión<sup>41</sup>, realiza el análisis de la estructura de la pulsión misma –segunda parte de la respuesta a la pregunta por la pulsión-, es decir, presenta partes<sup>42</sup> que hacen al concepto, y da cuenta de sus funciones. Así, Freud establece que por esfuerzo (*Drang*) de una pulsión ‘(...) se entiende su factor motor, esto es, la suma de fuerza o la medida de exigencia de trabajo que representa.’<sup>43</sup> En cuanto, a partir de la definición de pulsión, habíamos encontrado una separación entre lo psíquico y lo somático –siendo aquello propio de la pulsión en tanto representante psíquico el carácter de montante energético, y relacionándose lo somático en términos de fuente pulsional- se hace natural que Freud defina al aspecto del *Drang* como ‘esencia’ de la pulsión<sup>44</sup>. La pulsión, así, siempre es perentoria, exigente, implica una

---

<sup>41</sup> Aquí, Freud define a la pulsión como ‘(...) concepto límite entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos procedentes del interior del cuerpo, que arriban al alma, y como una magnitud de la exigencia impuesta a lo anímico a consecuencia de su relación con lo somático.’ (tomo XIV). Expresión prácticamente idéntica a la anterior, excepto por remarcar al cuerpo como causa de la cantidad de exigencia –lo cual en nuestro análisis de la anterior expresión había sido ya puesto de relieve- y por la utilización del término ‘alma’ en vez de psique.

<sup>42</sup> Freud se refiere, en *Triebe und Tribschicksale*, a estas partes de la siguiente manera: ‘Ahora podemos discutir algunos términos que se usan con el concepto de pulsión, y son: esfuerzo, objeto, meta, fuente de la pulsión.’ (*TuT*, GW, X, p. 214; *PDP*, OC, XIV, p. 117). Como se nota, la pulsión no se halla caracterizada como un todo formado de modo determinado por esas partes, sino que más bien parecen adquirir la cualidad de rasgos de la pulsión, que no necesariamente la agotan. Lacan acentúa este aspecto, al referenciarlas como ‘partes de ningún todo’ de un ‘montaje’ (*Cfr*: Lacan, J, *Seminario XI, clase 14: La pulsión parcial y su circuito*, ed. Paidós, 2003). Este carácter parcial, no determinado de la pulsión es, por supuesto, ya puesto de relieve por Freud al caracterizarla como ‘concepto límite entre lo anímico y lo somático’.

<sup>43</sup> *TuT*, GW, X, p. 214; *PDP*, OC, XIV, p. 117.

<sup>44</sup> El hecho de que la presión o perentoriedad (*Drang*) resulte lo esencial de la pulsión (*Trieb*), remite asimismo a un aspecto filológico. El término *Trieb*, en el vocabulario alemán, permite tanto una acepción física como una psicológica. Aparece utilizada técnicamente en el dominio de la termodinámica, asociada a una distinción entre energía libre y ligada –especialmente a partir de los trabajos de Hermann von Helmholtz (1821-1894), físico alemán-; en el campo de la psicología, designa tradicionalmente un principio de acción independiente de la voluntad, desde el cual Breuer –creador del método catártico, que trabajó junto a Freud entre 1882 y 1895- trazó la distinción entre energía ‘tónica’ y ‘libre’ (Para una ampliación de este tema, *cfr. Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*, ed. Paidós, Barcelona, 1996, dirigida por Pierre Kaufmann, especialmente en torno al artículo sobre pulsiones). En esta misma línea hallamos la caracterización, por parte de Jean Laplanche, de la presión (*Drang*) pulsional en términos de un ‘modelo hidráulico’, lo cual acercaría en el modo freudiano de concebir la pulsión (*Trieb*) a la acepción física de este término respecto de la psicológica. (*Cfr*: Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970, p. 23 y ss.).

cuota de presión constante impuesta al aparato psíquico, y es por ello que Freud estipula que ‘(...) cuando se habla negligentemente de pulsiones pasivas, no puede mentarse otra cosa que pulsiones con una meta pasiva.’<sup>45</sup>

El fin o meta (*Ziel*) de una pulsión ‘(...) es siempre la satisfacción, que sólo puede ser alcanzada cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión.’<sup>46</sup> La satisfacción, pensada de modo general a partir de la supresión de un estado de estimulación<sup>47</sup>, necesita entonces de un medio por el cual llevar a cabo dicha supresión. Así, nuevamente de modo general, define Freud al objeto (*Objekt*), siendo ‘(...) aquello en la cual o por lo cual puede la pulsión alcanzar su meta.’<sup>48</sup> Freud lo caracteriza como ‘lo más variable en la pulsión’<sup>49</sup>, en términos de que la pulsión no presenta una relación necesaria con un objeto determinado para lograr su satisfacción, y por ello el objeto ‘(...) no se halla enlazado originariamente con ella (*la pulsión*), sino que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción.’<sup>50</sup> Así, Freud indica que incluso partes del cuerpo mismo pueden fungir como *Objekt*; esto vuelve a remarcarnos un carácter de exterioridad de lo somático respecto a lo propio de la pulsión, en tanto el cuerpo funge aquí sólo como medio para la obtención de satisfacción.

Finalmente, hallamos un cuarto elemento: la fuente (*Quelle*) de la pulsión. La fuente es definida por Freud como

‘(...) aquel proceso somático, interior a un órgano o a una parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado (*repräsentiert*) en la vida anímica por la pulsión. No se sabe si este proceso es por regla general de naturaleza química o puede corresponder también al desprendimiento de otras fuerzas, mecánicas, por ejemplo. El estudio de las fuentes de la pulsión no corresponde ya a la Psicología. Aunque el hecho de nacer de fuentes somáticas sea en realidad lo decisivo para la pulsión, ésta no se da a conocer en la vida anímica sino por sus metas. Para la investigación psicológica no es absolutamente indispensable más preciso conocimiento de las

---

<sup>45</sup> *TuT*, GW, X, p. 214; *PDP*, OC, XIV, p. 117.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> La pulsiones, concebidas en términos de perturbaciones internas de las cuales el individuo no puede defenderse huyendo, como ante aquellas externas (*Cfr. TuT*, p. 214 y ss.) así, como lo enuncia Couvreur, ‘los destinos pulsionales son modos de defensa contra las pulsiones.’ [*La traducción es nuestra*] (Couvreur, C., ‘Une équation à deux inconnues’, en *Revue Française de Psychanalyse*, ‘La pulsion de mort’, Tomo III, Marzo-Abril de 1989, París, PUF, p. 658).

<sup>48</sup> *TuT*, GW, X, p. 214; *PDP*, OC, XIV, p. 117.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

fuentes de la pulsión, y muchas veces pueden ser deducidas éstas del examen de las metas de la pulsión.<sup>51</sup>

De aquí hemos de retener la afirmación de que no corresponde a la Psicología estudiar las fuentes, es decir, que su correspondencia estará dada por la adecuación disciplinar a la naturaleza de las fuerzas en juego –por ser fuerzas posiblemente químicas o mecánicas, involucraría a la Química, la Biología, la Física quizás-; en tanto el método psicológico freudiano sólo permite, en virtud de la naturaleza psíquica de sus componentes fácticos, lidiar con aquello que es representación de la exigencia somática, lo que resulta ‘decisivo para la pulsión’ se le retacea constantemente, siendo sólo pasible de pensarse de modo indirecto –a través del examen de los fines pulsionales-. Así, encontramos esta ligazón férrea entre metodología de lo psicológico y espacio somático negado. Dicha metodología muestra ya aquí los problemas que acarrea para la teoría, problemas de índole funcional -a través del examen indirecto no siempre, sino solamente ‘muchas veces’ es posible deducir la fuente pulsional-, pero asimismo en términos de un deseo –estipular que un conocimiento más preciso de las fuentes pulsionales ‘no es absolutamente indispensable’, indica que por lo menos resulta muy deseable-. Por otro lado, invirtiendo el sentido de los términos, ambas falencias muestran, combinadas, una posibilidad de apertura: el camino hacia la fuente pulsional, hacia lo somático, no se halla en completa oclusión respecto a la investigación psicológica; existe una vía indirecta que permite dibujar –aunque sólo sea deductivamente- el contorno de dicha fuente, y existe una necesidad –más correctamente, un deseo- de avanzar en dicha dirección. Así, lo afirmado al comienzo –‘El estudio de las fuentes de la pulsión no corresponde ya a la Psicología.’- queda parcialmente derruido al final –‘(...) muchas veces pueden ser deducidas éstas del examen de las metas de la pulsión.’-. Como veremos, este camino encontrará realización vía el campo discursivo híbrido al que nos referimos en el apartado anterior, el cual implicará un necesario cambio de método –no se tratará, eminentemente, de una producción teórica a partir de la facticidad clínica, ni un trabajo de deducción, ambos elementos conformantes de un método hipotético-deductivo (aunque por supuesto ambos aparecerán)-.

El modo en que las pulsiones hacen presencia en la obra de Freud es siempre dual, y opositivo. Dicha dinámica pulsional dual se halla presente a lo largo de su obra,

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 216; p. 119.

instanciada en los tres modelos pulsionales: pulsiones de autoconservación (*Selbsterhaltungstriebe*) y pulsiones sexuales (*Sexualtriebe*), pulsiones yoicas (*Ichtriebe*) y pulsiones de objeto (*Objekttriebe*), y finalmente pulsiones de vida (*Lebenstriebe*) y pulsiones de muerte (*Todestriebe*). Como se advierte, el aspecto sexual forma parte de los tres modelos –siendo propio de uno de los términos tanto en el primero como en el último modelo, y de ambos en el segundo<sup>52</sup>-, con lo cual la concepción de sexualidad en Freud nos resultará un elemento determinante para comprender el carácter propio de lo pulsional.

### *I. 2. ii. El concepto de sexualidad*

Para dilucidar la concepción freudiana de sexualidad retornaremos a *Tres ensayos para una teoría sexual (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie)*. Comienza dando una caracterización de lo que Freud llama ‘la opinión popular’ sobre la sexualidad.

La opinión popular tiene representaciones bien precisas acerca de la naturaleza y las propiedades de esta pulsión sexual. Faltaría en la infancia, advendría en la época de la pubertad y en conexión con el proceso de maduración que sobreviene en ella, se exteriorizaría en las manifestaciones de atracción irrefrenable que un sexo ejerce sobre el otro, y su meta sería la unión sexual o, al menos, las acciones que apuntan en esa dirección.<sup>53</sup>

Esta ‘concepción popular’ de lo sexual –más allá de ser una hipóstasis- resulta relevante en términos de los campos de aplicabilidad de la pulsión sexual. En efecto, la opinión popular remitiría el accionar de las pulsiones sexuales a determinadas instancias muy acotadas, tanto en tiempo como en alcance<sup>54</sup>. Freud procederá, a lo largo de este

---

<sup>52</sup> En el segundo modelo pulsional el esquema se complejiza: ambas pulsiones presentan energía libidinal (*Libidoenergie*), con lo cual ambas comparten un carácter sexual.

<sup>53</sup> *DAS*, GW, V, p. 33; *TES*, OC, VII, p. 123.

<sup>54</sup> En este sentido, Laplanche caracteriza de ‘biologizante’ la concepción popular, en tanto parece presentar los rasgos de una sexualidad animal, tendiente a la conservación vital –etapas delimitadas de existencia, objetivo de reproducción, etc.- (Cfr. Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970, p. 25). En el mismo sentido, Desparts-Péquignot califica la concepción sexual propia del mundo médico y científico de fines del siglo XIX y comienzos del XX como ‘naturalista’, en términos de un ‘instinto genital’ (*Genital Instinkt*) que despierta en la pubertad con fines

texto, a desmontar a la ‘multitud de errores, inexactitudes e inadvertencias’ que dicha concepción popular presenta –y que a través de los cuales, será posible montar el carácter dinámico específico de la pulsión sexual. Para ello, el análisis freudiano se centra en cuatro elementos específicos: la meta sexual normal, la sexualidad infantil, la sintomatología neurótica y la sublimación.

La meta sexual normal es definida por Freud como ‘(...) la conjunción de los genitales en el acto denominado *coito*, que lleva al alivio de la tensión sexual y a la extinción temporaria de la pulsión sexual (satisfacción análoga a la saciedad en el caso del hambre).’<sup>55</sup> Sin embargo, Freud agrega que

Empero, ya en el acto sexual más normal se anuncian los esbozos de aquello que, si se desarrolla plenamente, lleva a las aberraciones que han sido caracterizadas como *perversiones*. (...) Además, a uno de estos contactos, el de ambas mucosas labiales, se le ha otorgado en muchos pueblos (entre los que se cuentan los de más alta civilización) un elevado valor sexual, por más que las partes corporales intervinientes no pertenezcan al aparato sexual, sino que constituyen la entrada del tubo digestivo.<sup>56</sup>

Así, si la perversión (*Perversion*) es definida como una desviación respecto al fin o meta sexual normal, Freud hallará que contactos como el tomarse de la mano, el beso, la caricia, entre otros, permiten concluir que no existe una separación neta entre perversión y vida sexual normal. Dicho de otro modo, se produce una gran expansión en cuanto al alcance de la pulsión sexual: no se acota al coito, sino que presenta una multiplicidad de variaciones, las cuales asimismo se hallan conectadas con dicho fin ‘normal’. Así, el panorama se invierte: sexualmente hablando, en términos de variabilidad el fin sexual normal resulta una suerte de excepción a la regla<sup>57</sup>.

Respecto de la sexualidad infantil, Freud sostiene que

---

únicamente reproductivos. Así la masturbación, o las diferentes desviaciones sexuales respecto del fin del ‘instinto genital’ son consideradas en términos psicológicos como anormales, o éticos como amorales. (Cfr. *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*, ed. Paidós, Barcelona, 1996).

<sup>55</sup> *DAS*, GW, V, p. 46; *TES*, OC, VII, p. 136.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 45; p. 135.

<sup>57</sup> Excepción que, en tanto implica a su vez un imperativo ligado a lo biológico, resulta de gran relevancia, de modo tal que Freud definirá a las perversiones propiamente dichas en términos de una coartación respecto del fin sexual normal (sadismo, masoquismo, etc.) o de su objeto (fetichismo, homosexualismo -o ‘inversión’, como Freud lo llama-, entre otros, lo cual asimismo atentaría contra la posibilidad reproductiva, propia del fin sexual normal). (Cfr. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*)

Se llegó entonces a este resultado: todas las inclinaciones perversas arraigan en la infancia; los niños tienen toda la disposición (constitucional) a ellas y la ponen en práctica en una medida que corresponde con su inmadurez. En suma, la sexualidad perversa no es otra cosa que la sexualidad infantil aumentada y descompuesta en sus mociones singulares.<sup>58</sup>

Aquí dos elementos de esencial importancia quedan destacados: en primer lugar, la ampliación en cuanto al alcance temporal de la pulsión sexual –vale decir, que no se halla acotada a estrechos períodos de la vida-, pero asimismo, en segundo lugar, que no existe una sexualidad normal en cuanto natural, a partir de la cual, por desviaciones patógenas, se obtendrían los casos perversos, sino que inicialmente el campo sexual es perverso, y que dependiendo de los avatares de las fijaciones de objeto y fin sexual, se llegaría a distintas formas más o menos estables de sexualidad<sup>59</sup>, hallándose entre ellas la ‘normal’<sup>60</sup>. En este contexto, el infante es denominado por Freud como ‘perverso polimorfo’ (*Polimorph perverse*), dando a entender que su sexualidad es eminentemente perversa, pero asimismo polimorfa, es decir, que el punto de anclaje corporal a partir del cual obtiene satisfacción sexual no se halla fijo, sino que es variable<sup>61</sup>. De este modo, en términos de extensión corporal, se produce asimismo una expansión del campo sexual: ya no es un área específica –la genital, la oral, u otra- la que concentra de modo fijo la actividad pulsional sexual, sino que la totalidad del cuerpo –y no solamente la superficie del mismo, sino también los distintos órganos- es campo de posibilidad de acción sexual.<sup>62</sup>

El tercer elemento lo conforman los síntomas neuróticos, definidos por Freud en términos de ‘satisfacción sustitutiva’ (*Ersatzbefriedigung*). En efecto, el síntoma provee de una satisfacción sexual sustitutiva o secundaria frente a la imposibilidad de

---

<sup>58</sup> *Vorlesungen zue Einführung in die Psychoanalyse*, GW, XI, p. 482; *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, OC, XVI, pp. 283-4.

<sup>59</sup> Como remarca Bercherie, el tópico de la sexualidad infantil en sí constituía una novedad solamente relativa para la época; la novedad radical se halla en el modo en que la sexualidad infantil es concebida respecto a la adulta: como fuente de la misma, y no como prefiguración. (Cfr. Bercherie, P., *Génesis de los conceptos freudianos*, Buenos Aires, Paidós, 1996).

<sup>60</sup> En este sentido es que Laplanche hablará de la sexualidad como ‘lo que pervierte’. (Cfr. Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970, p. 34).

<sup>61</sup> Desde aquí, Freud estipula una serie de fases por las cuales el desarrollo sexual infantil se sucede: en principio, este ordenamiento se daría por una fase oral, una anal, una fálica, un período de latencia, y finalmente una fase genital (para una ampliación del tema, cfr. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, como asimismo *Vocabulaire de la Psychanalyse*, de J-B. Pontalis y J. Laplanche, París, PUF, 1967, y *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*, ed. Paidós, Barcelona, 1996).

<sup>62</sup> ‘Entre los lugares del cuerpo de los que parte esa libido, los más destacados se señalan con el nombre de zonas erógenas, pero en verdad el cuerpo íntegro es una zona erógena tal.’ (*Abriss der Psychoanalyse*, GW, XVII, p. 342; *Resumen del psicoanálisis*, OC, XXIII, p. 149).

satisfacción directa de la pulsión; dicha satisfacción adquiere caracteres eminentemente patológicos: ‘Pero tampoco la satisfacción se queda corta; sabe imponerse en la conducta de los enfermos mediante unos rodeos y, de preferencia, se vuelve sobre la propia persona, se trueca en automortificación.’<sup>63</sup> La pulsión sexual no solamente implica un despliegue respecto de un campo que parece atenerse de modo directo a la satisfacción erótica –vale decir, el campo de la sexualidad ‘normal’, en conjunto con las denominadas perversiones- sino que asimismo resulta parte fundamental de un campo patogénico, articulada incluso a la capacidad de provocación de sufrimiento. Así, en lo patogénico mismo existe satisfacción de tipo sexual.

Finalmente, el concepto de sublimación (*Sublimierung*) resulta fundamental en términos de la capacidad variativa de la pulsión sexual. Según Freud, respecto del exceso de energía sexual, en el proceso de sublimación ‘(...) se procura drenaje y empleo en otros campos, de suerte que el resultado de la disposición en sí peligrosa es un incremento no desdeñable de rendimiento psíquico.’<sup>64</sup> Así, Freud estipula a dicha capacidad de sublimación de la sexualidad como la principal fuente de la actividad artística, pero asimismo articulada a la investigación científica y, en fin, como pasible de fungir como fuente energética –parcial o total- de toda actividad de índole intelectual<sup>65</sup>. Este proceso de ‘desexualización’ de la pulsión sexual cumple asimismo importantes funciones civilizatorias: ‘Así pues, la disposición sexual general perversa de la infancia puede considerarse como la fuente de toda una serie de nuestras virtudes (...)’

Lo sexual, registro fundamental del carácter pulsional –y por supuesto, del conjunto del psicoanálisis freudiano- se delinea, entonces, como una instancia eminentemente variable. En términos de una ‘normalidad’ sexual –que implicaría un fin determinado, a través del contacto de zonas erógenas determinadas, en una pauta temporal asimismo

---

<sup>63</sup> *Vorlesungen zue Einführung in die Psychoanalyse*, GW, XI, p. 482; *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, OC, XVI, pp. 282.

<sup>64</sup> *DAS*, GW, V, p. 107; *TES*, OC, VII, p. 218.

<sup>65</sup> *Sublimierung*, término de origen latino –como hace notar Saint Girons en su artículo, Freud no utiliza el término *Aufhebung*, que designa en Hegel la capacidad dialéctica del espíritu de ‘convertir lo negativo en ser’. (Cfr. *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*, ed. Paidós, Barcelona, 1996, dirigida por Pierre Kaufmann, p. 452)-, significa principalmente un movimiento de ascenso o elevación; la partícula *sub* no sólo designa una relación de inferioridad, sino también se la vincula con *super*, en el sentido de desplazamiento hacia lo alto. *Sublimis*, que contiene la significación de ‘elevarse’, deriva de *limus* o *limis*, ‘oblicuo’; el sentido del término *Sublimierung* es entonces el de una elevación de tipo oblicuo, es decir, una elevación que transgrede una conexión natural. Así, se designa la transformación de energía sexual en ‘energía desexualizada’, con diversos fines. Esta idea de transgresión y ‘espiritualización’ se halla presente en la utilización alquímica del concepto, que designa el pasaje del estado sólido al gaseoso, sin una fase líquida intermedia. Para otras referencias respecto a la relación entre los desarrollos freudianos y los conceptos químicos, cfr. Assoun, P-L., *Freud y Nietzsche*, Fondo de Cultura Económica, Méjico D.F., 1984, p. 104 y ss.

determinada- el despliegue del concepto de sexualidad freudiano parece sostener un carácter de perversión en sí: no sólo la perversión es desvío, variación respecto de algo sostenido como norma, sino que esa norma es producto de ciertas fijaciones dadas a partir de un campo de perversión. Esta capacidad perversa de variación se despliega en múltiples registros vitales<sup>66</sup>: la sexualidad ya no solamente abarca aquello definido a partir del fin sexual normal, o de las diversas variaciones perversas, sino que la capacidad de satisfacción puede tomar parte en procesos patógenos -sin desmedro de presentar, para el individuo involucrado en dicho proceso, una alta cuota de sufrimiento- pero asimismo conforma de modo fundamental actividades esenciales para el proceso civilizatorio, ligadas al arte, la ciencia, la moral e incluso a la religión<sup>67</sup>. La totalidad de las actividades humanas parecen así hallarse articuladas a esta capacidad de variabilidad perversa de lo sexual<sup>68</sup>.

Esta variabilidad, esta capacidad de mutación propia de la pulsión sexual<sup>69</sup>, resultará fundamental para comprender el modo en que los modelos pulsionales se despliegan en su dualidad opositiva, pero asimismo para comprender el rol de la capacidad transformativa de Eros en el último modelo pulsional, fundamental en torno a la potencialidad de despliegue vital.

### I. 3. Modelos pulsionales

---

<sup>66</sup> Como Brenner señala, ‘Sobre lo que Freud quería llamar la atención al hablar de *Trieb* en vez de *Instinkt* [diferenciación que retomaremos más adelante], yo creo, es que el comportamiento sexual humano está caracterizado por ser cualquier cosa menos estereotipado, como lo evidencia el comportamiento sexual de los niños, las fantasías sexuales y los síntomas neuróticos, y la variedad de perversiones sexuales.’ [La traducción y la cursiva son nuestras] (Brenner, Ch., ‘Aspects of Psychoanalytic Theory: Drives, Defence and the Pleasure-Unpleasure Principle’, en *Psychoanalytic Quarterly*, Vol. 77, pp. 707-717, NY, 2008, p. 708).

<sup>67</sup> Cfr: Freud, S., *Tótem y tabú*, *El malestar en la cultura*, *El porqué de la guerra*, entre otros.

<sup>68</sup> Incluso en las actividades más alejadas de lo sexual, como ser la tendencia destructiva presente en la guerra, Freud halla elementos articulados a la pulsión sexual (Cfr: *Warum Krieg? -¿Por qué la guerra?*). Rosemberg señala, en este sentido, que ‘la pulsión de muerte no aparece jamás en tanto tal, ya que ella es, en tanto que ella misma, muda, nunca aparece sino intrincada a la pulsión de vida.’ [La traducción es nuestra] (Rosemberg, B., ‘Pulsion de mort et intrication pulsionnelle, ou la pulsion de mort dans la construction de l’objet et l’appareil psychique, ou la pulsion de mort et la dimension masochiste de l’existence’, en *Revue Française de Psychanalyse*, ‘La pulsion de mort’, Tomo III, Marzo-Abril de 1989, París, PUF, p. 557)

<sup>69</sup> Capacidad que Lacan sostendrá como fundamental, al caracterizar a la sublimación como paradigma de la satisfacción sexual (Cfr: Lacan, J., SeminarioXI, Clase 12: la sexualidad en los desfiladeros del significante, ed. Paidós, 2003).

### I. 3. i. Pulsiones yoicas –o de autoconservación- y pulsiones sexuales

La noción de oposición conflictiva entre pulsiones yoicas y pulsiones sexuales es introducida por Freud en un texto de 1910, *La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis* (*Die Psychogene Sehstörung in Psychoanalytischer Auffassung*). Dichas perturbaciones psicógenas se basan en la separación –vía represión- de ciertas representaciones visuales respecto del campo de la conciencia. Ante esto Freud estipula que ‘(...) el abordaje psicoanalítico supondrá que esas representaciones han entrado en una oposición con otras, más intensas –para las cuales empleamos el concepto colectivo de ‘yo’ (...).’<sup>70</sup> Sin embargo, añade que

‘(...) las oposiciones entre representaciones no son sino la expresión de las luchas entre las pulsiones singulares. De particularísimo valor para nuestro ensayo explicativo es la inequívoca oposición entre las pulsiones que sirven a la sexualidad, la ganancia de placer sexual y aquellas otras que tienen por meta la autoconservación del individuo<sup>71</sup>, las pulsiones yoicas.’<sup>72</sup>

Esta oposición pulsional hallará su campo de proyección en áreas somáticas que conjuguen sus posibilidades de acción: la boca, capaz de besar, pero al mismo tiempo de comer y de hablar, o los ojos, capaces de obtener información útil para el fin de la autoconservación, pero asimismo de captar las propiedades que hacen a un objeto deseable en términos amorosos. Concluye Freud, ‘en este punto se confirma que a nadie

---

<sup>70</sup> *Die Psychogene Sehstörung in Psychoanalytischer Auffassung*, GW, VIII, p. 97; *La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis*, OC, XI, p. 211.

<sup>71</sup> Más adelante Freud acotará que estas pulsiones pueden comprenderse en los términos generales de ‘hambre’ y ‘amor’ –en alusión a la frase de Friedrich von Schiller, ‘Hambre y amor mantienen cohesionada la fábrica del mundo’-.

<sup>72</sup> *Die Psychogene Sehstörung in Psychoanalytischer Auffassung*, GW, VIII, p. 97; *La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis*, OC, XI, p. 211. Según Laplanche y Pontalis (*Vocabulaire de la Psychanalyse*, de J-B. Pontalis y J. Laplanche, París, PUF, 1967), la sinonimia entre pulsiones yoicas y autoconservativas puede ubicarse en tres planos: a nivel biológico, se trata de una oposición entre la conservación del individuo (*Selbsterhaltung*) y la de la especie (*Arterhaltung*); el yo resultaría así –en tanto instancia- una suerte de agente de la conservación de sí; en términos del aparato psíquico, las pulsiones autoconservativas resultan más aptas para funcionar según el principio del realidad (*Realitätsprinzip*), resultando el yo una instancia tendiente a lo ‘útil’; finalmente, -como marca la cita freudiana- en términos de representación: a cada grupo de pulsiones le corresponden cierto tipo de representaciones, siendo en el caso autoconservativo aquellas que conforman al yo.

le resulta fácil servir a dos amos al mismo tiempo. Mientras más íntimo sea el vínculo en que un órgano dotado de esta doble función entre con una de las grandes pulsiones, tanto más rehusará a la otra'<sup>73</sup>

Se dibuja, aquí, la relación en la que la oposición pulsional se establece. Distintas instancias pertenecientes al plano somático, pasibles de una 'función doble' –es decir, pasibles de operar funcionalmente bajo las influencias pulsionales tanto sexuales como autoconservativas- fungen como campo de operaciones para el conflicto pulsional. Si en dicho conflicto se impone un tipo de pulsión, la función a la que se halla articulada el otro tipo de función resulta inhibida; así, la mayor potencia de la pulsión yoica respecto a la sexual en el ejemplo de la perturbación visual que Freud analiza, redundando en una represión de las representaciones visuales con carga sexual –es decir, en una imposibilidad de las mismas de acceder a la conciencia-, y por tanto en una inhibición<sup>74</sup> de la función visual con fines de tipo sexual. En esta disposición relacional, se establece una simetría pulsional tanto en términos estructurales como dinámicos. Dinámicamente, ambas pulsiones tienden a asegurar su predominio –y por ende, su satisfacción- a través de la inhibición de su contraria, tomando como terreno de conflicto a partes determinadas del soma. Estructuralmente –retomando el análisis pulsional desarrollado en el apartado anterior a partir de *Pulsiones y destinos de pulsión*- ambas pulsiones presentan una determinación en cuanto al objeto (*Objekt*) -‘(...) aquello en la cual o por lo cual puede la pulsión alcanzar su meta.’<sup>75</sup>- dada en un área somática que presenta esta ‘función doble’ (*doppelseitiger Funktion*), de modo que sea a partir de –y a través de- esta bilateralidad que se produce el conflicto: en la función misma del mirar se despliega el predominio de un conjunto de representaciones, ligada a un tipo pulsional, en detrimento –vía inhibición represiva- de otro, pero es justamente en tanto detenta dicha ‘función doble’ que ese espacio somático es capaz de fungir como campo de batalla pulsional.

Esta ‘función bilateral’ pareciese acotarse a ciertas áreas somáticas –como se mencionó, los ojos, la boca-; sin embargo, esta lista puede expandirse fácilmente acudiendo, en primer lugar, a aquellas áreas que forman parte del conjunto de fases erógenas recorridas durante la maduración sexual – (*ver nota 34*)-, las cuales presentan asimismo una específica funcionalidad autoconservativa. Así, múltiples áreas somáticas parecen

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 98; p. 213.

<sup>74</sup> La concepción de inhibición (*Hemmung*) resultará, como veremos, fundamental para explicar, en el desarrollo del modelo pulsional Eros-Tánatos, el modo en que en el ser vivo es capaz de devenir tal.

<sup>75</sup> *TuT*, GW, X, p. 215; *PDP*, OC, XIV, p. 117.

prestarse a esta posibilidad de específica doble funcionalidad, en términos de relaciones pulsionales.

Ahora bien, remontándonos a tempranos escritos freudianos<sup>76</sup>, hallamos ejemplificado el caso contrario, es decir, la preeminencia de la pulsión sexual por sobre la autoconservativa. En efecto, el brazo o la garganta paralizados de la histérica resulta una fuente de satisfacción sexual sustitutiva. Allí se produce una clara inhibición de la función autoconservativa del brazo, representada en su capacidad motora. Sin embargo, otro parece ser el escenario relativo a la pulsión sexual. Si anteriormente hallábamos una específica funcionalidad propia de la región somática articulada a dicha pulsión –el mirar al objeto de deseo sexual respecto a los ojos, el besar respecto a la boca, la interacción específica en la relación sexual para regiones como la genital o anal- en el brazo paralizado de la histérica pareciese no existir ninguna funcionalidad determinada en cuanto a la facilitación de un goce sexual; la parálisis, de por sí, parece apuntar simplemente a la específica inhibición motora. En este caso, mientras que la pulsión autoconservativa se halla articulada a una función específica, la pulsión sexual parece no necesitar de ninguna funcionalidad determinada en orden de alcanzar su fin (*Ziel*), la satisfacción<sup>77</sup>. En su variabilidad, en su naturaleza perversa, la pulsión sexual parece poder desligarse de la necesidad de una determinación en su objeto (*Objekt*) como la que representaba específicamente la ‘función bilateral’. Es en este sentido que, en *Esquema de psicoanálisis*, de 1938, Freud dictamina que ‘el cuerpo íntegro es una zona erógena’<sup>78</sup>. Correlativamente, si todo el cuerpo puede ser pasible de fungir como zona de acción de la pulsión sexual, asimismo lo será respecto a la pulsión autoconservativa, en tanto toda región somática cuenta con una funcionalidad autoconservativa específica.

Este análisis nos sitúa de modo divergente respecto al punto de vista establecido a partir de *Concepto psicoanalítico de las perturbaciones psicógenas de la visión*, no en cuanto a su generalidad, sino en cuanto a su modalidad específica. Dinámicamente hablando, ambas compiten por su preeminencia teniendo al soma como campo de acción, pero este conflicto no se sitúa ya en regiones específicas, posibilitadas a partir de la presencia de una específica ‘función doble’, sino que es capaz de producirse en cualquier área corporal.

---

<sup>76</sup> Cfr. principalmente *Estudios sobre la histeria (Studien über hysterie)*, como asimismo *Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa (Weitere bemerkungen über abwehneuropsychosen)*.

<sup>77</sup> Y en este sentido, Freud especifica que la parálisis se halla inscripta en otra anatomía –imaginaria- (Cfr. *Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität*, 1908; *Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad*).

<sup>78</sup> *Abriss der Psychoanalyse*, GW, XVII, p. 340; *Resumen del psicoanálisis*, OC, XXIII, p. 143.

La diferenciación dinámica se complementa en términos de estructura pulsional. Ambas pulsiones presentan un objeto a través del cual alcanzan la satisfacción, pero dicho objeto solamente presentará una especificidad en términos de funcionalidad al tratarse de la pulsión autoconservativa; la pulsión sexual es capaz de hallar satisfacción sin necesidad de proyectarse a través de una capacidad funcional dada –al modo del brazo paralizado-, en virtud de su capacidad variativa. El *Objekt* erógeno, así, resulta indeterminado en cuanto a una necesidad funcional orgánica<sup>79</sup>.

De este modo, en términos generales, -es decir, desde la modalidad de análisis y descripción de la pulsión que se desarrolla en *Pulsión y destinos de pulsión*- ambos grupos pulsionales parecen coincidir tanto en su estructura como en su dinámica. Sin embargo, las divergencias específicas desarrolladas permiten plantear la posibilidad de establecer una caracterización diversa al interior del concepto mismo de pulsión. ¿Desde dónde, partiendo de la estructura general de pulsión, se hace posible dar cuenta de la diferencia esencial que la pulsión sexual, en términos de variabilidad, presenta respecto a la pulsión autoconservativa y su carácter determinado?

---

<sup>79</sup> Al respecto, cabe señalar la distinción semántica presente en la obra de Freud, -marcada en su relevancia por Lacan, en su seminario XI ‘Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis’, de 1964, como también por Laplanche, en su libro de 1970, *Vie et mort en psychanalyse*-, entre *Trieb* (pulsión) e *Instinkt* (instinto). Como nota Laplanche, si bien ambos términos son utilizados por Freud al momento de referirse a la actividad pulsional, *Instinkt* es utilizado en relación a ‘(...) un comportamiento performado, cuyo esquema es hereditario y que se repite con modalidades relativamente adaptadas a un determinado tipo de objeto.’ (Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970, p. 18). Así, la voz de *Trieb* nominaría a la actividad pulsional sexual, mientras que *Instinkt* referiría a las tendencias autoconservativas, más cercanas, como mencionamos, a un tipo de comportamiento apegado a modalidades descriptibles biológicamente. Como Laplanche mismo señala, el traducir indiferentemente *Trieb* e *Instinkt* por la misma voz de ‘instinto’ -*instinct*, en francés- no solamente compete a traducciones francesas –o castellan- sino también a traducciones a la lengua inglesa, utilizando *instinct* –así como Laplanche toma *pulsion* para *Trieb*, la voz inglesa correspondiente es *drive*-; para ampliar este punto, cfr. *Vocabulaire de la Psychanalyse*, de J-B. Pontalis y J. Laplanche, París, PUF, 1967, como asimismo el artículo referido a la pulsión de Saint-Girons en *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*, ed. Paidós, Barcelona, 1996, dirigida por Pierre Kaufmann). [En español, existen dos traducciones principales de la obra de Freud –ambas tomadas como referencia en este trabajo-: La de López Ballesteros –editada por Biblioteca Nueva-, en la que *Trieb* es traducida por *instinto*, y la de Echeverry, -editada por Amorrortu-, que traduce por *pulsión*.] Al respecto, Vermorel marca que dicha teoría pulsional se sustenta en el concepto de *Triebkraft* de Helmholtz (1847) -como deslinde de lo psíquico y lo somático-, sustentándose desde allí la diferenciación entre *Trieb* e *Instinkt*. (Cfr. Vermorel, M., ‘The Drive (Trieb) from Goethe to Freud’, en *International Review of Psycho-Analysis*, 1990, Vol. 17, pp. 249-256). Este doble sentido, asimismo, sostiene la importancia de la distinción relativa a la traducción del término ‘apuntalamiento’ -marcada en la nota 16-, entre un *Anlehnung* propio de la dinámica de la pulsión sexual en su despliegue respecto a la autoconservación, y un *Anlehnungstypus* asociado a una elección objetual de tipo autoconservativo.

### I. 3. ii. La pulsión en sus orígenes

La anterior pregunta por la diferenciación pulsional nos remite al análisis freudiano respecto a la génesis de las pulsiones, momento en el cual es ubicada su diferenciación. Retornando a *Tres ensayos para una teoría sexual*, hallamos un pasaje que ubica dicho momento de diferenciación: el del aparecer del placer sexual.

Al comienzo, claro está, la satisfacción de la zona erógena se asoció con la satisfacción de la necesidad de alimentarse. El quehacer sexual se apuntala (*anlehen*) primero en una de las funciones que sirven a la conservación de la vida, y sólo más tarde se independiza de ella. Quien vea a un niño saciado adormecerse en el pecho materno, con sus mejillas sonrosadas y una sonrisa beatífica, no podrá menos que decirse que este cuadro sigue siendo decisivo también para la expresión de la satisfacción sexual en la vida posterior. La necesidad de repetir la satisfacción sexual se divorcia entonces de la necesidad de buscar alimento (...) <sup>80</sup>

Así, el primer momento de la aparición del placer sexual se produce concomitantemente con la satisfacción de una necesidad vital. El trayecto erótico acompaña al autoconservativo: al saciar el hambre, el niño se satisface asimismo sexualmente. Aquí, la diferencia se sustenta solamente en el tipo de satisfacción: tanto el trayecto como el objeto que permite la satisfacción coinciden en ambos devenires.

Sin embargo, dicho estado de cosas varía rápidamente, a través de un proceso de apuntalamiento (*Anlehnung*) que deriva en una independencia de la pulsión sexual respecto a la función conservativa <sup>81</sup>. En efecto, la pulsión sexual no requerirá ya de un objeto externo para su satisfacción, sino que devendrá autoerótica (*autoerotische*) —es decir, el niño será capaz de utilizar zonas de su propio cuerpo para obtener satisfacción sexual; v. gr., la succión del pulgar-. La pulsión sexual presenta divergencias respecto de la autoconservativa tanto en su trayecto —el placer sexual proveniente de la succión no involucra ya, por ejemplo, ciertas partes del aparato digestivo- como en su objeto —ya no es el pecho materno el medio por el cual obtiene su satisfacción. Así, la obtención de

---

<sup>80</sup> *DAS*, GW, V, p. 71; *TES*, OC, VII, p. 165.

<sup>81</sup> Este proceso de independización pulsional aparece muy tempranamente, en forma de 'placer marginal' (*Rand Vergnügen*) ya al momento del chupeteo. (*DAS*, GW, V, p. 71; *TES*, OC, VII, p. 165).

placer sexual se ha independizado respecto a la determinación dada a partir de funciones conservativas.

En un tercer estadio, hallamos un retorno de la pulsión sexual hacia el exterior –es decir, el *Objekt* posibilitante de la satisfacción sexual se hallará nuevamente en el exterior-. Aquí, por un lado, la pulsión sexual ya ha adquirido, a través de su fase autoerótica, la capacidad plástica, variable, que le permite satisfacerse de diversos modos, sin necesidad –como ejemplifica la succión de pulgar- de hallarse ligada a una función vital determinada<sup>82</sup>; sin embargo conserva, a través de su fase primera, un modelo de satisfacción sexual: según Freud, ‘(...) la succión del pecho materno por parte del niño ha llegado a ser modelo de toda relación amorosa. Encontrar el objeto sexual es, hablando con propiedad, reencontrarlo.’<sup>83</sup> La pulsión sexual, a través de sus desarrollos, presentará entonces esa capacidad de pervertir, desviándolo, el trayecto performado asociado a una funcionalidad relativa a la capacidad de conservación de ser vivo; pero asimismo, en virtud de ese mismo desarrollo –es decir, en virtud de su historia- se hallará determinada en cuanto a una modelización de elección objetual.

En este apartado dimos cuenta del primer modelo pulsional, tanto respecto a su dualismo conflictivo –que toma al cuerpo como campo de lucha, en el cual las pulsiones se proyectan en términos de predominio o inhibición- como a la especificidad de la caracterización de los tipos pulsionales –una pulsión autoconservativa ligada a una funcionalidad corporal, y una pulsión sexual que pervierte dicha determinación, pero que a la vez no se desliga completamente de ella, en tanto conserva fijaciones parciales en términos de zona erógena (la boca, en la succión) y de objeto (el pecho materno)-.

---

<sup>82</sup> Este sentido se rescata la noción de ‘placer de órgano’ (*Orgel Vergnügen*) frente a la de ‘placer de función’ (*Funktion Vergnügen*), denotando la primera el placer sexual, no articulado a ningún tipo de funcionalidad específica. (Cfr. Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970, p. 42).

<sup>83</sup> *DAS*, GW, V, p. 82; *TES*, OC, VII, p. 189.

Este modelo de desarrollo y relación de las pulsiones nos resultará fundamental para comprender el próximo –y último<sup>84</sup>- gran modelo pulsional, que atañe de modo directo a la concepción vital freudiana: pulsiones de muerte y pulsiones de vida.

#### I. 4. La vida integral

##### *I. 4. i. Retorno a la especulación*

En orden de dar cuenta del último modelo pulsional freudiano, -para, con ello, poder arribar a la concepción de vida en Freud-, haremos un recorrido por diversos textos freudianos –como *Proyecto de psicología para neurólogos (Entwurf einer psychologie)*, *El problema económico del masoquismo (Das ökonomische problem des Masochismus)*, *Compendio de psicoanálisis (Abriss der Psychoanalyse)*, entre otros- pero principalmente nos detendremos en *Más allá del principio del placer (Jenseits des Lustprinzip)*.

---

<sup>84</sup> En estos modelos se sustenta una dualidad opositiva neta, a partir de una instancia que se halla de forma determinada en conflicto con la sexualidad. Aquello que determina el segundo modelo pulsional no sustenta una oposición en términos de la naturaleza misma de las pulsiones en juego, sino a partir del objeto (*Objekt*) de las mismas. A partir de sus estudios sobre el narcisismo, Freud halla que el yo –sede de las pulsiones yoicas o autoconservativas- es capaz de hallarse impregnado de libido –energía sexual-. Así, las pulsiones autoconservativas no pueden ya definirse en oposición a las sexuales; Freud opone entonces una libido del yo (*Ichlibido*) a una libido de objeto (*Objektlibido*). Al respecto, Green sostiene que ‘la fase de oposición teórica entre libido de objeto y libido yoica amerita a mi ver la apelación de segunda teoría de las pulsiones (...). La convención se ha decidido a conservar la expresión de segunda y última teoría de las pulsiones para las ideas enunciadas en 1920 únicamente.’ [*La traducción es nuestra*] (Green, A., *Pourquoi les pulsions de destruction ou de mort?*, Ithaque, 2010, Paris, p. 18). Sulloway, por otro lado, sostiene que el último modelo pulsional implica ‘la restauración de la división bipartita de la pulsión que había sido descolocada por la teoría del narcisismo.’ [*La traducción es nuestra*] (Sulloway, F. J., *Freud, biologist of the mind*, Harvard University Press, 1992, UK, p. 54); en el mismo sentido, Courveur remarca que el segundo modelo es insatisfactorio, en tanto ambas pulsiones ‘se arriesgan a ser confundidas en una sola, la energía libidinal que circula entre el objeto y el yo.’ [*La traducción es nuestra*] (Courveur, C., ‘Une équation à deux inconnues’, en *Revue Française de Psychanalyse*, ‘La pulsion de mort’, Tomo III, Marzo-Abril de 1989, Paris, PUF, p. 643).

Este texto -considerado uno de los más –si no el más- revulsivos textos freudianos<sup>85</sup>-, introduce la concepción de la dualidad pulsional Eros-Tánatos<sup>86</sup>; el apartado en el que Freud da cuenta de esto, comienza de la siguiente manera:

Lo 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.<sup>87</sup>

A renglón seguido, Freud continúa así:

La especulación psicoanalítica arranca<sup>88</sup> de la impresión, recibida a raíz de la indagación de procesos inconscientes, de que la conciencia no puede ser un carácter general de los procesos anímicos, sino tan sólo una función particular de ellos.<sup>89</sup>

¿Qué hallamos aquí? Más allá de una caracterización de la conciencia, hallamos la caracterización de dos tipos de especulación (*Spekulation*), la ‘especulación de alto vuelo’ (*weitausholende Spekulation*) y la ‘especulación psicoanalítica’ (*psychoanalytische Spekulation*). Comencemos por la segunda. La especulación psicoanalítica se basa en la determinación de resultados generales, a partir de impresiones obtenidas desde la labor clínica. En este sentido, toma la forma de una inferencia que encuentra alojamiento en el discurso científico, en tanto se aviene a la estructura hipotético-deductiva –es decir, postular una hipótesis a partir de suficientes datos empíricos-.

Vayamos ahora a la primera caracterización: la especulación puede ser ‘de alto vuelo’, y su aceptación o no depende de opiniones de tipo particular. La especulación puede extremarse justamente en tanto no se sustenta en una metodología que ata el producto

---

<sup>85</sup> Ver notas 17 y 18.

<sup>86</sup> Como hace notar Guillaumin, el término ‘Tánatos’ no es empleado por Freud, sino que aparece en un texto de 1930 de W. Steckel, *Der Wille zum Leben* (Leipzig, Wendepunktverlag) (Cfr. Guillaumin, J., ‘La pulsión de mort, prothèse théorique de l’impensé de contre transfert dans le psychanalyse?’, en *Revue Française de Psychanalyse*, ‘La pulsión de mort’, Tomo III, Marzo-Abril de 1989, París, PUF, p. 535).

<sup>87</sup> *JL*, GW, XIII, p. 23; *MPP*, OC, XVIII, p. 24.

<sup>88</sup> La edición de Biblioteca Nueva traduce aquí ‘deduce’; el término utilizado por Freud es *knüpf*, del verbo *knüpfen*, otras de cuyas acepciones son la de enlazar, o vincular. De todos modos, se sostiene la idea central, a saber, que la impresión en la cual se sustenta la especulación psicoanalítica se basa en elementos producto de la investigación clínica.

<sup>89</sup> *JL*, GW, XIII, p. 23; *MPP*, OC, XVIII, p. 24.

especulativo de modo deductivo a un conjunto de impresiones obtenidas mediante investigación. Por ello es que –a diferencia de la investigación científica- depende de opiniones particulares. En términos económicos, podemos establecer una relación de proporcionalidad inversa: la ‘especulación de alto vuelo’ libera en términos metodológicos, mas dicho aumento de libertad implica concomitantemente una disminución de rigor investigativo, lo cual hace ingresar a la aceptación de sus productos en el terreno de la opinión.

En un apartado anterior de este capítulo –*La pulsión*- analizamos el límite que el psicoanálisis freudiano se autoimponía en términos investigativos:

El estudio de las fuentes de la pulsión no corresponde ya a la Psicología. Aunque el hecho de nacer de fuentes somáticas sea en realidad lo decisivo para la pulsión, ésta no se da a conocer en la vida anímica sino por sus metas. Para la investigación psicológica no es absolutamente indispensable más preciso conocimiento de las fuentes de la pulsión, y muchas veces pueden ser deducidas éstas del examen de las metas de la pulsión.<sup>90</sup>

Reaparece aquí la ‘especulación psicoanalítica’, en términos de deducción a partir del examen de impresiones –fines pulsionales- que lo somático produce en la vida anímica. La restricción que implica la metodología psicoanalítica –en términos de su basamento en impresiones producto de la labor clínica- pone a la fuente (*Quelle*) de la pulsión por fuera de su alcance investigativo. Como remarcamos en el mencionado apartado, dichas fuentes resultan un evidente ‘objeto de deseo’ (*Objekt der Wunsch*) para la investigación freudiana: son lo ‘decisivo para la pulsión’ –y como mencionamos, si su conocimiento no resulta ‘absolutamente indispensable’ para la investigación psicológica, evidentemente sí resulta altamente deseable-.

¿Qué implica esto en términos de nuestro primer tipo de especulación, es decir, de la ‘especulación de alto vuelo’? En un primer momento, evidentemente, una ruptura de la restricción metodológica señalada, es decir, de las determinaciones sustentadas a partir de impresiones producto del examen clínico<sup>91</sup>. Ahora bien, aquello a lo que se dirigirá la

---

<sup>90</sup> *TuT*, GW, X, p. 215; *PDP*, OC, XIV, p. 119.

<sup>91</sup> Esto, por supuesto, no implica que se deba abandonar la deducción, ni el basamento en impresiones producto de la investigación científica, sino que lo que se abandona es justamente el método: la necesaria determinación de la deducción a partir de dichas impresiones, en un continuo que estructura el discurso en una modalidad ‘científica’ –en el sentido en el que Freud busca muchas veces instalar el discurso psicoanalítico-.

‘especulación de alto vuelo’ es, justamente, la instanciación de un más allá del principio del placer, que adquirirá la forma de un nuevo modelo pulsional. La articulación de método –la ‘especulación de alto vuelo’- y objeto –el modelo pulsional- no es inocente<sup>92</sup>: si para estipular el advenimiento de este nuevo modelo pulsional se hace necesario recurrir al método de la ‘especulación de alto vuelo’ –ruptura de las limitaciones propias de la ‘especulación psicoanalítica’-, y si la ‘especulación psicoanalítica’ implica un perentorio límite, en términos de pulsión, respecto a su fuente (*Quelle*), -es decir, respecto a lo somático-, entonces romper con el límite metodológico respecto de la investigación implica, para la pulsión, la ruptura para con el límite respecto de lo somático. En este sentido, la ‘especulación de alto vuelo’ busca llegar a un ‘más allá’ de los contenidos que se dan a conocer en la vida anímica (*Seelenleben*) – sin por ello abandonarlos<sup>93</sup>-; al hacer ingresar a un cuerpo que se halla ‘más allá’ de la vida anímica, Freud buscará generar –como más adelante desarrollaremos- una concepción *integral* de la vida.

#### *I. 4. ii. Eros y Tánatos: pulsiones conservativas*

Los primeros tres apartados de *Más allá del principio del placer* –los anteriores de aquel cuyo comienzo analizamos en nuestro apartado anterior- tratan sobre las posibilidades de pensar las limitaciones que presentaría el principio del placer en su regulación del aparato psíquico, a partir de diversos resultados clínicos analizados por Freud<sup>94</sup> –los cuales darían cuenta de una compulsión de repetición (*Wiederholungszwang*) que no provee placer para ninguna instancia psíquica, es decir, que no se halla regulada por el principio del placer-. Ingresando en el cuarto apartado,

---

<sup>92</sup> En este sentido, Derrida señala un ‘lugar’ propio y una ‘necesidad’ de la especulación respecto a la disquisición por la muerte. (Cfr: Derrida, J., ‘Especular sobre ‘Freud’’, en *La tarjeta postal, de Sócrates a Freud y más allá*, 1980, en *Derrida en castellano*, trad. Haydeé Silva, <http://www.jaquesderrida.com.ar>, p. 216).

<sup>93</sup> Del mismo modo, busca un más allá del principio del placer, sin por ello abandonarlo.

<sup>94</sup> Y que, por lo tanto, caerían en el campo de la ‘especulación psicoanalítica’ -campo ajeno a nuestro campo discursivo híbrido-; por ello, es recién en el apartado siguiente que se introduce la noción de ‘pura especulación’ o ‘especulación de alto vuelo’.

-aquel de la ‘pura especulación’- hallamos ya una caracterización del desarrollo del ser vivo, en términos de su relación con las perturbaciones provenientes del exterior –lo cual será parte de nuestros análisis más adelante-. Es en el quinto apartado en donde Freud genera, estructuralmente, una conexión entre pulsión y compulsión de repetición, a través de una definición:

Ahora bien, ¿de qué modo se entrama lo pulsional con la compulsión de repetición? Aquí no puede menos que imponérsenos la idea de que estamos sobre la pista de un carácter universal de las pulsiones (no reconocido con claridad hasta ahora, o al menos no destacado expresamente)- y quizá de toda vida orgánica en general. *Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior* que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica, o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica.<sup>95</sup>

Desde esta caracterización, Freud sostiene que

(...) tendremos que anotar los éxitos del desarrollo orgánico en la cuenta de influjos exteriores, perturbadores y desviantes. Desde su comienzo mismo, el ser vivo elemental no habría querido cambiar, y de mantenerse idénticas las condiciones habría repetido siempre el mismo curso de vida.<sup>96</sup>

¿Y cuál fue, efectivamente, el camino que la evolución vital generó, a partir de dichas características?<sup>97</sup>

En algún momento, por una intervención de fuerzas que todavía nos resulta enteramente inimaginable, se suscitaron en la materia inanimada las propiedades de la vida. (...) La tensión así generada en el material hasta entonces inanimado pugnó después por nivelarse; así nació la primera pulsión, la de regresar a lo inanimado. En esa época, a la sustancia viva le resultaba todavía fácil morir; probablemente

---

<sup>95</sup> *JL*, GW, XIII, p. 33; *MPP*, OC, XVIII, p. 36.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 33; pp. 36-7.

<sup>97</sup> A continuación, reproduciremos de modo algo extenso el desarrollo del pensamiento freudiano respecto a este punto. Esto se hará por dos razones: en primer lugar, porque la claridad y capacidad de síntesis de la prosa freudiana hacen innecesarias –e incluso perjudiciales- las paráfrasis; en segundo lugar, porque la totalidad del contenido desplegado resulta esencial para la temática a laborar en el presente capítulo. La combinación de ambas razones hacen que esta modalidad de presentación resulte, de hecho, la más concisa y conveniente.

tenía que recorrer sólo un breve camino vital, cuya orientación estaba marcada por la estructura química de la joven vida. Durante largo tiempo, quizá, la sustancia viva fue recreada siempre de nuevo y murió con facilidad cada vez, hasta que decisivos influjos externos se alteraron de tal modo que forzaron a la sustancia aún sobreviviente a desviarse más y más respecto de su camino vital originario, y a dar unos rodeos más y más complicados, antes de alcanzar la meta de la muerte. Acaso son estos rodeos para llegar a la muerte, retenidos fielmente por las pulsiones conservadoras, los que hoy nos ofrecen el cuadro (*Bild*) de los fenómenos vitales. No podemos llegar a otras conjeturas acerca del origen y la meta de la vida si nos atenemos a la idea de la naturaleza exclusivamente conservadora de las pulsiones.

Tan extraño como estas conclusiones suena lo que se obtiene respecto de los grandes grupos de pulsiones que estatuímos tras los fenómenos vitales de los organismos. El estatuto de las pulsiones de autoconservación que suponemos en todo ser vivo presenta notable oposición con el presupuesto de que la vida pulsional en su conjunto sirve a la provocación de la muerte. Bajo esta luz, la importancia teórica de las pulsiones de autoconservación y de poder, cae por tierra; son pulsiones parciales destinadas a asegurar el camino hacia la muerte peculiar del organismo y a alejar otras posibilidades de regreso a lo inorgánico que no sean las inmanentes. Así se volatiliza ese enigmático afán del organismo, imposible de insertar en un orden de coherencia, por afirmarse a despecho del mundo entero. He aquí lo que resta: el organismo sólo quiere morir a su manera, también estos guardianes de la vida fueron originalmente alabarderos de la muerte. Así se engendra la paradoja de que el organismo vivo lucha con la máxima energía contra influencias (peligros) que podrían ayudarlo a alcanzar su meta vital por el camino más corto (por cortocircuito, digámoslo así); pero esta conducta es justamente lo característico de un bregar pulsional, a diferencia de un bregar inteligente.<sup>98</sup>

Ahora bien, al momento de dar la definición de pulsión en términos estrictamente conservadores, Freud añade una nota, en la que remarca que respecto de dicho carácter, ‘al considerar las pulsiones sexuales, se encontraría conveniente ponerle los límites y correcciones necesarios.’<sup>99</sup> Reparemos entonces en cuáles son dichos cambios:

Pero reflexionemos: ¿eso no puede ser así! Bajo una luz totalmente diversa se sitúan las pulsiones sexuales, para las cuales la doctrina de la neurosis ha reclamado un estatuto particular. No todos los organismos están expuestos a la

<sup>98</sup> *JL*, GW, XIII, pp. 34-5; *MPP*, OC, XVIII, pp. 38-9.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 34; p. 37

compulsión externa que los empuja a un desarrollo cada vez más avanzado. (...) Y de igual modo, no todos los organismos elementales que integran el cuerpo complejo de un ser vivo superior acompañan su camino íntegro de desarrollo hasta la muerte natural. Algunos de ellos (las células germinales) conservan probablemente la estructura originaria de la sustancia viva, pasado cierto tiempo se sueltan del organismo total, cargados con todas las disposiciones pulsionales heredadas y las recién adquiridas. Quizá sean justamente esas dos propiedades las que le posibilitan su existencia autónoma. Puestos en condiciones favorables, empiezan a desarrollarse, vale decir, a repetir el juego al que deben su génesis; y el juego termina en que de nuevo una parte de su sustancia prosigue el desarrollo hasta el final, mientras que otra parte, en calidad de nuevo resto germinal, vuelve a remontarse hasta el principio del desarrollo. Así, estas células germinales laboran en contra del fenecimiento de la sustancia viva y saben conquistarle lo que no puede menos que aparecérsenos como su inmortalidad potencial, aunque quizá sólo implique una prolongación del camino hasta la muerte. (...)

Las pulsiones que vigilan los destinos de estos organismos elementales que sobreviven al individuo, cuidan por su segura colocación (*Unterbringung*) mientras se encuentran inermes frente a los estímulos del mundo exterior, y provocan su encuentro con las otras células germinales, etc., constituyen el grupo de las pulsiones sexuales. Son conservadoras en el mismo sentido que las otras, en cuanto espejan estados anteriores de la sustancia viva; pero lo son en medida mayor, pues resultan particularmente resistentes a injerencias externas, y lo son además en otro sentido, pues conservan la vida por lapsos más largos [*NOTA: ¡Y aún más, es a ellas solas a las que podemos atribuir un impulso interno hacia el ‘progreso’ y hacia un desarrollo más elevado! (Ver más adelante)*]<sup>100</sup>. Son las genuinas pulsiones de vida; dado que contrarían el propósito de las otras pulsiones, (propósito que por medio de la función lleva a la muerte), se insinúa una oposición entre aquellas y estas, oposición que fue tempranamente discernida por la doctrina de la neurosis. Esto es como un ritmo titubeante en la vida de los organismos; uno de los grupos de pulsiones se lanza, impetuoso, hacia delante, para alcanzar lo más rápido posible la meta final de la vida; el otro, llegado a cierto lugar de este camino, se lanza hacia atrás para volver a retomararlo desde cierto punto y así prolongar la duración del trayecto.<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> Con ese ‘más adelante’ Freud se refiere a la posibilidad de considerar una ‘pulsión de superevolución’ (*Trieb zur Höherentwicklung*); esto será analizado por nosotros –asimismo– más adelante.

<sup>101</sup> *JL*, GW, XIII, pp. 35-6; *MPP*, OC, XVIII, pp. 39-40.

¿Cuáles han sido los ‘límites y correcciones necesarios’, en términos pulsionales, que Eros ha sufrido, como prometía la nota citada? Respecto al carácter conservador, Eros lo presenta aún más acusadamente que Tánatos, con lo cual existe una corrección, pero de ningún modo una limitación. La diferencia, en términos de límite, parece darse respecto a la ‘meta final de la vida’: Eros, de igual modo que Tánatos, tiende hacia la muerte, excepto que –a través de sus células germinativas, es decir a través de la fecundación– produce un retorno a un estadio anterior –la generación de una nueva vida– que nuevamente tiende a la muerte. Es así que el ‘ritmo titubeante’ (*Zauderrhythmus*) se produce en términos de especie, mas no en términos individuales<sup>102</sup>; para la vida del individuo orgánico, tanto Eros como Tánatos se proyectan hacia la muerte. De este modo, las ‘correcciones y limitaciones’ respecto al carácter conservador de Eros son más bien nulas; pareciese ser que el carácter de variabilidad plástica que presentaba la pulsión sexual –carácter presente, como vimos, en el primer modelo pulsional– se halla deshecho, siendo ahora el de las pulsiones un carácter eminentemente inercial. Eros se halla al servicio de la repetición de un ciclo que busca mantenerse igual a sí mismo, sólo modificado forzosamente por perturbaciones externas. Consecuentemente, el conflicto estipulado entre Eros y Tánatos se difumina: resulta secundario –en tanto provoca solamente un ‘ritmo titubeante’– en términos del alcance de un mismo fin, la muerte. El ‘ritmo titubeante’ mismo parece difuminarse: incluso el camino erótico que implica la conservación de la especie ‘(...) quizá no signifique más que una prolongación del camino hacia la muerte.’<sup>103</sup>

Eros y Tánatos presentan así, desde la caracterización desplegada en *Más allá del principio del placer*, un carácter eminentemente conservativo. El recorte de esos caracteres plásticos presentes en el primer modelo pulsional acerca a Eros de modo prácticamente tangencial a Tánatos; así, en su cercanía cualitativa, la dimensión del conflicto pulsional se contrae ampliamente<sup>104</sup>. Ahora bien, en tanto Freud dispone una

---

<sup>102</sup> Esto no es totalmente exacto: el hecho mismo de la copulación implica para Freud una suerte de rejuvenecimiento para el organismo individual, producto de una elevación de cantidades energéticas que ‘(...) tienen luego que ser *agotadas viviéndolas*.’ (*JL*, *GW*, XIII, pp. 46; *MPP*, *OC*, XVIII, p. 54). Sin embargo, esto es un efecto lateral de la copulación, no buscado por Eros en términos de aumento vital –pues si así fuera, la cópula debería conceptualizarse de modo independiente a la fecundación –o más bien, como no concomitante–, cosa que Freud no hace al momento de pensar la vida-. La cópula, sin embargo, es abordada independientemente de esta temática en varios momentos del texto.

<sup>103</sup> *JL*, *GW*, XIII, p. 35; *MPP*, *OC*, XVIII, p. 39.

<sup>104</sup> Como menciona Le Guen, en términos de dicha definición freudiana, Eros y Tánatos no son considerados como dos elementos conflictivos, en tanto ‘no tienen sino una razón de ser (el retorno al estado anterior) y una sola finalidad (la muerte).’ [*La traducción es nuestra*] (Le Guen, C., ‘Du bon usage de la pulsion de mort’, en *Revue Française de Psychanalyse*, ‘La pulsion de mort’, Tomo III, Marzo-Abril

descripción de la modalidad de generación pulsional –de lo cual dimos cuenta en el apartado anterior- los problemas que dicha cercanía cualitativa pulsional, en términos de conflicto, implican, han de poder ser rastreados en el propio desarrollo descriptivo.

Uno de estos problemas ya ha sido planteado en términos de un recorte de capacidades plásticas eróticas presente en el modelo pulsional Eros-Tánatos. Retornaremos más adelante a la caracterización hiperconservativa que Freud hace de Eros en este apartado, y a los problemas que implica. Nos abocaremos en primer lugar a otro tipo de problemas –que, sin embargo, se hallarán estrechamente articulados a los primeros- relativos al estadio primero del desarrollo pulsional, a saber, el momento de la aparición de la ‘primera pulsión’, la pulsión de muerte.

#### *I. 4. iii. Pulsión de muerte, pulsión de vida*

Según está dispuesta la descripción del desarrollo vital presentada en el apartado anterior, pareciese ser que existe un primer párrafo dedicado a la pulsión de muerte –la ‘primera pulsión’-, en donde el fin último de la vida es la muerte, y luego un segundo párrafo que introduce a las pulsiones sexuales, cuya tendencia es evitar la muerte, a través de un ‘ritmo titubeante’ dado vía cópula y fecundación. Sin embargo, vemos que esto no puede ser así. Si existe un dualismo pulsional, la pulsión de vida ha de hallarse ya presente en el primer párrafo, en donde se describe el nacimiento de la vida y su posterior complejización –de hecho, la pulsión de vida ha de formar parte de las pulsiones derivadas, la de autoconservación y la de poder, colaboradores en la tarea de hacer morir al viviente de modo inmanente-. Del mismo modo ha de hacerlo la pulsión de muerte respecto al segundo párrafo, en tanto el ‘ritmo titubeante’ que produce la fecundación lo es, justamente, respecto de la muerte. De este modo, el sentido descriptivo de ambos párrafos resulta otro: el primer párrafo describe el nacimiento de la vida, y luego su desarrollo, pero en términos individuales; es el desarrollo del organismo el que se despliega. En el segundo párrafo se da cuenta de la lucha entre Eros y Tánatos en términos de especie, caracterizándose a las pulsiones de vida como

---

de 1989, París, PUF, p. 536).

protectoras de las células germinativas; las pulsiones de vida hacen su ingreso en este párrafo, en tanto su verdadera importancia radicaría en su capacidad de reproducción del ciclo vital.

Ahora bien, justamente a partir de esta distribución descriptiva, las pulsiones de vida parecen hallarse prácticamente obliteradas en el desarrollo del viviente individual. Las únicas menciones a pulsiones son, justamente, la pulsión de muerte (*Todestrieb*), como las de carácter derivado –pulsiones de autoconservación (*Selbsterhaltungstrieb*) y de poder (*Bemächtigungstrieb*)-. ¿De qué modo podrá entonces rastrearse el necesario aparecer de la pulsión de vida (*Lebenstrieb*) en la descripción de la génesis vital?

Se ha de comenzar por el principio, es decir, por el momento del aparecer de la vida según el desarrollo descriptivo freudiano de *Más allá del principio del placer*.

Como Freud describe, el trayecto de lo inorgánico a lo orgánico fue despertado por ‘fuerzas inimaginables’; la pulsión primera aparece al ‘intentar nivelarse la tensión’, alcanzándose la muerte fácilmente por descarga; dicho ciclo continúa su repetición hasta que ‘decisivos influjos externos se alteraron de tal modo que forzaron a la sustancia aún sobreviviente a desviarse más y más respecto de su camino vital originario, y a dar unos rodeos más y más complicados, antes de alcanzar la meta de la muerte.’ Ahora bien, ¿cuál es esta manera en la que se transforman estos influjos? Se trataba de influencias que a) creaban constantemente la vida, y b) permitían que el impulso a la descarga se produjese sin ser perturbado. Así, si se modifica el elemento a), la vida no podría continuar –deja de ser creada, pero logra morir, con lo cual desaparece-. La modificación del elemento b) implicaría una inhibición de descarga, con lo cual la vida ha de buscar otro camino para lograrla, y de allí las modificaciones que hacen a la complejización del curso vital; o –asimismo- implicaría una fuerza destructiva de lo vital, con lo cual la vida ha de modificarse defensivamente, para evitar la muerte externa.

Si, a partir de este panorama descriptivo, se ha de ubicar el aparecer de las pulsiones de vida, resulta evidente que ha de hacerse a partir del momento en que las influencias externas se modifican; en tanto la ‘primera pulsión’, la pulsión de muerte, aparece al momento de tender a la descarga, no existe ninguna razón que impela a la aparición de alguna otra tendencia vital en tanto las influencias externas –fuente de todo cambio vital- permanezcan invariables. Por ende, la pulsión de vida es eminentemente

conservativa, en el sentido de que se la variación aparece con la modificación de las ‘influencias externas’<sup>105</sup>.

Detengámonos en el estadio anterior a la modificación de ‘influencias exteriores’. Dicho estadio vital, enmarcado a partir de unas ciertas condiciones externas, implica una única tendencia: la de volver a lo inanimado.

El planteo de un primer estadio similar se halla presente -como ya mencionamos en el primer apartado de este capítulo- en *Proyecto de psicología*, en la forma de la tendencia a la descarga energética total del aparato psíquico -inercia neuronal (*neuronalen Trägheit*)<sup>106</sup>-, a través del modelo -tomado de la biología- del arco reflejo. Al momento de ser planteada, Freud aduce que dicha función primaria ha de modificarse<sup>107</sup> en una ‘función secundaria impuesta por las exigencias de la vida.’<sup>108</sup>

En ambos casos asistimos a un estadio que tiende unilateralmente a la descarga, y que se ha de modificar por las ‘exigencias de la vida’. Así, este estadio no parece ser vital en sí mismo, es decir, la vida parece serle algo externo -en el doble sentido: en tanto son sus exigencias las que se le imponen, y en tanto el dinamismo pulsional dual solamente aparecería al momento de que dichas exigencias vitales hicieran irrupción-. En el caso de *Proyecto de psicología*, este hiato -el lapso en el cual el aparato psíquico pudiese tender unilateralmente a su descarga- resulta en sí imposible: implicaría que la vida -en tanto exigente- llega un momento después del aparecer del viviente<sup>109</sup>. En la formulación de *Más allá del principio del placer*, ese hiato desaparece: el exterior es incorporado desde un primer momento, pero como un exterior ‘sin exigencias’. La hipóstasis de dicho primer estadio imposible -imposible en tanto implica una vida unipulsional, sumergida en un entorno ‘sin exigencias’- permite establecer un modelo

---

<sup>105</sup> Como lo habíamos marcado en la nota 44 en relación al primer modelo pulsional, y queda explícitamente notado en el modo en que es aquí caracterizado el desarrollo vital -a partir de las relaciones que el ser vivo toma con las perturbaciones exteriores- la noción de inhibición (*Hemmung*) resulta sustancial para la dinámica de las relaciones pulsionales, y apuntala una tendencia de carácter conservador propio de lo vital.

<sup>106</sup> Cfr. nota 1, como asimismo nota 5.

<sup>107</sup> Laplanche se refiere a dicha inercia neuronal como ‘un modelo de muerte y no de vida.’ (Cfr. Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970, p. 82).

<sup>108</sup> *Entwurf einer Psychologie, Proyecto de una psicología*, OC, I, p. 382. Del mismo modo puede pensarse este modelo en un breve texto de 1911, *Formulaciones sobre dos principios del suceder psíquico (Formulierungen über die zwei prinzipien des Psychischen Geschehens)*, en donde la relación del viviente para con el exterior pareciese producirse solamente en tanto ese viviente no es capaz de satisfacerse alucinatoriamente -es decir, internamente.

<sup>109</sup> Si este modelo resulta análogo respecto al del infante -en tanto protegido de ‘las exigencias de la vida’ por la figura materna-, reaparece la misma imposibilidad -imposibilidad del momento de nula perturbación-: esa protección, aunque de distinta índole, funge asimismo como perturbadora. Al respecto, cfr. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie; Tres ensayos para una teoría sexual*.

primario del trayecto vital, que marcará su preeminencia para el momento en que ‘las exigencias de la vida’ arriben en términos perturbadores.

Sin embargo, en el propio *Más allá del principio del placer* –apartado cuarto-, hallamos una descripción diferente del desarrollo de la incipiente vida:

‘Esta partícula de sustancia viva flota en medio de un mundo exterior cargado (*laden*) con las energías más potentes, y sería aniquilada por la acción de los estímulos que parten de él si no estuviese provisto de una *protección antiestímulo* (*Reizschutz*). (...) Ahora bien, el estrato externo, al morir, preservó a todos los otros, más profundos, de sufrir igual destino, al menos hasta que sobrevengan estímulos tan fuertes que perforan la protección antiestímulo. Para el organismo vivo, la tarea de protegerse contra los estímulos es casi más importante que la de recibirlos (...).’<sup>110</sup>

¿Qué ha cambiado profundamente en esta descripción? No el carácter propio del viviente, en tanto busca una conservación respecto a la acción de fuerzas externas. Sí ha cambiado la actividad que ha de llevar a cabo: desde un primer momento, una defensa frente a la destrucción. Así, lo que realmente se modifica es el tiempo de aparición de los ‘influjos externos’ presentes. En efecto, en la anterior descripción –el aparecer pulsional-, hallamos dos estadios de aparición de fuerzas. En el primer estadio, las fuerzas reguladoras operan en dos tiempos: generación –creación de vida- y omisión –establecimiento de un campo de existencia para el organismo que no implique ningún tipo de perturbación<sup>111</sup>-. Solamente cuando el organismo ha sido capaz de generar el camino primero de satisfacción –el retorno a lo inorgánico- es que se posibilita la entrada en el segundo estadio: aquí, el segundo tiempo se invierte, a través de la aparición de fuerzas externas perturbadoras<sup>112</sup>; la variabilidad aparece, pero ya sobre la superficie conformada por el retorno primario a lo inorgánico. Ese modelo primero es el

---

<sup>110</sup> *JL*, GW, XIII, pp. 23; *MPP*, OC, XVIII, p. 27

<sup>111</sup> En esta descripción del campo de generación vital, podemos hallar el modelo de la primera etapa en el crecimiento del infante. En efecto, en los primeros tiempos luego del nacimiento, el niño se comporta en términos monádicos para con el exterior –presente principalmente en la figura de la madre-; así, las satisfacciones pulsionales implicarían una suerte de continuidad ininterrumpida, imperturbada. (*Cfr. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie; Tres ensayos para una teoría sexual*).

<sup>112</sup> Podría aducirse que en el primer estadio existen también fuerzas perturbadoras externas, pero que lo son respecto a lo inanimado –aquellas que hemos llamado ‘de generación’-. Sin embargo, en tanto dichas fuerzas no son animadas –no pueden serlo, en tanto lo que se crea es justamente lo animado- no pueden ser calificadas, en rigor, como ‘externas’.

modelo de vida –es decir, de muerte- que mantiene su esencia respecto a cualquier variación posible provista por causa del mundo externo.

Hallamos así que la posibilidad de establecer un carácter totalmente conservador respecto a la dinámica pulsional se halla sostenida en un recorte –a partir de la estructuración en dos tiempos- de las ‘influencias reguladoras’ presentes en el medio vital. En efecto, la variabilidad vital orgánica se halla explicada –como Freud remarca- exclusivamente a partir de las influencias externas. Pero en orden de que el organismo logre sobrevivir a dichas influencias –si, en este momento, agregamos al primer estadio del primer modelo, las influencias externas propias del segundo estadio de dicho modelo descriptivo, de las cuales asimismo forman parte la totalidad del segundo modelo descriptivo- la posibilidad de dependencia total en términos de variabilidad respecto a la externalidad, queda anulada. En efecto, si retomamos la descripción freudiana del retorno a lo inorgánico, el viviente recién creado alcanza internamente la muerte de modo fácil, una y otra vez. Pero si ese viviente es colocado en un medio que implique fuerzas destructivas, entonces resulta imposible que logre alcanzar la muerte inmanentemente, a menos que se halle mejor capacitado que los organismos superiores para su defensa de las perturbaciones externas; pero si es así, entonces el valor explicativo exhaustivo de las influencias externas en términos de variabilidad vital desaparece: ¿a qué las modificaciones, si los organismos simples logran el fin vital más fácilmente que los superiores, atados a complejas trayectorias? Sin el recorte selectivo de perturbaciones externas producido en el primer estadio orgánico, la variabilidad vital habrá de explicarse –al menos parcialmente- por algo más que el puro recurso a la externalidad.

Pero retornemos al texto. Según el modelo de desarrollo pulsional, el recorte selectivo de las perturbaciones externas condujo a la necesidad del viviente de modificar su trayecto en orden de alcanzar su fin, la muerte por medios internos. ¿Por qué resulta necesario que la muerte sea interna? ‘Así se engendra la paradoja de que el organismo vivo lucha con la máxima energía contra influencias (peligros) que podrían ayudarlo a alcanzar su meta vital por el camino más corto (por cortocircuito, digámoslo así); pero esta conducta es justamente lo característico de un bregar pulsional, a diferencia de un bregar inteligente.’<sup>113</sup> La muerte interna no se caracteriza, desde esta descripción, por presentar una especificidad determinativa, es decir, no es elegida como una muerte

---

<sup>113</sup> *JL*, GW, XIII, p. 35; *MPP*, OC, XVIII, pp. 38-9.

diversa de por sí a otras muertes, sino que es por ceguera pulsional que se la particulariza como única muerte posible. No se trata de que, de un conjunto que contenga la totalidad de las posibilidades de muerte dicha muerte sea elegida, sino que la pulsión no posee el discernimiento suficiente como para evitar hacer coincidir el conjunto total de las muertes posibles con la muerte interna. Esa es la única muerte posible, porque la pulsión no ve posible morir de otra manera.

Sin embargo, hallamos que la pulsión sí resulta capaz de discernimiento en otros casos: de hecho, la capacidad plástica para hallar caminos diversos para su satisfacción, a partir de los impedimentos producto de las perturbaciones externas, implica justamente *ser capaz* de hallar dichos trayectos; lo que la perturbación externa es capaz de hacer es inhibir la descarga, o destruir al organismo –matarlo-, pero no es quien modela el trayecto que permite circunvalar dichos impedimentos. Dicho de otro modo, es la pulsión misma la que ha de presentar una capacidad plástica de reacción generadora ante dichos impedimentos<sup>114</sup>. Las capacidades pulsionales eróticas –pues la capacidad plástica no es tanática, fuerza que tiende a la desunión– aparecen entonces distribuidas de modo particular: es suficientemente capaz de generar defensas frente a las fuerzas destructivas, como también de producir desviaciones de trayecto frente a la inhibición de descarga, pero no es capaz de permitir la incorporación de fuerzas destructivas que ayuden a alcanzar la inorganicidad. Freud atribuye esto a la ‘falta de inteligencia’ de Eros. Esta falta de inteligencia radicaría, entonces, en la incapacidad pulsional de identificar a determinadas perturbaciones externas como potenciales medios para el alcance del fin vital. Sin embargo, la capacidad erótica sí implica el poder identificar trayectos alternativos –es decir, medios- para la satisfacción, así como medios de defensa tendientes al mismo fin<sup>115</sup>. Aquí parece, entonces, resurgir un procedimiento selectivo de recorte, esta vez articulado a las capacidades pulsionales eróticas: Eros es capaz de identificar medios en términos de caminos alternativos y modalidades defensivas, pero no respecto a cantidades energéticas externas. ¿Dónde se halla, entonces, la diferencia de la capacidad erótica en los dos primeros casos, en relación al último, si no es posible atribuirla a una deficiencia identificativa *per se*?

---

<sup>114</sup> A menos que se quiera considerar como informador al mismo exterior, con lo cual asistiríamos a una curiosa inversión: ese exterior se hallaría dotado de capacidades cuasidivinas, es decir, resultaría el reverso, en términos de inteligencia, de la pulsión.

<sup>115</sup> Esta capacidad de ‘identificar’ medios para alcanzar la satisfacción resulta la capacidad vital para procesar las perturbaciones externas, de modo de no morir –o más bien, de poder continuar en el camino de la muerte interna-, lo cual es, como Freud estipula, aquello a lo que ‘obligadamente’ es llevado el organismo.

Retomemos para ello un párrafo, de *El problema económico del masoquismo* (*Das ökonomische problem des Masochismus*) (1924) en donde se desarrolla una decisiva fase de la relación Eros-Tánatos respecto al devenir vital:

En el ser vivo (pluricelular) la libido se enfrenta con la pulsión de destrucción o de muerte; esta, que impera dentro de él, querría desagregarlo y llevar a cada uno de los organismos elementales a la condición de la estabilidad inorgánica (aunque tal estabilidad sólo puede ser relativa). La tarea de la libido es volver inocua esa pulsión destructora; la desempeña desviándola en buena parte –y muy pronto con la ayuda de un sistema de órgano particular, la musculatura- hacia fuera, dirigiéndola hacia los objetos del mundo exterior.<sup>116</sup>

Hallamos aquí que Eros es capaz de manejar cantidades energéticas, domeñándolas, y utilizándolas –vía orientación proyectiva- como medio de defensivo; en efecto, la utilización de esas energías destructoras vía sistema muscular resulta fundamental para la supervivencia del ser vivo en relación a los peligros externos. Así, Eros resulta lo suficientemente astuto como para desactivar un peligro externo, de modo tal de colaborar a su vez en la desactivación de uno interno.

Esta capacidad identificativa y de utilización en términos de medios parece coincidir puntualmente con lo que a Eros le es negado –por ‘falta de inteligencia’- a la hora de utilizar las energías destructivas externas como medio de alcanzar el fin de la muerte. En efecto, en ambos casos se trata de utilizar cantidades energéticas como medio para un fin<sup>117</sup>. La pregunta, entonces, retorna: ¿dónde radica la diferencia en los casos de capacidad positiva erótica –tanto en la primera instancia analizada como en esta última- respecto al caso en el que dicha capacidad es negativa –el facilitar la muerte ‘por cortocircuito’?

La respuesta parece ser evidente: la externalidad. La pulsión lee todo lo proveniente del exterior como peligro. Su capacidad ‘inteligente’, entonces, parece poder reservarse para los devenires interiores. En efecto, Eros es capaz de hallar trayectorias alternas frente a las perturbaciones externas en tanto esas trayectorias implican una

---

<sup>116</sup>*Das ökonomische Problem des Masochismus*, GW, XIII, p. 377; *El problema económico del masoquismo*, OC, XIX, p. 169.

<sup>117</sup> Podría aducirse, la energía interna es domeñable –redirigible- justamente en tanto interna. Pero no se necesita domeñar a las perturbaciones externas para poder alcanzar la muerte, sino simplemente manejar el propio organismo de modo de permitir el encuentro pleno con esas perturbaciones, en vez de defenderse de ellas –tendencia a la que Freud otorga capacidad primera a Eros-; por ello es que Freud plantea el problema en términos de capacidad inteligente.

complejización orgánica, es decir, un trayecto interno; en el mismo sentido, las capacidades defensivas implican una complejización hacia el interior del viviente. Eros es capaz de domeñar parcialmente, redirigiendo, a la pulsión tanática, en tanto se trata de cantidad de energía interna. En todos los casos el exterior es leído como peligro: algo de lo que apartarse –trayectorialmente-, de lo que defenderse –minimizando su capacidad perturbadora-, a lo que atacar –vía pulsión tanática redirigida-. La capacidad plástica, astuta, inteligente de Eros se reserva para el interior, con lo cual resulta ciega respecto a las potencialidades de alianza que ese exterior presenta en términos del alcance de la satisfacción última: la muerte.

Pero rápidamente vemos que esto no puede ser así. Que el ser vivo vea a lo externo como algo eminentemente a evitar conduce, sí, irrevocablemente a la muerte –quizá, incluso, a partir de una adecuada morfología defensiva, a la muerte interna- pero lo hace desde un modelo que impide la combinación de ambas características –vale decir, un viviente que se autosatisface, pero asimismo es capaz de defenderse –en algún grado- de las perturbaciones externas-. Este modelo hace lógicamente imposible el propio desarrollo de las capacidades defensivas y de la complejización orgánica, en tanto estas han de producirse y sostenerse en el tiempo –tiempo que la propia pulsión requiere para recorrer el trayecto hasta su fin último-. El problema es fundamentalmente energético: si la totalidad del exterior es leída en términos de peligro, no hay posibilidad de incorporación energética pasible de sostener la estructura orgánica contra –justamente- esos peligros. Nos estamos refiriendo, por supuesto, a uno de los términos desde los cuales Freud –parafraseando a Schiller- resume su primer dualismo pulsional: hambre – y completando, amor-. En efecto, ciertas necesidades articuladas a la autoconservación –en primer término, la nutrición- determinan que la relación para con el exterior se produzca a partir de una lectura no caracterizada exclusivamente desde el peligro y la necesidad de evitación.

Así, si el viviente quiere serlo en términos de capacidad de desarrollo y defensa –lo cual implica complejidad vital, y el tiempo y la energía necesarios para alcanzarla- nuestra primera respuesta ha de ser incorrecta; el exterior ha de poder ser leído tanto en términos de peligro –y desde allí, la defensa y la complejización- como en términos de medio para lograr satisfacción pulsional –es decir, en términos de *Objekt*- de carácter autoconservativo<sup>118</sup>. La nutrición provee de energía al organismo, pero

---

<sup>118</sup> Se hace la aclaración de que la satisfacción se da en términos autoconservativos para diferenciarla de la satisfacción puesta al servicio del placer sexual obtenido mediante la tendencia sádica, que presenta un central componente tanático –es decir, destructivo- (Cfr. *Das ökonomische Problem des Masochismus*; *El*

fundamentalmente es leída como satisfacción pulsional, la cual –como anteriormente marcamos- ‘(...) es siempre la satisfacción, que sólo puede ser alcanzada cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión.’<sup>119</sup> La nutrición, que implica una lectura de la externalidad en otros términos que los de peligro, provee entonces una supresión de la estimulación, es decir, una baja de la tensión orgánica producida por el hambre. Parece ser que aquí se ha encontrado la clave: quizá la nutrición –entre otras funciones autoconservativas- implica una no lectura del exterior en términos de peligro *porque* allí se produce una supresión de estímulos. Revisemos los diversos casos: la desviación de la trayectoria vital –la complejización- permite la continuidad hacia el fin vital, la muerte, es decir, hacia una baja de tensión<sup>120</sup>; la actividad defensiva del viviente implica la generación de una protección antiestímulo (*Reizschutz*), la cual ‘(...) detiene los estímulos, esto es, hace que las energías del mundo exterior no puedan propagarse sino con sólo una mínima parte de su intensidad (...).’<sup>121</sup> Así, dicho dispositivo tiene como principal función una tendencia a la supresión de estímulos externos –vale decir, a mantener la incorporación de energía lo más baja posible-; la orientación de la pulsión tanática hacia el exterior por parte de Eros implica asimismo una disminución de lo energético interno, y su utilización en términos de capacidad agresiva para con el exterior, tiende asimismo a una reducción de incorporación de perturbaciones energéticas. Finalmente, evaluemos el caso de ‘capacidad negada’ erótica: en efecto, el no permitir el ingreso de perturbaciones externas resulta asimismo compatible con esta tendencia a la evitación de aumento del nivel energético vital.

En un primer momento, negamos la inoperatividad ‘inteligente’ erótica, determinada desde una capacidad de utilizar diversas instancias como medios para lograr un fin<sup>122</sup>; en efecto, dicha operatividad resultaba necesaria en orden de llevar adelante las modificaciones orgánicas –en términos trayectoriales-defensivos-. En un segundo momento, pareció ser posible ubicar la ‘incapacidad’ erótica a partir de una determinada relación con la externalidad: la capacidad ‘inteligente’ erótica podría solamente

*problema económico del masoquismo).*

<sup>119</sup> *TuT*, GW, X, p. 215; *PDP*, OC, XIV, p. 117.

<sup>120</sup> Asimismo, uno de los caracteres que correspondían a la modificación de las ‘influencias externas’ en la evolución del ser vivo implicaba una inhibición de descarga; la modificación del trayecto vital se hallaba parcialmente –como habíamos señalado anteriormente- al servicio de la facilitación de la misma.

<sup>121</sup> *JL*, GW, XIII, p. 25; *MPP*, OC, XVIII, p. 27.

<sup>122</sup> Por supuesto, no es esta una definición de ‘inteligencia’ que provee Freud; la misma es conformada a partir de aquello que la pulsión erótica no es capaz de hacer, respecto a lo que las mociones ‘inteligentes’ podrían, en términos de la capacidad de identificar a las perturbaciones externas como aliadas para el fin vital. Así, en términos de lo buscado, para calificar a Eros como ‘inteligente’ no es necesario alcanzar una concepción integral del concepto de ‘inteligencia’, sino, simplemente, mostrarla como capaz de realizar aquello que Freud le niega de modo específico.

proyectarse internamente, pues el exterior le resultaba ciego, excepto en términos de peligro; así, la ‘inteligencia’ erótica existía, pero de manera limitada. Sin embargo, dicho modelo resultaba inviable en términos vitales, ya que impedía la combinatoria de sus funciones –autosatisfacción y defensa-. Para hacer al viviente viable, se hacía necesario romper con la concepción de externalidad con carácter exclusivamente peligroso; correlativamente, la ceguera erótica respecto al exterior no se sostenía, como la necesidad nutricia evidenciaba. Hallamos entonces un principio explicativo diverso: el accionar erótico no se hallaba determinado por una incapacidad inteligente, sino por una tendencia a la evitación de aumento energético interno, a partir de un cierto nivel – es decir, por el principio del placer (*Lustprinzip*)-. Este recorrido marca una nueva acción de recorte freudiana: en este caso, respecto de la capacidad relativa a la pulsión erótica, en términos de su ‘inteligencia’.

Si este principio –*Lustprinzip*- es el que permite explicar la totalidad de las diversas acciones pulsionales que han recorrido nuestro análisis, ¿cómo es que, específicamente, se inserta en la economía vital? Para esto se hará una nueva remisión a *El problema económico del masoquismo*:

Comoquiera que fuese, deberíamos percatarnos de que el principio de Nirvana, súbdito de la pulsión de muerte, ha experimentado en el ser vivo una modificación por la cual devino principio de placer; y en lo sucesivo tendríamos que evitar considerar a esos dos principios como uno solo. Ahora bien, si nos empeñamos en avanzar en el sentido de esta reflexión, no resultará difícil colegir el poder del que partió tal modificación. Sólo pudo ser la pulsión de vida, la libido, la que de tal modo se conquistó un lugar junto a la pulsión de muerte en la regulación de los procesos vitales.<sup>123</sup>

Esta descripción del devenir del principio del placer coincide, en términos de tiempos lógicos, con la descripción del desarrollo del ser vivo en términos de sus pulsiones recogida en *Más allá del principio del placer*: existe un primer tiempo en el cual la tendencia vital es aquella marcada por el principio del nirvana –la total descarga energética- que luego sufre, por causa de perturbaciones externas, complejizaciones vitales, las cuales se hallan entonces reguladas por el principio del placer. Esta descripción dispone a Eros, respecto de Tánatos, como secundaria y derivada: sólo en

---

<sup>123</sup> *Das ökonomische Problem des Masochismus*, GW, XIII, p. 375; *El problema económico del masoquismo*, OC, XIX, p. 166.

tanto el ser vivo ha de hacer frente a un exterior es que la regulación vital ha de producirse a partir de ambos principios. Sin embargo, la descripción derivativa freudiana continúa:

Así obtenemos una pequeña, pero interesante, serie de copertenencias: el principio de *Nirvana* expresa la tendencia de la pulsión de muerte; el principio de *placer* subroga la exigencia de la libido, y su modificación, el principio de *realidad*, el influjo del mundo exterior.<sup>124</sup>

Estructuralmente, la serie derivativa ahora diverge respecto al modelo de *Más allá del principio del placer*: si el primer momento es aquel de inexistencia de perturbaciones externas –que obedece a la regulación del principio del nirvana- y el segundo momento implica la aparición de dichas perturbaciones externas, es decir, a la ‘influencia del mundo exterior’ –que implica la aparición regulativa del principio de realidad-, ¿a qué momento lógico de la descripción de la aparición de pulsiones totalmente conservativas se articula la modificación que implica el principio del placer?<sup>125</sup>

Si hemos de seguir la modalidad estructural freudiana, la actividad eminentemente erótica –regulada por el principio del placer- ya debía hallarse en aquel primer estadio de la no perturbación externa. Esto implica que aquel ‘primer estadio imposible’ –como ya anteriormente lo denominamos- no debe su imposibilidad solamente a partir del recorte selectivo de influencias externas propuesto por Freud, sino también a la propia estructura regulativa del aparato psíquico. Esto reconfirma, estructuralmente, otra conclusión a la que habíamos arribado: en tanto Eros se halla regulada por el principio del placer, su fin pulsional no puede resultar ser la muerte –fin regulado por el principio del nirvana-.

De este modo, se produce un corrimiento respecto al fundamento a partir del cual el viviente tiende a la muerte interna: no es en función de una incapacidad ‘inteligente’ –en

---

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> Esta pregunta evidencia una omisión explicativa –que ahora podemos calificar como problema lógico-propia de la descripción provista por Freud en relación al desarrollo de la vida en *Más allá del principio del placer*: al momento de la aparición de la vida, se produce la tendencia a la descarga, ‘(...) apareciendo así la primera pulsión, la de la tendencia a lo inanimado.’ Freud nunca estipula el momento de la aparición de la ‘segunda’ –que en tanto tal, no resultaría necesaria en términos de aparecer vital- pulsión, la de vida. Si esta apareciese junto con la pulsión de muerte, entonces la tendencia a lo inorgánico no podría ser única –o sea, propia de la totalidad del organismo-en un primer momento; si esta apareciese a partir de influencias externas, entonces su principio regulativo no podría ser el del placer –pues, justamente, lidiar con el exterior implica en muchas oportunidades el aplazamiento del placer.

los términos en que hemos tomado este carácter- de Eros que no se permite el ingreso de perturbaciones externas, sino a partir de un específico principio regulativo vital.

Esencialmente, esto marca tres cosas: en primer lugar, Eros presenta una astucia propia, que la hace posibilitante de la variabilidad vital desplegada para mantener al vivo con vida, *contra* la pulsión de muerte<sup>126</sup>. En segundo lugar, establece a Eros en una misma temporalidad lógica para con Tánatos, con lo cual la relación no resulta ya de derivación, sino eminentemente conflictiva<sup>127</sup>, y producida con independencia de la externalidad<sup>128</sup> –lo cual implica que toda variabilidad vital no se produce exclusivamente a partir de factores externos, por lo cual el esquema pulsional no podrá ser, en la totalidad de su carácter, conservador<sup>129</sup>. En tercer lugar, reinstala desde un lugar diverso el carácter que inviste el fin vital, es decir, la muerte inmanente: si la determinación de la muerte interna no puede sustentarse a partir de la ceguera erótica –es decir, de la visualización de lo inmanente como única posibilidad de muerte-, ni el fin vital erótico puede ser el de la muerte, entonces la búsqueda de la muerte interna habrá de hallar fundamentos diversos. La muerte inmanente no podrá ser ya la única muerte a partir de su coincidencia –por ceguera pulsional- con el universo de posibilidades

---

<sup>126</sup> Freud parece considerar solamente posible la capacidad variativa de Eros en términos de una ‘pulsión de superrevolución’ (*Trieb zur Höherentwicklung*); el mismo, sin embargo, estipula que ‘es quizá tan sólo un juicio personal el declarar que un grado evolutivo es superior a otro (...)’ (*JL*, GW, XIII, p. 38; *MPP*, OC, XVIII, p. 43); asimismo, el hecho mismo de la copulación implica para Freud una suerte de rejuvenecimiento dado por diferencias para el organismo individual, producto de una elevación de cantidades energéticas que ‘(...) tienen luego que ser *agotadas viviéndolas*.’ (*JL*, GW, XIII, p. 48; *MPP*, OC, XVIII, p. 54). Si bien esa diferencia energética vendría dada a partir del contacto con otro –es decir, no producida internamente-, es sin embargo *buscada* eróticamente; asimismo, el desplazamiento de la categoría de evolución a la de diferencia establece las posibilidades variativas eróticas en términos mucho menos restrictivos.

<sup>127</sup> Este rehabilitar a Eros en tanto elemento opositivo respecto a Tánatos se halla en la línea sostenida por Le Guen, quien sostiene que se hace preciso ‘darse los medios para redescubrir el lugar y la procedencia de esta oposición entre pulsiones (...)’ [*La traducción es nuestra*] (Le Guen, C., ‘Du bon usage de la pulsion de mort’, en *Revue Française de Psychanalyse*, ‘La pulsion de mort’, Tomo III, Marzo-Abril de 1989, París, PUF, p. 537).

<sup>128</sup> Ya que, si Eros se halla en la primera escena –estadio de ‘no perturbación externa’- junto con Tánatos, y el principio del placer no puede producirse por derivación en la escena siguiente –pues ese momento le pertenece al principio de realidad-, entonces ese principio de placer tiene que hallarse ya actuante con independencia de las afecciones externas –reмарquemos: independencia no implica anterioridad-. Ahora bien, si tenemos en cuenta que Freud –como analizamos- produce ya un recorte en relación a esa primera escena –vale decir, hace desaparecer las ‘perturbaciones externas’-, entonces hemos de concluir que la simultaneidad lógica se produce tanto para Eros y Tánatos, como para el exterior.

<sup>129</sup> De hecho, los elementos clínicos desde los que Freud parte para establecer un carácter conservativo pulsional refieren en su totalidad a la pulsión de muerte –de modo central, a través de la *Wiederholungszwang*. Ya tan tempranamente como en 1896, en un texto que le envía a Fleiss –el manuscrito K-, Freud estipula que halla, en el carácter sexual –como dirá luego, en las pulsiones eróticas-, ‘una fuente independiente de desprendimiento de displacer’ (Carta a Fleiss del 1 de enero de 1896. *Manuscrito K. La neurosis de defensa (Un cuento de Navidad)*, OC, I, p. 266), es decir, una fuente energética interna, independiente –del exterior- que contradice el principio del placer –es decir, que se halla ‘más allá’.

mortales; ante un campo de posibilidades reabierto, el camino inmanente habrá de obedecer a algún tipo de *elección*.

Ahora bien, ¿cómo debe entenderse esto último –es decir, cómo debe entenderse que, si el fin erótico no es la muerte, ‘el organismo no quiere morir sino a su manera.’-?

Aquí se reinserta la amplia investigación sobre la inmortalidad de los protozoarios que Freud desarrolla. De ella, concluye la inconclusión, es decir, concluye que no es posible determinar si existe algo así como una inmortalidad para los organismos unicelulares, con lo cual reafirma su cercanía con la teoría de Weismann: células germinativas que permiten la continuidad de la vida, y un soma que irremediamente muere. Este tramo investigativo es utilizado en términos de reafirmar a la muerte como un eje principal en toda disquisición sobre la vida; dicho de otro modo, todo organismo tiene como fin irrevocable la muerte. Ahora bien, de este fin irrevocable, no ha de concluirse la unánime tendencia pulsional al mismo: Eros labora tanto en el sentido de evitar la posibilidad de muerte externa, como en el de prolongar la vida lo más posible internamente –como Freud estipula respecto de Eros, ‘la tarea de la libido es volver inocua esta pulsión destructora (...)’<sup>130</sup> De este modo, plantear que ‘el organismo no quiere morir sino a su manera’ implica para Tánatos el tender a la inorganicidad, y para Eros el mantener al organismo con vida lo mayormente posible. El tender a la muerte interna implica, así, no el fin del viviente en tanto buscado, sino en tanto irrevocable; la tarea erótica es prolongar lo más posible dicho trayecto. Mantener al vivo con vida es, así, buscar despejar las muertes evitables, y retrasar la inevitable. En este sentido, es una elección erótica: no se trata de que la muerte interna arriba por la incapacidad erótica de llevar al viviente a alguna otra muerte –o sea, de identificar esas muertes en tanto tales– sino que la muerte interna arriba porque no puede no ser el punto de arriba. Al elegir –eróticamente– no elegir la muerte, la muerte interna es el fin de todo ser vivo.

Ahora bien, en términos de esta elección –ineludible–, pareciese ser que la batalla de Eros contra Tánatos se halla perdida de antemano: el viviente siempre muere. Sin embargo, Freud perspectiviza dicha lucha en términos más amplios: ‘De este modo se oponen estas células germinativas a la muerte de la sustancia viva y saben conseguir para ella aquello que nos tiene que aparecer como inmortalidad potencial (...)’<sup>131</sup> En la generación de nueva vida, en la continuidad del ciclo vital, la lucha erótico-tanática parece encontrar un nuevo plano de conflictividad no resoluble. Frente a la tremenda

---

<sup>130</sup> *Das ökonomische Problem des Masochismus*, GW, XIII, p. 376; *El problema económico del masoquismo*, OC, XIX, p. 168.

<sup>131</sup> *JL*, GW, XIII, p. 36; *MPP*, OC, XVIII, p. 38.

potencia tanática, Eros parece lograr el camino para, astutamente, dar un rodeo más en la complejización vital, permitiendo escapar a la muerte, continuando así el conflicto que es la vida. Retomando el esquema de Weissman –el plasma germinativo y el soma- Eros *engaña* a Tánatos al otorgarle una eventualmente irrevocable victoria en el campo de batalla del organismo, pero escamoteándole el triunfo en el campo general: el soma muere, pero las células germinativas permiten la continuación de la guerra. Eros engaña a Tánatos, haciéndole tomar la parte por el todo<sup>132</sup>, generando de modo sinecdóquico un nuevo ciclo de lucha, es decir, un nuevo ciclo vital.

#### *I. 4. iv. La vida como conflicto*

Sostiene Laplanche que, en Freud, la ‘pulsión *por excelencia*’ (Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970, p. 16) es la pulsión sexual. Assoun, por el contrario, sostendrá que ‘Freud puede afirmar finalmente que toda pulsión es como tal pulsión de muerte.’ (Assoun, P.-L., *Freud y Nietzsche*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, DF, 1984, p. 129). Laplanche pondrá su acento en la capacidad variativa, transformativa de la pulsión sexual –sostenida en la dinámica del *Anlehnung-*, y por ello presentará el momento de mayor validez conceptual freudiana establecido en torno al primer modelo pulsional. Assoun, por el contrario, sostendrá una concepción eminentemente inercial de las capacidades pulsionales, por lo cual piensa la totalidad del segundo modelo pulsional desde el carácter tanático.

Sin embargo, Freud –como hemos marcado- explícitamente sostiene, en la descripción del desarrollo pulsional presentada en *Más allá del principio del placer*, que dicho desarrollo era el concebible ‘si se quiere seguir afirmando la naturaleza, exclusivamente conservadora, de las pulsiones (...).’<sup>133</sup> Al considerar el caso de las células germinativas, Freud dice de las pulsiones de vida que ‘son conservadoras en el mismo sentido que las

---

<sup>132</sup> Un paralelo de esta concepción del engaño en términos de sinécdoque puede hallarse en la caracterización que Laplanche realiza de la instancia yoica, al especificar que el yo no es un sujeto –ni sujeto en un sentido fuerte, cartesiano, ni sujeto fenomenológico, ni tampoco sujeto de deseo-, sino una formación particular al interior del aparato psíquico, es decir, un objeto. Sin embargo, se trata de un objeto particular, que ‘(...) es susceptible de manifestarse ante nosotros en forma más o menos usurpadora y engañosa, como un sujeto que quiere y desea.’ (Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970, p. 92).

<sup>133</sup> *JL*, GW, XIII, p. 33; *MPP*, OC, XVIII, p. 35.

otras, dado que reproducen anteriores estados de la sustancia animada; pero lo son en mayor grado, pues se muestran más resistentes contra las actuaciones exteriores y, además, en su más amplio sentido, pues conservan la vida misma para más largo tiempo.’<sup>134</sup>

En este sentido, las posiciones de Assoun y Laplanche –de modo complementario- parecen confirmarse: con Laplanche, en términos de capacidad plástica, variativa, hay que buscar las capacidades vitales en la pulsión sexual del primer modelo; es así que, ubicándonos con Assoun en el segundo modelo, sólo puede hallarse un dispositivo pulsional inercial.

Nuestra labor, -plasmada en este último apartado, pero producida a lo largo del capítulo- ha consistido en mostrar cómo –eminentemente- las capacidades eróticas desplegadas en el último modelo pulsional no podían ser subsumidas bajo un carácter exclusivamente conservativo. Esta labor se produjo confrontando las caracterizaciones de la pulsión erótica provistas en *Más allá del principio del placer* con otras propias de la producción freudiana, como asimismo poniendo a la luz los recortes que, por un lado dichas caracterizaciones eróticas sufrían en cuanto a sus capacidades, y por otro, el propio desarrollo vital sostenía, en términos del tipo de ‘influencias externas’ que lo implicaban. Para poder hacer lo que se le exige a la pulsión de vida en términos del desarrollo vital sus capacidades habían de ser otras, y por tanto, la variabilidad vital no podía depender exclusivamente de factores externos.

Retomando la caracterización freudiana, los tres factores según los cuales se puede calificar a la pulsión de vida (*Lebenstrieb*) como conservativa, son el retorno a un estadio anterior –y en este sentido, es conservativa del mismo modo que la pulsión de muerte (*Todestrieb*)-, porque son resistentes a las excitaciones externas –aún más que las tanáticas-, y finalmente, en su sentido más amplio, porque buscan ‘conservar la vida para más largo tiempo.’

El primer factor, que Freud enlaza a la teoría platónica de la desaparición del tercer sexo –y que desarrolla Aristóteles en el *Symposion*-, referida a la búsqueda orgánica de un estadio unitivo primero, es descartada por el mismo Freud en un texto posterior, de 1938<sup>135</sup>, *Compendio del psicoanálisis*:

---

<sup>134</sup> *JL*, GW, XIII, p. 35; *MPP*, OC, XVIII, p. 38.

<sup>135</sup> Fue publicado en *Int. Z. Psychoanal, Imago*, 25 (1), 7-67, 1940, con el título *Abriss der Psychoanalyse*.

Si suponemos que lo vivo advino más tarde que lo inerte y se generó desde esto, la pulsión de muerte responde a la fórmula consignada, a saber, que una pulsión aspira al regreso a un estado anterior. En cambio, no podemos aplicar a Eros (o pulsión de amor) esa fórmula. Ello presupondría que la sustancia viva fue otrora una unidad luego desgarrada y que ahora aspira a su reunificación. (Nota: los poetas han imaginado algo semejante, pero nada de ello nos muestra la historia de la sustancia viva).<sup>136</sup>

Respecto al segundo factor, -la resistencia a las actuaciones exteriores-, a través de nuestro análisis hemos hallado que dicha resistencia sólo es tal a partir de la capacidad plástica propia de Eros. La pulsión de vida no resiste de modo ‘ciego’, lineal, oponiendo cantidad de fuerza a cantidad de fuerza, sino generando variaciones de modo de evitar la destrucción –al modo de las formaciones defensivas, o los trayectos desviantes, o la propia extroyección de la pulsión de muerte, puesta al servicio defensivo- o de propiciar la incorporación –por ejemplo en el caso más primario, la nutrición-. Desde este punto de vista, que las pulsiones de vida sean más resistentes a las actuaciones externas que las tanáticas se sostiene a partir de su capacidad plástica, ‘inteligente<sup>137</sup>’. Así, el carácter conservativo remite aquí a una capacidad de resistencia en términos de lucha, deshaciendo la connotación de ‘evitación de cambio’ que implica la idea de resistencia a las actuaciones anteriores -en cuanto dichas actuaciones resultarían el único origen posible de la variación vital-.

El último factor remite a la tendencia a conservar la vida por más tiempo. Sin embargo, como describe Freud, la meta de Eros ‘(...) es producir unidades cada vez más grandes y así, conservarlas, o sea, una ligazón (*Bindung*) (...)’<sup>138</sup> Si la tendencia es a la unión, es decir, a la generación de unidades cada vez mayores –y por ello ha de conservarlas: si no lo lograse, nunca podría llegar a que fuesen ‘cada vez más grandes’- entonces, procediendo derivativamente, habríamos de decir que Eros no busca la conservación de la vida, sino su *expansión*.

Ahora bien, si Eros tiende a la expansión vital –y por tanto, de por sí tiende a una diferencia no determinada vía perturbaciones externas-, ¿por qué Freud la caracteriza como tendiente a la ‘conservación de la vida’?

---

<sup>136</sup> AP, GW, XVII, p. 341; RP, OC, XXIII, p. 147.

<sup>137</sup> Remitimos con esto al análisis de las capacidades eróticas en el anterior apartado de este capítulo.

<sup>138</sup> AP, GW, XVII, p. 340; RP, OC, XXIII, p. 146.

La expansión en términos de unitividad a la que Freud se refiere respecto a Eros remite al carácter *específico* de su tendencia pulsional, es decir, a Eros *qua* pulsión de vida. Sin embargo, al referirse a la tendencia a la conservación vital, el aporte erótico se refiere a la vida en su totalidad, y por tanto, a Eros en tanto pulsión vital –es decir, en cuanto hace a la vida (en su generalidad), y no en cuanto ‘pulsión de vida’ (en su especificidad)-. La combinatoria de ambos aspectos solamente es comprensible si la pulsión tanática es ingresada a la escena. En efecto, el aporte erótico específico en cuanto pulsión –es decir, la tendencia expansiva- es legible como tendencia a la conservación de la vida –y por tanto, Eros es tomado aquí en su generalidad pulsional- solamente teniendo en cuenta la capacidad específica tanática –es decir, la tendencia a la desunión, la desagregación-. Dicho de otro modo, la tendencia expansiva erótica es concebible como aporte a la conservación de la vida en tanto la segunda –y única otra- tendencia vital se le opone en cuanto a su especificidad. El carácter conservativo, así, no responde a la vida en cuanto pulsión, sino a la vida en cuanto a su totalidad: a la vida del viviente. En el choque conflictivo entre una tendencia expansiva y otra destructiva, se configura la silueta de la vida en términos de conservación. En este sentido específico, Eros no es conservativa, sino que la vida misma lo es.

¿Qué ha quedado entonces de la caracterización erótica en términos de conservación?

Específicamente en cuanto pulsión, Eros no busca reconstruir un estadio anterior, ni sostener –de manera directa- un estadio presente; busca la generación de unidades cada vez mayores, es decir, estadios aún no dados para el viviente, a través de una capacidad plástica, ‘inteligente’. Asimismo, esta plasticidad, en su carácter perverso, y a partir de la dinámica del *Anlehnung*, no predetermina el sentido de su avance, ni lo sobredetermina en términos de una totalidad: si, como Freud señala, ‘el cuerpo íntegro es una zona erógena’<sup>139</sup>, dicha zona no presenta una direccionalidad unificada para su proyección pulsional, sino que la misma se halla recortada según diversas áreas que funcionan por sí mismas –y desde configuraciones particulares, no atadas a funciones autoconservativas específicas- como zonas erógenas. La tendencia vital determinada hacia la conservación queda, así, proyectada a partir de la lucha erótica contra la pulsión de muerte.

Laplanche caracteriza al primer modelo pulsional como valioso, en tanto allí una pulsión de vida halla una capacidad plástica, y el viviente se proyecta hacia el exterior; Aussoun plasma al segundo modelo pulsional como una tendencia inercial general,

---

<sup>139</sup> *AP*, GW, XVII, p. 338; *RP*, OC, XXIII, p. 143.

diagramado sobre los caracteres tanáticos. En ambos, el foco opaco freudiano se sitúa – por inversión- eminentemente en el lugar que Eros, como pulsión de vida, ocupa. Reubicando, a través de nuestro análisis, a Eros, podemos entonces concluir que ni la pulsión sexual es –con Laplanche- la pulsión por excelencia, ni el modelo pulsional freudiano es –con Assoun- esencialmente tanático. Reubicar a Eros implica, entre otras cosas, recuperar el espacio de conflicto pulsional, de modo de poder sostener a *ambas* pulsiones, desde su carácter propio, para poder captar cómo se despliega la concepción de vida.

#### *I. 4. v. Retorno al campo discursivo*

Por ‘pulsión’ podemos entender al comienzo nada más que la agencia representante (*Repräsentanz*) psíquica de una fuente de estímulos intrasomática en continuo fluir (...).<sup>140</sup> La definición freudiana nos remite entonces al campo de lo psíquico: aquello que no es posible aprehender en tanto propio de lo somático, aparecerá, en tanto límite –‘límite entre lo psíquico y lo somático’- en términos de representatividad. Lo somático en tanto tal, entonces, se escapa, desaparece, resulta inasible para un pensamiento que hace de la investigación psicoanalítica una metodología rectora. Como vimos en un apartado anterior –*La pulsión*-, el conocimiento de lo somático resulta de importancia determinante para Freud –como puede deducirse de su negación: ‘Para la investigación psicológica no es absolutamente indispensable más preciso conocimiento de las fuentes de la pulsión (...)’<sup>141</sup> siendo esas fuentes calificadas además como ‘lo decisivo para la pulsión’<sup>142</sup>.

El cuerpo sólo aparece a través de las representaciones que son las pulsiones, en la forma de fuente (*Quelle*) u objeto (*Objekt*) de la pulsión, e incluso en tanto cuerpo psíquico<sup>143</sup>, pero nunca en tanto *cuerpo*: ese límite en el cual se posiciona a la pulsión

<sup>140</sup> *DAS*, GW, V, p. 63; *TES*, OC, VII, p. 153.

<sup>141</sup> *TuT*, GW, X, p. 215; *PDP*, OC, XIV, p. 119.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> Al respecto, en términos de la generación del yo, se encuentra la clásica cita freudiana: el yo es ante todo corporal, no es solamente un ser de superficie, sino asimismo la proyección de una superficie.’ (*Das Ich und das Es*, GW XIII; *El yo y el ello*, OC XIX, p. 27). El cuerpo es así ‘visto como un objeto otro’, productor de sensaciones, entre las cuales el dolor ‘es quizás arquetípico del modo en que uno llega en general a la representación de su cuerpo’. (vol 19, 27) Como comenta Porret, existe una nota ‘adjuntada a

nunca puede ser cruzado – ‘El estudio de las fuentes de la pulsión no corresponde ya a la Psicología.’<sup>144</sup> Este estado de relaciones parece plantear un especial problema al momento de conceptualizar las pulsiones de muerte: en efecto, Freud estipula que ‘nuestro inconsciente no cree en la propia muerte, se conduce como si fuera inmortal.’<sup>145</sup> Si Freud define al Ello como sede de las pulsiones (‘Llamamos *pulsiones* a las fuerzas que suponemos tras las tensiones de necesidad del *ello*.’<sup>146</sup>, y el Ello resulta de carácter inconsciente – ‘Un in-dividuo (*Individuum*) es ahora para nosotros un *ello* psíquico no conocido e inconsciente, sobre el cual como una superficie se asienta el yo (...)’<sup>147</sup>-, entonces la imposibilidad de representación de la muerte colisiona de modo directo con la definición de pulsión<sup>148</sup>. En efecto, la pulsión de muerte se aloja eminentemente en un

---

la traducción inglesa de 1927 (Londres, The Hogart Press), con la autorización de Freud, sin que fuese reproducida en las ediciones alemanas posteriores: ‘El yo es finalmente derivado de sensaciones corporales, principalmente de aquellas que tienen su fuente en la superficie corporal. Puede ser asimismo considerado como una proyección mental de la superficie del cuerpo, y más aun, como habíamos visto antes, representa la superficie del aparato mental.’ [*La traducción es nuestra*] En este sentido, Porret hablará del yo corporal como instancia a partir de la cual se establece el estatuto de sujeto. (Cfr. Porret, J.M., ‘Le corps et le moi’, en *Revue du College International de Psychanalyse et d’ Anthropologie*, Paris, 1999).

<sup>144</sup> *TuT*, GW, X, p. 215; *PDP*, OC, XIV, p. 119. Por supuesto, no se está aquí equiparando psicoanálisis a psicología; sin embargo, en esta cita, Freud –al menos en cuanto a su capacidad de incidencia teórica respecto a lo somático- los hace corresponder.

<sup>145</sup> *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, GW, X, p. 345; *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, OC, XIV, p. 297.

<sup>146</sup> *Abriss der Psychoanalyse*, GW, XVII, p. 340; *Resumen del psicoanálisis*, OC, XXIII, p. 146.

<sup>147</sup> *Das Ich und das Es*, GW, XIII, p. 257; *El yo y el ello*, OC, XIX, p. 25.

<sup>148</sup> Le Guen sostiene que ‘si la muerte es ella misma para el psiquismo lo ‘irrepresentable’ por excelencia (...) la idea de muerte es indispensable para asentar aquella de pulsión de muerte en el sentido freudiano del término.’ [*La traducción es nuestra*] (Le Guen, C., ‘Du bon usage de la pulsion de mort’, en *Revue Française de Psychanalyse*, ‘La pulsion de mort’, Tomo III, Marzo-Abril de 1989, París, PUF, p. 536). En este sentido, ‘la pulsión de muerte no aparece jamás en tanto tal, ya que ella es, en tanto que ella misma, muda, nunca aparece sino intrincada a la pulsión de vida.’ [*La traducción es nuestra*] (Rosemberg, B., ‘Pulsion de mort et intrication pulsionnelle, ou la pulsion de mort dans la construction de l’ objet et l’ appareil psychique, ou la pulsion de mort et la dimension masochiste de l’existence’, en *Revue Française de Psychanalyse*, ‘La pulsion de mort’, Tomo III, Marzo-Abril de 1989, París, PUF, p. 557); en la misma línea M’Uzan sostiene que la pulsión de muerte ha de disociarse de las pulsiones de destrucción, pues la primera ‘no es jamás aprehensible directamente’ [*La traducción es nuestra*] (M’ Uzan, M. de, ‘Freud et la mort, le même et l’ identique, en *De l’ art à la mort*, Paris, Gallimard, 1977, p. 45). Asimismo Green se pregunta: ‘En el límite, la *Todestrieb*, ¿no rinde cuenta esencialmente de lo negativo, de eso que no puede ser representable o figurable?’ [*La traducción es nuestra*] (Green, A., ‘Pulsion de mort, narcissisme négatif, fonction désobjectante’, en *La pulsion de mort*, Ier Simposio de la Federación Europea de Psicoanálisis, Marsella, 1984, PUF, 1986, pp. 49-59, p. 53). Guillaumin hablará también de la pulsión de muerte como una ‘(...) aproximación a lo irrepresentable.’ [*La traducción es nuestra*] (Guillaumin, J., ‘Jugement de non-representabilité et renoncement à la maîtrise de la pensée’, en *Revue Française de Psychanalyse*, ‘Irreprésentable ou irrepresenté?’, Tomo LVI, Febrero-Marzo de 1992, París, PUF, p. 15). En este sentido es interesante el planteo de Razinsky, que sostiene que ‘mi hipótesis es que el concepto de pulsión de muerte constituye casi la antítesis de lo que normalmente percibimos como aterrador o dificultoso respecto a la muerte.’ [*La traducción es nuestra*]; a partir de ello, traza rasgos de representación comunes respecto a la muerte –como algo que proviene del exterior, que irrumpe, que no tiene razón de ser, es arbitrario, impredecible, etc.-, contraponiéndolos con los caracteres de la *Todestrieb*: fin vital, carácter interno, ineludible, continuo, etc. Justamente, podemos decir, en tanto el trayecto de la pulsión tiende a lo irrepresentable, es que se produce dicha oposición. (Cfr. Razinsky, L., ‘A Psychoanalytic Struggle with the Concept of Death: A New Reading of Freud’s ‘Thought’s for the Times

ámbito que impide su existencia en tanto representante psíquico -es decir, en tanto pulsión con un *aparecer* psíquico.

Ahora bien, esta problemática respecto a la pulsión de muerte puede ser leída de dos modos: en relación al término de ‘pulsión’, o en relación al término de ‘muerte’. En el segundo caso, implicaría deshabilitar a la muerte como posible tendencia pulsional –en tanto no es capaz de fungir como representante psíquico-, o mínimamente contribuir a problematizar su status en tanto tal<sup>149</sup>. El primer caso, por otro lado, implicaría problematizar la concepción misma de ‘pulsión’, en torno al punto de conflicto para con la muerte, es decir, en torno al carácter de ‘representación’.

Seguir la primera línea de pensamiento es obturar la totalidad de posibilidades proyectivas que contiene la noción misma de pulsión de muerte –lo cual implicaría, además, deshabilitar una parte fundamental del pensamiento freudiano, desarrollado a partir de la idea de *Todestrieb*-. Seguir la segunda línea permite la posibilidad de repensar la noción de pulsión, en términos de un camino investigativo propuesto por Freud a partir de *Más allá del principio del placer*.

Esta segunda línea de pensamiento confluye con lo planteado en el primer apartado del presente capítulo, a saber, que Freud desarrolla, en torno a sus especulaciones (*Spekulation*) sobre la vida, un campo discursivo *híbrido*. Dicho campo, como establecimos, se proyecta -vía apuntalamiento (*Anlehnung*) en elementos de diversa índole disciplinar, pero eminentemente biológicos- independizándose de la metodología psicoanalítica. Esta metodología implica, para su elaboración teórica, una base clínica para desarrollarse, y como tal, ha de sostenerse siempre en elementos propios del campo psíquico –en tanto material producto de dicha clínica-. Sosteniéndose en esta metodología es que Freud, entonces, ha de determinar que ‘El estudio de las fuentes de la pulsión no corresponde ya a la Psicología.’<sup>150</sup>

---

on War and Death”, en *The Psychoanalytic Review*: Vol. 94, N 3, NY, 2007, pp. 355-387, p. 357 y ss.).

<sup>149</sup> Más allá de las numerosas críticas que contemporáneamente dicha concepción pulsional acarrió a Freud – al respecto, 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’ (...).’ [*La traducción es nuestra*] (Bergeret, J., ‘La notion de pulsion de mort pour le clinicien’, en *Revue Française de Psychanalyse*, ‘La pulsion de mort’, Tomo III, Marzo-Abril de 1989, París, PUF, p. 577). Al respecto, Laplanche sostiene: ‘Profundamente desconcertante, este discurso no se somete sino de manera esporádica y superficial a imperativos lógicos: es un pensamiento libre –en el sentido de las asociaciones libres-, un pensar ‘para ver’ que implica retornos, arrepentimientos, desmentidos.’ (Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970, p. 144); finalmente, se hallan las dudas propias de Freud presentadas al respecto (Cfr. al respecto *Más allá del principio del placer*, *Compendio de psicoanálisis*, *El ‘yo’ y el ‘Ello’*, entre otros).

<sup>150</sup> *TuT*, GW, X, p. 216 *PDP*, OC, XIV, p. 119

¿Pero el planteo de una pulsión de muerte no viene, justamente, a perturbar dicha afirmación metodológica? ¿Qué la pulsión sea pulsión de muerte, y como tal, ajena a las posibilidades representativas inconscientes, no implica entonces un corrimiento respecto al espacio puramente psíquico delineado a través de dicha metodología? ¿No se está abriendo, a través del campo especulativo freudiano, la posibilidad –vía pulsión- de pensar aquello que no puede ser representado, y que a través de la muerte, es en sí el *cuerpo*? Si la determinación metodológica psicoanalítica se proyecta de modo simétrico junto al límite entre lo psíquico y lo somático, en donde se emplaza de modo eminente la representatividad –en tanto modalidad del *aparecer psíquico* del cuerpo-, entonces un corrimiento respecto a dicha metodología implicará necesariamente un corrimiento respecto a ese límite, es decir, respecto a la centralidad de la representación<sup>151</sup>. Desde este punto de vista, el planteo del modelo pulsional erótico-tanático implica un ‘más allá’ del espacio puramente psíquico. Con Eros y Tánatos<sup>152</sup>, a través de un campo discursivo que se permite romper con las pautas metodológicas que guiaron siempre su investigación –pautas que buscaron sostener al psicoanálisis como discurso científico-, Freud busca dar palabra al *cuerpo*, pero ya no como *representado*. La palabra del cuerpo, como lo más íntimo de la vida, como lo que escapa a toda representación, es entonces la palabra de la muerte<sup>153</sup>.

---

<sup>151</sup> Como señala Laplanche en su *Vocabulaire de psychanalyse*, la totalidad de las pulsiones que hacían al primer modelo pulsional –a saber, las sexuales y las autoconservativas- se hallan integradas en el último modelo en las pulsiones de vida (Cfr. *Vocabulaire de la Psychanalyse*, de J-B. Pontalis y J. Laplanche, París, PUF, 1967, p. 378). Así, el campo representacional con el que el psicoanálisis laboraba previo a la aparición de la dualidad Eros-Tánatos –y que significaba la totalidad de los fenómenos que se hallaban en juego en el conflicto vital- se halla sustraído al aparecer de lo tanático; la pulsión de muerte, necesariamente, ha de laborar con lo irrepresentable. Desde este cuestionamiento de la representación en Freud es que Lacan sostendrá la primacía del significante, en tanto herramienta de lectura freudiana, sosteniendo cómo las huellas mnémicas inconscientes no responden a una concepción clásica de representación; en efecto, en *Lo inconsciente*, Freud estipula que las representaciones ‘no son, como creíamos, diversas transcripciones de un mismo contenido en lugares psíquicos diferentes, ni diversos estados funcionales de investidura en el mismo lugar’; mientras que ‘el sistema *Icc* contiene las investiduras de cosa de los objetos’, ‘el sistema *Prcc* nace cuando esa representación-cosa es sobreinvertida por el enlace con las representaciones-palabra que le corresponden.’ (*Das Unbewusste*, GW, 10, p. 298; *Lo inconsciente*, OC, XIV, p. 198). La representación nunca presenta una entidad propia, sino que se compone de deslizamientos entre la categoría de representación-cosa (*Sachvorstellung*), representación-palabra (*Wortvorstellung*) y representación-objeto (*Objektvorstellung*).

<sup>152</sup> Con esta posición, nos apartamos radicalmente de la perspectiva de Kaufmann, que plantea que entre el primer y último modelo pulsional, la noción misma de pulsión se mantiene incólumne, habiendo simplemente un corrimiento desde una fuente pulsional como ‘cuerpo’, a una como ‘ser vivo orgánico’. (Cfr. *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*, ed. Paidós, Barcelona, 1996, dirigida por Pierre Kaufmann, en torno al artículo sobre pulsiones, escrito por Kaufmann).

<sup>153</sup> Al respecto, el diccionario de Laplanche-Pontalis clarifica la doble acepción que puede tomar el representante psíquico (*Psychische Repräsentanz* o *psychischer Repräsentant*). En efecto, es unas veces la pulsión la que aparece como el representante psíquico de las excitaciones provenientes del interior y que afectan la psique, mientras que, otras, ‘la pulsión es asimilada al proceso de excitación somática, y es ella entonces la que es representada en el psiquismo por representantes de la pulsión’ (*Vocabulaire de la Psychanalyse*, de J-B. Pontalis y J. Laplanche, París, PUF, 1967, p. 390). Podemos decir entonces que

Si la pulsión de muerte es el representante psíquico de aquello que no tiene –ni puede tener- representación a nivel inconsciente, y si la representación se halla en el punto de articulación psíquico-somático, fungiendo como límite, entonces el problema de la representación de la muerte implica la problematización misma del límite. Así, plantear una pulsión de muerte es, por un lado, plantear el límite somático-psíquico –límite esencial en términos de metodología psicoanalítica- como problema en sí, y por otro –y por tanto-, pensarlo en términos de su *franqueamiento*. El poner en vilo el límite entre cuerpo y psique dado vía representación implica así un pensamiento de la *integralidad* del ser vivo.

La pulsión, en tanto aparecer somático para lo psíquico, resulta para la pulsión de muerte un aparecer que pone en jaque la representatividad, es decir, una palabra no representacional del cuerpo. Desde aquí, el planteo de la dualidad pulsional Eros-Tánatos no es –como tantas veces se ha leído<sup>154</sup>- ni un arrastre del psicoanálisis al campo de la biología –debido al recurso a los datos biológicos, o al plantear las pulsiones como las tendencias fundamentales del desarrollo vital orgánico-, ni una psicoanálisis de la biología –en tanto las investigaciones psicoanalíticas ya llegarían al fondo de lo viviente como su fundamento- sino que implican el establecimiento de un campo discursivo diverso, -híbrido, según nuestra caracterización- que implica la ruptura metodológica tanto de la biología como del psicoanálisis –en tanto se piensan a sí mismas como ‘discurso científico’- que permite, fundamentalmente (y a partir de su ruptura con dicha metodología) pensar al ser vivo como integral. En efecto, al especular sobre la vida, Freud toma pedazos de diversos campos epistemológicos, para producir –a través de la dinámica del apuntalamiento- un nuevo *cuerpo* discursivo. Allí aparecen elementos de la biología y de la termodinámica, pero también de la filosofía y la literatura. Ese cuerpo es así un cuerpo biológico, fisiológico, orgánico, pero también un cuerpo energético, y asimismo un cuerpo literario, y filosófico –es decir, es también un cuerpo de la palabra y del sentido-. ¿Cuerpo integral, entonces, implica un cuerpo unitivo, un cuerpo uno? ¿Se trata de la superación del límite que el concepto de pulsión implicaba? La operación es la inversa: la pulsión, en tanto concepto-límite, se despliega, proyectándose, de modo de ser coincidente con la totalidad de la superficie corporal. Al referirse a las partes de la pulsión, Freud estipula que se trata de ‘términos que se usan

---

justamente en esta ambigüedad aparece como eminentemente problemática la posibilidad de considerar a la pulsión misma como representante psíquico, en relación a la pulsión de muerte (*Todestrieb*).

<sup>154</sup> Cfr: nota 26.

con el concepto de pulsión<sup>155</sup>; esta caracterización relacional de las partes para con la pulsión no es, así, determinativa: no la engloban, no la unifican, tampoco la agotan; *Drang, Ziel, Objekt y Quelle* serán caracterizados por Lacan, así, como ‘partes de ningún todo’<sup>156</sup> Si el ser vivo integral implica el despliegue de esta concepción de pulsión por sobre y a través del cuerpo, este cuerpo será así un cuerpo *pulsional* en un doble sentido: en primer lugar, porque las pulsiones eróticas y tanáticas están puestas a la base misma del desplegarse del viviente, atravesándolo en la totalidad de sus aspectos; pero asimismo, es pulsional en tanto no conforma un cuerpo total, unitario, sino que se compone de partes que expresan caracteres del mismo, pero que no lo exhaustivan; las perspectivas de lo fisiológico, de lo histórico, de lo literario, conforman pedazos de cuerpo que, como zonas erógenas, presentan su propia territorialidad, su carácter específico. La pulsión no es pensada aquí, entonces, ya como un límite que pone a ese soma a disposición de un discurso –como el biológico- que resulta algo exterior al campo psicoanalítico; explotando y expandiendo el carácter fragmentario, pero integrador en esa fragmentación –la pulsión, en tanto límite entre lo somático y lo psíquico, es lo que deslinda y a la vez une-, la pulsión de muerte es así la marca de la integración de ese cuerpo, de la –justamente- incorporación de aquello que antes estaba –parcialmente- excluido; y no desde, únicamente, el discurso biológico: el cuerpo de la literatura, de la filosofía, encuentran asimismo allí su espacio como partes de ningún todo.

Esta apertura, que es asimismo –necesariamente- apertura discursiva, ese campo discursivo híbrido –pedazos que hacen a un cuerpo- es contaminante respecto al psicoanálisis mismo –del cual forma parte-: ni dicho campo híbrido puede dejar de pensarse a la luz de los desarrollos psicoanalíticos insertos en un discurso que quiere pensarse como científico<sup>157</sup>, ni dichos desarrollos –la vasta mayoría del discurso psicoanalítico freudiano- pueden dejar de proyectarse a través de dicho campo híbrido, si el pensamiento freudiano mismo quiere considerarse –asimismo- en términos de integralidad.

---

<sup>155</sup> *TuT*, GW, X, p. 215; *PDP*, OC, XIV, p. 118.

<sup>156</sup> *Cfr.* Lacan, J, *Seminario XI, clase 14: La pulsión parcial y su circuito*, ed. Paidós, 2003.

<sup>157</sup> La afirmación de que sus desarrollos especulativos en torno a la vida dependan de ‘las opiniones particulares’ –es decir, que no puedan considerarse como parte de un discurso sustentado científicamente- no evitó que Freud colocara, como mencionamos, a su Eros y Tánatos a la base de su construcción psicoanalítica, en tanto último modelo pulsional.

## CAPÍTULO II: NIETZSCHE

### II. 1. El campo discursivo

#### *II. 1. i. De Freud a Nietzsche*

El análisis desarrollado en el previo capítulo mostraba, en Freud, una suerte de separación de campos discursivos: un cierto *estilo epistemológico* divergente permitía pensar en una barrera, una distancia, entre la ‘especulación de alto vuelo’ (*weitausholende Spekulation*), aquella que inaugura y sustenta la concepción de la vida como un imbricarse erótico-tanático, y la ‘especulación psicoanalítica’ (*psychoanalytische Spekulation*), aquella que sostenía los descubrimientos psicoanalíticos

a partir de barreras epistemológicas estables<sup>158</sup> –y así, buscando proveer de un formato científico a los mismos.

Ante esto, habíamos marcado un límite a la limitación; para concebir a la obra freudiana no como compartimentos estancos, sino como un todo, dicha divergencia epistemológica había de pensarse como permeable: no es sino a partir de la influencia de una que cobra un sentido amplio la otra. Así, al poner en la base de las interacciones y devenires vitales a Eros y Tánatos, el cuerpo –como hemos sostenido- reconfigura su sentido en el campo psicoanalítico. En esta perspectiva, la relación entre la *weitausholende Spekulation* y la *psychoanalytische Spekulation* puede concebirse como *pulsional*: una concepción límite entre un cuerpo y una psique, y –eminentemente- la centralidad de un cuerpo respecto de aquello que no puede ser representado. Desde aquí, la *weitausholende Spekulation* abre el campo para una *corporalidad discursiva*: es un campo discursivo sobre el cuerpo, pero a su vez es un campo discursivo *como* un cuerpo; como establecimos, ese isomorfismo se hacía necesario en tanto buscaba pensar una pulsión de aquello no representable –y por tanto, no contenible en un campo epistemológico clásico<sup>159</sup>.

Al momento de abordar a Nietzsche respecto a su concepción de vida, el propio concepto de cuerpo ocupa un lugar eminente. Como proclama Zarathustra, ‘el cuerpo es una gran razón (*eine grosse Vernunft*), una enorme multiplicidad dotada de un sentido propio, guerra y paz, rebaño y pastor.’<sup>160</sup> A continuación, no interesará hacer una suerte de recuento de las maneras en las que el cuerpo aparece –para así clarificar la noción de vida-, ni una suerte de derivación de esa noción a partir de aquella –o viceversa-, sino mostrar cómo es que, en Nietzsche, es en la discursividad misma que la corporalidad aparece –como dijimos: no sólo una escritura que hable del cuerpo, sino que es como un cuerpo, un cuerpo que es una multiplicidad, pero a su vez tiene un sentido propio, rector-. Retomando la expresión utilizada anteriormente –y mostrando así un fundamental entrecruce con Freud- buscaremos mostrar a continuación el carácter de *corporalidad discursiva* de la escritura nietzscheana.

---

<sup>158</sup> Como demarcamos en el capítulo anterior, esa estabilidad, incluso al momento de ser enunciada (*Triebe und Triebchicksale*), resulta relativa –en tanto se halla erosionada a partir de la propia conceptualización de *Trieb* por parte de Freud.

<sup>159</sup> Ver, en el capítulo anterior, las numerosas objeciones que diversos intérpretes presentan, en términos epistemológicos, respecto a este campo discursivo (*cf.*: especialmente la nota 18).

<sup>160</sup> *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (en adelante, *Z*), I, ‘Von den Verächtern des Leibes’, KSA 4, p. 39; *Así habló Zarathustra, un libro para todos y para ninguno* (en adelante, *Za*), I, ‘De los despreciadores del cuerpo’, p. 60 Para una lectura del cuerpo específicamente situada desde el *Zarathustra*, *cf.* Gerhardt, V., ‘La gran razón del cuerpo. Un ensayo sobre el *Zarathustra* de Nietzsche’, en *Enrahonar*, vol. 35, Berlín, 2002, pp. 31-43.

## II. 1. ii. El discurso y la 'cosa': la novedad del lenguaje

“Ciencia, arte y filosofía crecen ahora tan juntos dentro de mí, que en todo caso pariré centauros”

Nietzsche, *Carta a Rohde*, febrero de 1870

En *La genealogía de la moral, un escrito polémico (Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift)*, obra de 1887, el proyecto genealógico es definido por Nietzsche de la siguiente manera:

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-: ¿y no viene esto a significar casi lo mismo que *descubrir por vez primera* tal país?...<sup>161</sup>

La nueva perspectiva tiene como objetivo, entonces, una modificación topográfica del país moral: sus contornos, su disposición, sus accidentes serán otros. Descubrir nuevamente un país es, así, descubrir otro, pasar de una topografía antigua a una nueva. ¿Y cuál es esta nueva perspectiva, cuál es esta manera de trazar una nueva topografía?

En palabras de Nietzsche, ‘necesitamos una crítica de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores.*’<sup>162</sup> Estos valores que aparecen como sagrados, como fijos y determinados, -es decir, como *verdades-*, resultan así aquello que en su trascendentalidad llena de ‘orgullo’ y ‘vanidad’ al hombre (*Ueber Wahrheit un Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, p. 352 (*Sobre verdad y mentira*

---

<sup>161</sup> *Zur Genealogie der Moral* (en adelante, *GM*), Vorrede, 7, KSA 5, p. 254 (*Genealogía de la moral* (en adelante, *GMo*), Prólogo, 7, pp. 28-9).

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 254; p. 28.

en sentido extramoral, p. 202). Por el contrario, para Nietzsche la verdad resulta muy otra cosa:

¿Qué es entonces la verdad? Una 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 (...).<sup>163</sup>

El trayecto genealógico implicará, entonces, el deshacer ese carácter de verdad trascendente e inmutable que presentan los valores para retrotraerlos a lo terrenal, al mostrar que se producen en –y desde– la arena de las cambiantes relaciones humanas – es decir, ‘la verdad se reinserta en el devenir’<sup>164</sup>. Ahora bien, a través de este proceso genealógico se produce, en términos discursivos, lo que llamaremos un descentramiento epistemológico. En efecto, el trayecto conceptual develado genealógicamente muestra cómo dicho trayecto no se produce dentro de los límites de una misma categoría epistemológica, sino que implica, justamente, una serie de extrapolaciones, modificaciones, translaciones. Así, al analizar el concepto de *Schuld* (culpa) – posicionado por Nietzsche en una esfera ético-religiosa– hace derivar al mismo de la noción de *Schulden* (tener deudas), propio de la esfera material del intercambio y lo legal, que a su vez se deriva del placer de hacer sufrir al otro, es decir, se inserta en una suerte de economía del placer y el dolor, propia de un ámbito psicológico-fisiológico. La conformación de un valor, así, implicará una suma de relaciones heterogéneas, informadas de una cierta manera. En tanto no son algo ya trascendente, será posible inquirir respecto a su valor: como tarea central, el filósofo habrá de ‘solucionar el problema del valor, tiene que determinar la jerarquía de los valores.’<sup>165</sup> El trayecto genealógico, así, no implica solamente la generación de una búsqueda hacia atrás, desenmascaradora, en términos de mostrar el devenir humano de aquello que, como

<sup>163</sup> Ueber Wahrheit un Lüge im aussermoralischen Sinne, KSA 1, p. 358 (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 208).

<sup>164</sup> Martínez Novillo, J. R., ‘Genealogía y discurso. De Nietzsche a Foucault’, en *Nómades. Revista de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Madrid, España, 2010, p. 17. Para un tratado más exhaustivo de dicho punto, cfr: Glenn, P. E., ‘The Politics of Truth: Power in Nietzsche’s Epistemology’, en *Political Research Quarterly*, vol. 57, n. 4, Univ. of Utah, 2004, pp. 575-583, como asimismo Gemes, K., ‘Nietzsche’s Critique of Truth’, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LII, n. 1, 1992, pp. 47-75, Hinman, L. M., ‘Nietzsche, Metaphor and Truth’, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLIII, n. 2, 1982, pp. 179-199, y Schacht, R., ‘Nietzsche on Philosophy, Interpretation and Truth’, en *Noûs*, vol. 18, n. 1, ed. Wiley, 1984, pp. 75-85).

<sup>165</sup> *GM*, KSA 5, Erste Abhandlung, 17, p. 288; *GMO*, Tratado primero, 17, p. 71.

valor, se supone válido en sí, sino que implica a su vez el recorrer ese trayecto hacia delante en términos de mostrar al valor como *producto*<sup>166</sup>, y así, como manipulable, insertable en un conjunto de valores comparables entre sí –y entonces, no ya válidos de por sí<sup>167</sup>.

Ahora bien, este carácter de producto no se reduce al 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 (...)’<sup>168</sup>

La genealogía muestra entonces a las ‘cosas’ (*Dings*)<sup>169</sup> en general como productos interpretativos a partir de un conjunto de elementos que no han de presentar una necesaria conexión entre sí; así, ‘no hay ningún acontecimiento en sí. Lo que sucede es un grupo de fenómenos *escogidos* y reunidos por un ser que interpreta.’<sup>170</sup> La dinámica genealógica, entonces, no se cierra únicamente en torno al conjunto de los valores, sino que proyecta el modo en que el devenir de las ‘cosas’ en el tiempo se produce; en tanto las devela como producto de la interconexión de elementos no necesariamente

---

<sup>166</sup> Staten, en su artículo ‘The Problem of Nietzsche’s Economy’, señala, refiriéndose al ‘más allá’ nietzscheano en relación a los valores del bien y el mal, que ‘aunque el bien y el mal han sido tachados, la carga esencial de la ‘moralidad’ ha sido en un sentido transferida intacta en las nuevas categorías de fuerza y debilidad’ (Staten, H., ‘The problem of Nietzsche’s Economy’, en *Representations*, n. 27, Univ. of California Press, 1989, pp. 66-91, p. 75). Al plantear dicha transferencia, Staten pierde de vista el carácter de producto del que Nietzsche provee a –entre otros- los valores. Como marcamos, la búsqueda genealógica de Nietzsche tiende a desacralizar las concepciones –cristianas- del bien y el mal, de modo de presentarlas como pasibles de ser superadas –pero no por nada, sino por una valoración diversa. Se abre la posibilidad de un ‘más allá’ en tanto, justamente, esos valores del bien y el mal no representan ya el paraje axiológico último. En este sentido, Stevens remarca el problema de la trayectoria inversa: una genealogía que apunta a encontrar el *verdadero* fundamento de los valores morales, y que halla sus representantes centrales en Reé y Strauss, en una suerte de reducción de lo moral a lo biológico vía teoría darwiniana –en este sentido la burla nietzscheana: genealogistas-monos (*Genealogisten-Affen*). (Cfr. Stevens, J., ‘On the Morals of Genealogy’, en *Political Theory*, Vol. 31, n. 4, Sage Publications, 2003, pp. 558-588).

<sup>167</sup> En este sentido, Foucault realza la distinción entre la inquisición en pos un origen (*Ursprung*) o de un comienzo (*Herkunft*), articulada con la búsqueda genealógica: la primera implicaría un ‘levantar todas las máscaras, para develar finalmente una identidad primera’ (p. 147) [*la traducción es nuestra*], mientras que la segunda, propia del camino genealógico, permite ‘descubrir que a la raíz de aquello que conocemos y de aquello que somos no existen la verdad y el ser, sino la exterioridad del accidente.’ (p. 148) [*la traducción es nuestra*]; (Foucault, M., ‘Nietzsche, la gènealogie, l’histoire’, en *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, coll. ‘Épiméthée’, 1971, pp. 145-172).

<sup>168</sup> *GM*, KSA 5, Zweite Abhandlung, 12, p. 314; *GMo*, Tratado segundo, 12, p. 100.

<sup>169</sup> *Ding* no sólo significa *cosa* en alemán, sino que puede presentar un matiz peyorativo al respecto –traducible asimismo por ‘chisme’. En ese sentido, Nietzsche le quita densidad a la ‘cosa’ al referirse a ella como *Ding*.

<sup>170</sup> *NF*, Herbst 1885-Frühjahr 1886, KSA 12, p. 38; *FP*, Otoño de 1885- Primavera de 1886, 1 [115], p. 60.

articulados en términos causales, explicita su modalidad de formación o creación a través de una fuerza que las moldee como tales<sup>171</sup>.

En la creación de valores, en la configuración de la vida, en la generación de conceptos, se halla presente entonces este poder informador, activo, que moldea y direcciona, a partir de una multiplicidad de elementos heterogéneos, el devenir de la ‘cosa’<sup>172</sup>.

La información, el propiciamiento formal de la ‘cosa’, se produce entonces a partir del redireccionamiento de los elementos que la conforman; es recolocándolos, desplazándolos de su lugar, reasignándolos en cuanto a su sentido y su función que se produce la generación de la forma. No se trata de la simple reunión de elementos heterogéneos en tanto mezcla, sino en la imposición informadora de una fuerza, que los descentra de su lugar y su sentido anteriores, otorgándoles otros como parte de la ‘cosa’, del valor, del concepto, del devenir vital.

Esta dinámica informadora, constructora de conceptos, es la que (auto)produce el propio campo discursivo nietzscheano: su desarrollo conceptual implica la incorporación de elementos propios de la biología (como puede apreciarse, entre otros, en los fragmentos anti-Darwin), de la fisiología (al referirse a las diversas modalidades de desarrollo orgánico), de la filosofía, de la psicología, del arte, de la filología, de la historia, de la medicina incluso; este entrecruce epistemológico heterogéneo no se produce sin embargo al modo de una simple mezcla o superposición, sino que supone – como mencionamos- la lógica del descentramiento epistemológico. Si la modalidad de formación de conceptos –y, más allá, de ‘cosas’ en general- implica una dinámica de extrapolaciones, de metonimias, de desplazamientos, de descentramientos; si la historia del concepto muestra los saltos desde una esfera ética a una legal, desde una fisiológica a una psicológica –es decir, marca la contingencia de una determinada pertenencia epistemológica-, entonces la creación de conceptos implica este descentramiento epistemológico, este articularse a determinados elementos para reconducirlos, reformarlos, resignificarlos, y desde allí, conformar un nuevo espacio epistemológico, un nuevo campo discursivo; implica –retomando el concepto desarrollado en el capítulo

---

<sup>171</sup> Por supuesto: si la conexión relativa a los elementos que conforman la ‘cosa’ no es necesaria, la misma habrá de deberse ya al azar, ya a fuerzas informantes, ya a una combinación de ambos. Volveremos sobre este punto con mayor profundidad más adelante.

<sup>172</sup> ‘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*.’ (Ueber Wahrheit un Lüge im aussermoralischen Sinne, KSA 1, p. 672; *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 523).

anterior- una dinámica del *Anlehnung*. Así como la genealogía busca, a través de preguntas totalmente nuevas, redescubrir el país de la moral, de modo de –casi- descubrirlo por vez primera, mostrándolo como un entramado deveniente de relaciones humanas, el propio campo discursivo nietzscheano se (auto)redescubre, al (re)construirse como un entramado de elementos provenientes de diversas vertientes epistemológicas, pero que no se dan como mera agregación, sino que se informan, al modo del apuntalamiento (*Anlehnung*), proyectándose en un campo discursivo nuevo, producido por nuevas preguntas. Si Nietzsche en sus escritos puede nombrarse a sí mismo como filósofo, como fisiólogo, como psicólogo, como artista, como médico incluso, es porque el campo discursivo producido a partir de esta labor de apuntalamiento resulta un campo híbrido, que permite una interrelación de elementos que escapa a la tradicional división epistemológica disciplinar. De este modo, no se trata de una mezcla de elementos heterogéneos, o de una falta de lenguaje – falta de ‘conceptos adecuados’, como sostiene Fink (Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1996, p. 31)- para poder estipular la nueva conceptualidad; la heterogeneidad, en tanto simple heterogeneidad epistemológica, es deconstruida a través del proceso de generación de un nuevo campo discursivo; en este sentido, el lenguaje es *nuevo* en tanto es reconstruido desde una nueva perspectiva del discurso.

¿Y cuál es esta perspectiva? ¿Qué elemento es el que se impone, que organiza, que direcciona, permitiéndole *romper* con los anteriores marcos epistemológicos para proveer de una otra silueta, de una configuración desde la cual empoderar ese campo discursivo nuevo? ‘El ‘ser’ –no tenemos para él otra representación<sup>173</sup> más que ‘vivir’- ¿Cómo puede entonces ‘ser’ algo muerto?’<sup>174</sup> La perspectiva que es el vivir (*erleben*) es lo que determina la posibilidad de pensar lo que ‘es’, del mismo modo que es a partir de una perspectiva específica, informadora, que se impone una determinada configuración

<sup>173</sup> 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.’ (*NF*, Herbst 1885-Herbst 1886, KSA 12, 2[179], p. 155; *FP*, Otoño 1885-Otoño 1886, 2[179], p. 131). La representación (*Vorstellung*) implica aquí entonces la perspectiva central, ordenadora, rectora a partir de la cual Nietzsche lanza su mirada: la vida como un querer-crecer. Como marcamos a lo largo de este apartado, la construcción de la ‘cosa’ implica este ordenamiento rector, y por ende, no hay nada *por detrás* de él: la ‘cosa’ ‘es’ a partir del ordenamiento producido desde la perspectiva rectora; así, al estipular Nietzsche que del ser no se tiene otra representación (*Vorstellung*) que el vivir, está marcando que es a partir de la perspectiva del *vivir* que 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.

<sup>174</sup> *NF*, Herbst 1885-Herbst 1886, KSA 12, 2[172], p. 153; *FP*, Otoño 1885-Otoño 1886, 2 [172], p. 130.

para la ‘cosa’. Desde el pensar la vida –o más bien, el pensar *desde* la vida- se produce, en su calidad de perspectiva rectora, el movimiento de apuntalamiento (*Anlehnung*) a partir del cual el contorno del campo discursivo se proyecta, configurándose con elementos de diversos campos epistemológicos, pero que son atravesados por la concepción de vida. Así, Nietzsche se piensa a sí mismo como médico, y toma elementos discursivos de la medicina, para diagnosticar la enfermedad que atraviesa la cultura europea; es un fisiólogo que piensa las capacidades orgánicas vitales en términos expansivos; es un filósofo que pide pensar a los valores a partir de aquello que beneficia a la vida; y es un artista que piensa a la capacidad de crear como capacidad vital. Como un cuerpo, el campo discursivo nietzscheano es una multiplicidad que presenta un sentido propio, ordenador, rector, que toma partes de otras ‘cosas’ y las incorpora, dándoles una nueva perspectiva, una nueva pregunta: ¿qué tipo de vida es la que se alienta?

El acápite del presente apartado reza: ‘ciencia, arte y filosofía crecen ahora tan juntos dentro de mí, que en todo caso pariré centauros’. ¿Es el centauro una mera sumatoria de partes, un agregado inteligible en su totalidad a partir de los lugares desde los que esas partes vienen? ¿O se trata de una nueva forma de *vida*, algo que no se reduce sino que supera sus orígenes, descentrándolos, para devenir en otra ‘cosa’? La genealogía advierte que las ‘cosas’ se remontan a otras, pero asimismo que ese pasaje es cualquier cosa menos puramente causal, inmediato, directo y autoevidente. Esta superación, este devenir otro que, a través de una dinámica del *Anlehnung*, el lenguaje y el campo discursivo nietzscheanos producen, es –vamos a plantear- inherente asimismo a la dinámica del propio devenir vital. Como en el discurso, las diferentes formas de vida provienen de otras, pero no encuentran una legalidad reductiva que las reconduzca a ellas. La figura del artista es reflejo de esa dinámica<sup>175</sup>. El artista crea, es decir, es una proyección de fuerzas capaz de dar forma, de imponer perspectivas. Sin embargo, ese devenir nuevo se aparta de una dinámica de la *creatio ex nihilo* -una divinidad que pone desde sí –pero *nada* pierde- allí donde *nada* había; ese artista está inmerso a su vez en un devenir –es decir, en un mundo de ‘cosas’- y por lo tanto se mueve a través de resistencias, desafíos, riesgos, -y entonces, victorias y a veces fracasos. Así, las formas se producen desde otras formas, pero no por eso se hallan determinadas en su devenir; la creación se produce apuntalándose en una ‘cosa’ –ya sea para destruirla, assimilarla, o,

---

<sup>175</sup> ‘Esa secreta autoviolentación, esa crueldad de artista, ese placer de darse forma a sí mismo como a una materia dura, resistente y paciente, de marcar a fuego en ella una voluntad (...).’ *GM*, KSA 5, Zweite Abhandlung, 18, p. 326; *GMO*, Tratado segundo, 18, p. 112.

en general, reconfigurarla- pero justamente en tanto se trata de apuntalamiento, es hacia algo nuevo hacia donde se mueve, siempre en riesgo; la calma y la seguridad son para el dios...

El presente capítulo no pretende una suerte de recorrido exhaustivo por las diversas referencias a lo vital en la obra nietzscheana, sino que buscará dar cuenta de los modos en que la dinámica vital se desenvuelve en dicha obra. Para ello, nos detendremos especialmente en el desarrollo propio de *Die Geburt der Tragödie (El origen de la tragedia)* y *Menschliches, Allzumenschliches (Humano, demasiado humano)*, mostrando una disposición metafísica de redención vital y su implosión, para luego, apuntalándonos en *Also sprach Zarathustra (Así habló Zarathustra)*, desplegar – principalmente a través de los *Nachgelassene Fragmente*- la dinámica vital como *Wille zur Macht*. En este recorrido diacrónico<sup>176</sup> de carácter discreto buscaremos resaltar el papel que el *riesgo* juega en los distintos modos de pensar la dinámica vital, desde la búsqueda de ‘calma’ y ‘seguridad’<sup>177</sup> a través del arte, hasta el ‘desprecio por la seguridad’ propio de las ‘razas nobles’<sup>178</sup>

Ahora bien, mostrar este carácter vital –en las específicas modalidades que Nietzsche le imprime- requiere de una alianza con ese discurso y ese lenguaje que a su vez mutan. Para poder pensar los caracteres de la vida habrá que hacer un rastreo –casi un cuestionamiento genealógico- a través de los distintos momentos en que la concepción de vida aparece, para luego mutar en otra ‘cosa’, dentro de la mutación misma que la obra nietzscheana va sufriendo; al modo del *Anlehnung*, ¿qué centauros son los que la vida, como forma que se abre desde otra, se apuntalan a partir de cada giro deveniente?

## II. 2. La vida: levantar la carga de la existencia

---

<sup>176</sup> La división de la obra nietzscheana, diacrónicamente, en un período temprano, uno medio y uno tardío, cuenta con un extendido respaldo. Así lo sostienen, entre otros, Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1996; Kaufmann, W., *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey, Princeton Univ. Press, 1974; Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, trad. J. Binaghi, Barcelona, Península, 1996; y Colli, G., *Introducción a Nietzsche*. trad. R. Medina México, Folios ediciones, 1983.

<sup>177</sup> *GT*, KSA 1, 4, p. 39; *OT*, 4, p. 38.

<sup>178</sup> *GM*, KSA 5, Erste Abhandlung, 11, p. 275; *GMO*, Tratado primero, 11, p. 55.

## II. 2. i. El desdoblamiento: la vida desde Die Geburt der Tragödie

(...) la cultura, que en cuanto tal impone a cada uno de nosotros una sola tarea: el fomento del engendramiento del filósofo, del artista y del santo dentro y fuera de nosotros y, de este modo, que trabajemos en pro de la perfección de la Naturaleza.’ (Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*, KSA 1, p. 362; *Schopenhauer como educador*, Madrid, Valdemar, 1999, p. 103)

Primera obra nietzscheana publicada, *El origen de la tragedia en el espíritu de la música (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik)*, de 1872 –reeditado en 1886 con el nombre de *El origen de la tragedia o Helenismo y pesimismo (Die Geburt der Tragödie, Oder: Griechentum und Pessimismus)*- trata sobre la tragedia ática, su origen y desaparición, desde una interpretación radicalmente divergente a la sostenida canónicamente por sus contemporáneos<sup>179</sup>; en esta interpretación, el rol que juega el modo en que Nietzsche considera el despliegue vital resulta fundamental.

Ya en el ‘Prólogo a Richard Wagner’, que encabeza la obra, se destaca la relación entre arte y vida: ‘(...) el arte es la vocación más importante y la actividad esencialmente metafísica de la vida (...).’<sup>180</sup> Dos señalamientos fundamentales se muestran aquí: en tanto actividad metafísica, el arte apunta hacia un plano que se encuentra más allá de lo vital; en tanto ‘vocación más importante’ (*wichtigste Berufung*), dicha proyección hacia un plano separado de lo vital en tanto físico<sup>181</sup> es la actividad primera, esencial, humana.

---

<sup>179</sup> En el mismo año de su publicación, el reconocido filólogo Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf critica lapidariamente la postura nietzscheana en el panfleto *¡Filología del futuro! Una respuesta a de ‘El nacimiento de la tragedia’ de Friederich Nietzsche (Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friederich Nietzsches ‘Geburt der Tragödie’)*, haciendo especial hincapié en el ataque que la postura nietzscheana implicaba para los fundamentos del pensamiento racional –y por ende, para la filología clásica-. También en 1872, un artículo de Erwin Rohde defiende a Nietzsche del ataque: *Pseudo-filología: hacia una elucidación del panfleto publicado por el Dr. en Filosofía Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf: ‘¡Filología del futuro!’ (Afterphilologie: Zur Beleuchtung des von dem Dr. Phil. Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf herausgegebenen Pamphlets: ‘Zukunftsphilologie!’)*, dando comienzo así a una polémica en torno a la concepción de tragedia esgrimida. Para ver en mayor profundidad la temática relativa a dicha polémica, cfr. Calder, W. M., ‘El debate Wilamowitz-Nietzsche: nuevos documentos y una reevaluación’, en *Nietzsche-Studien*, vol. 12, 1983, pp. 214-54, como asimismo Sweet, D., ‘The Birth of ‘The Birth of Tragedy’’, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, n. 2, Univ. of Pennsylvania Press, 1999, pp. 345-359.

<sup>180</sup> *GT*, ‘Vorwort an Richard Wagner’, KSA 1, p. 24; *OT*, ‘Prólogo a Richard Wagner’, p. 22.

Son dos los principios a partir de los cuales Nietzsche encuentra, en el arte griego, la posibilidad de dicha proyección vital:

Apolo y Dionisos, esos dos dioses del arte, son los que despiertan entre nosotros la idea del extraordinario antagonismo, tanto de origen como de fin, en el mundo griego, entre el arte plástico apolíneo y el arte desprovisto de formas, la música, el arte de Dionisos.<sup>182</sup>

El principio apolíneo, principio de la forma plástica y del ensueño, es aquel de la ‘apariencia radiante’, plena de belleza; en la creación plástica, el artista halla la serenidad de la plena forma en el reinado del *principium individuationis*, es decir, la individualidad sostenida en la perfección de la forma; ahora bien, como Nietzsche resalta, ‘la vida más intensa de esta realidad de ensueño nos deja aún el sentimiento confuso de que no es más que fuego fatuo.’<sup>183</sup> Es el segundo principio artístico quien conduce a la esencia por detrás de la apariencia: la orgía báquica prefigura el encuentro con el fondo primordial de la vida, donde ‘cada uno se siente no solamente integrado, reconciliado, fundido, sino uno, como si se hubiera desgarrado el velo de Maia y sus pedazos revoloteasen ante la misteriosa *Unidad primordial [Ür-eine]*.’<sup>184</sup> En la articulación de ambos principios Nietzsche encontrará a la máxima creación artística griega, la tragedia antigua.

Ahora bien, ¿cuál es la necesidad vital –en tanto el principio apolíneo y el dionisiaco son puestos como impulsos (*Triebe*)<sup>185</sup> y comparados con fenómenos fisiológicos por Nietzsche- presente en esta dinámica proyectiva encarnada en el arte, en tanto ‘actividad metafísica’ (*metaphysische Tätigkeit*)? En términos de Nietzsche: ‘¿Cómo es que los

---

<sup>181</sup> Como veremos más adelante, la noción a la que apunta Nietzsche en esta obra al referirse al plano de lo físico –o sea, aquello de lo cual se produce, vía arte, la proyección a un ‘más allá’- es el plano de la existencia del hombre.

<sup>182</sup> *GT*, KSA 1, 1, p. 25; *OT*, 1, p. 23.

<sup>183</sup> *GT*, KSA 1, 1, p. 26; *OT*, 1 p. 24.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 30; p. 28.

<sup>185</sup> Como marca Almeida, si bien en Nietzsche, a lo largo de su obra, las nociones de *Trieb* e *Instinkt* no siempre sostienen una diferenciación de sentido patente –como sucede de modo más marcado en la obra freudiana- (Cfr. Almeida, R. M., *Nietzsche e Freud, eterno retorno e compulsão à repetição*, Ed. Loyola, São Paulo, Brasil, 2005, p. 171 y ss.), en el caso de *Die Geburt der Tragödie*, la diferenciación es marcada: *Trieb* refiere a una ‘energética natural o física en el sentido griego de la palabra, esto es, una *physis*.’ (*Ibid.*, p. 175, [*La traducción es nuestra*]), mientras que en el caso de *Instinkt*, aparece en el capítulo XIII, junto con la figura de Sócrates, y remitiendo a una dinámica más bien mecánica (y por ello, Almeida califica su uso por parte de Nietzsche como ‘peyorativo’ (*Ibid.*, p. 176, [*La traducción es nuestra*])).

griegos, la raza más discreta, la raza más bella, la más envidiada, con justicia la más integrada a la vida, precisamente ellos necesitaron de la tragedia, más aún: del arte?<sup>186</sup>

Justamente por esta disposición de integración a la vida, es que los hombres griegos

‘(...) han llegado hasta el fondo de las cosas con mirada decidida; (...) Bajo la influencia de la verdad contemplada, el hombre no percibe ya nada más que lo horrible y absurdo de la existencia (...) Y en este peligro inminente de la voluntad, el arte avanza como un dios salvador que trae el bálsamo saludable: él sólo tiene el poder de transmutar ese hastío en imágenes que ayuden a soportar la vida.’<sup>187</sup>

El arte, entonces, como herramienta curativa<sup>188</sup>, se hace necesario justamente en tanto la existencia humana es insoportable. El arte como metafísica adquiere entonces su pleno sentido: la vida en tanto existencia, es decir, la vida del viviente, requiere de un descentramiento, de una proyección, de un más allá de su carácter físico. Sólo a partir de un descentramiento proyectivo del plano de la existencia es que la vida logra ser algo soportable.

Ahora bien, ¿cómo es que el carácter de riesgo vital se muestra a partir de esta articulación entre arte y existencia?

La *redención (Erlösung)* de la vida por el arte opera a través de una dinámica de elisión del sufrimiento propio de la existencia. El principio apolíneo, en tanto imagen divina del principio de individuación, ‘con gestos sublimes nos hace ver que el mundo del sufrimiento es necesario para que él, el individuo, se lance a la creación de la visión libertadora y (...) permanezca en calma y lleno de seguridad (...)’<sup>189</sup> Desde la visión artística, así, arte y sufrimiento se corresponden: el arte redime a la vida, liberando al individuo del sufrimiento, del mismo modo en que el sufrimiento justifica, se hace necesario, para la creación artística<sup>190</sup>. Por otro lado, a partir del principio dionisiaco, se

<sup>186</sup> *GT*, ‘Versuch eine Selbstkritik’, KSA 1, 1, p. 15; *OT*, ‘Ensayo de autocrítica’, 1, p. 13.

<sup>187</sup> *GT*, KSA 1, 7, p. 59; *OT*, 7, pp. 56-7.

<sup>188</sup> Curación que, en tanto implica una proyección respecto del plano existencial, supone asimismo un ‘impulso fisiológico y psicológico de intoxicación’ (Weinberg, K., ‘Nietzsche’s Paradox of Tragedy’, en *Yale French Studies*, n. 96, Yale Univ. Press, 1999, pp. 86-99, p. 87). Respecto de la capacidad de intoxicación como transformadora de la percepción en Nietzsche, *cfr.* *NF*, KSA 13, Mai-Juni 1888, 17[5], p. 526; *FP*, Mayo-Junio de 1888, 17 [5], p. 699, y *NF*, KSA 13, Frühjahr 1888, 14 [117], p. 294; *FP*, Primavera de 1888, 14 [117], p. 555, entre otros.

<sup>189</sup> *GT*, KSA 1, 4, p. 40; *OT*, 4, p. 38.

<sup>190</sup> Esto permite volver sobre la pregunta nietzscheana planteada anteriormente: ‘¿Cómo es que los griegos (...) precisaron de la tragedia, más aún: del arte?’ (*GT*, ‘Versuch eine Selbstkritik’, KSA 1, 1, p. 15; *OT*, ‘Ensayo de autocrítica’, 1, p. 13). A partir de la interrelación entre sufrimiento y arte planteada por Nietzsche, la respuesta se halla en la propia pregunta: en tanto establece un espacio metafísico, la utilidad del arte, en tanto herramienta de acceso, resulta autoevidente –así como su carácter de ‘actividad

sostiene ‘la consideración de la individuación como causa primera del mal; el arte, en fin, figurando la esperanza jubilosa de una emancipación del yugo de la individuación y el presentimiento de una unidad restablecida.’<sup>191</sup> A través de la proyección hacia el Uno primordial, el *Ür-eine*, se prefigura la tarea primera del arte: emanciparse del mal.

Si emanciparse del mal es liberarse de un yugo y restablecer una unidad, y librarse del sufrimiento permite mantenerse ‘en calma y lleno de seguridad’<sup>192</sup>, entonces la redención que provee el arte a la existencia implica el evitar el *conflicto*, y con él, el *riesgo* que conlleva; el arte resulta así una fórmula segura, que no disuelve el sufrimiento, mas lo redime. De modo inverso, el plano de la existencia es conflictivo en tanto sufriente y pleno de divisiones.

Imaginemos por un momento, para una comprensión más justa, estos dos instintos como los dos mundos estéticos diferentes del *ensueño* y la *embriaguez*, fenómenos fisiológicos entre los cuales se nota un contraste análogo al uno del otro, al estilo apolíneo y al estilo dionisiaco.<sup>193</sup>

Los fenómenos fisiológicos del ensueño y la embriaguez –en tanto instintos- se aplican autorreflexivamente, entonces, sobre la vida física, la vida del viviente, de modo tal de operar las transformaciones artísticas necesarias para proyectar al individuo por fuera del plano de su existencia. A través de la ensoñación apolínea, el individuo se traslada a un más allá del plano de su existencia<sup>194</sup>, aislándose en la calma de la contemplación plástica; desde la embriaguez dionisiaca, prefigurada en el rito orgiástico báquico, el individuo se traslada, partiendo el velo de Maia, a un más acá de su existencia, al fondo primigenio de la vida, el *Ür-eine*. Sólo descentrándose, en este desdoblamiento de la vida misma a través del arte –en un más acá o un más allá- es que la vida logra hacerse soportable. La tragedia, como combinatoria de ambos procesos, resulta el modo de redención vital por excelencia, la ‘suprema consolación metafísica’ (Sokel, W., ‘On the

---

más importante’-. A la inversa, en tanto la vida del viviente –la existencia- es insoportable, insufrible, la dinámica del descentramiento vital a través del arte como redentor es necesaria. En la interrelación –sostenida en términos de redención- de arte y sufrimiento, no existe entonces una preeminencia lógica de uno de los elementos del binomio por sobre el otro.

<sup>191</sup> *GT*, KSA 1, 9, p. 75; *OT*, 9, p. 73.

<sup>192</sup> *GT*, KSA 1, 4, p. 40; *OT*, 4, p. 38.

<sup>193</sup> *Ibid.*, 1, p. 26; 1, p. 24.

<sup>194</sup> Es válida aquí una aclaración sobre el modo en que ‘el plano de existencia’ o ‘plano existencial’ será comprendido –y por ende, utilizado- por nosotros aquí –y más adelante: es justamente en tanto no metafísico, es decir, a partir de la propia caracterización nietzscheana.

Dionysian in Nietzsche', en *New Literary History*, vol. 36, n. 4, Johns Hopkins Univ. Press, 2005 pp. 501-520, p. 502. [*La traducción es nuestra*]).

Esta actitud vital, en la que el hombre trágico entra en contacto con el fondo primigenio de la vida, y a través del ensueño accede a la contemplación plástica de la belleza, es la denominada por Nietzsche *pesimismo* (*Pessimismus*). El griego trágico no niega el caos informe que es el fondo vital, el *Ūr-eine*, ni invisibiliza el carácter 'horrible'<sup>195</sup> de la existencia; él 'ha llegado al fondo de las cosas con mirada decidida.'<sup>196</sup> El griego trágico busca redimir la existencia a través del arte, del impulso dionisiaco de la embriaguez y el apolíneo del ensueño<sup>197</sup>.

El advenimiento de la Grecia clásica, con Sócrates como figura principal, implica un cambio rotundo en este juego de relaciones vitales. A contrapelo de la postura canónica contemporánea, que veía en esta Grecia el pináculo cultural, Nietzsche diagnostica un retroceso y una degeneración. Con Sócrates adviene el triunfo de la dialéctica por sobre el arte: 'la tendencia apolínea se ha trocado en sistematización lógica (...) una transposición de la emoción dionisiaca en sentimiento naturalista.'<sup>198</sup>; articulado a ese triunfo, se halla el de la razón por sobre el instinto: '(...) en Sócrates el instinto se revela como crítico y la razón como creadora: ¡verdadera monstruosidad por *defectum!*'

Con la crítica y la negación del instinto, se cierran los caminos, a través del arte, para contactar con el fondo vital, o con la realidad de ensueño. El fondo pesimista de la existencia se oblitera: al ser negado ese caos primordial, esa esencia del mundo que es sufrimiento, se niega el carácter mismo de la existencia en tanto sufrimiento, y se la plantea como una modalidad vital accidental, pasible de ser evitada: 'Pensemos en las consecuencias de los preceptos socráticos: *La virtud es la sabiduría; no se peca más que por ignorancia; el hombre virtuoso es el hombre feliz*. Esos tres principios del optimismo son la muerte de la tragedia.'<sup>199</sup> El negar la esencia sufriente de la existencia, y el disponer la economía del sufrimiento a partir de un conjunto de reglas de comportamiento –es decir, en un ordenamiento racional del plano de la existencia tendiente a la abolición del sufrimiento- configura el *optimismo* (*Optimismus*). En este recorte de las más pujantes partes vitales –las instintivas-, en la negación de lo esencial

<sup>195</sup> *Ibid.*, 17, p. 112; 17, p. 110.

<sup>196</sup> *Ibid.*, 7, p. 58; 7, p. 56.

<sup>197</sup> Debido a esta capacidad confluyente es que Sokel determina que 'el individuo apolíneo es sólo aparentemente el opuesto del todo dionisiaco' (Sokel, W., 'On the Dionysian in Nietzsche', en *New Literary History*, vol. 36, n. 4, Johns Hopkins Univ. Press, 2005 pp. 501-520, p. 515. [*La traducción es nuestra*]).

<sup>198</sup> *GT*, KSA 1, 14, p. 97; *OT*, 14, p. 95.

<sup>199</sup> *Ibidem*.

del sufrimiento, la vida se empequeñece, se empobrece; así, según Nietzsche, la Grecia clásica no es otra cosa que el ocaso del pueblo griego.

‘Ese mismo instinto que da vida al arte como complemento y terminación de la existencia, dio también nacimiento al mundo olímpico (...)’<sup>200</sup> Si el arte es la actividad metafísica ‘por excelencia’, la religión resulta un producto asimismo esencial para la vida –‘¿Cómo hubiese podido, de otro modo, este pueblo tan delicado (...) soportar la existencia, si no hubiera contemplado en sus dioses la imagen más pura y estimulante?’<sup>201</sup> Arte y religión como trayectos vitales: en este movimiento de desdoblamiento a través del que se redime, la vida se tiende, se coloca, se posa, sobre la superficie de una determinada cultura, es decir, de una determinada manera de definir bueno y malo. Esa valoración, para el griego trágico, tiene una correspondencia clara: el arte y la religión como buenos en tanto permitiendo la transfiguración redentora de la existencia sufriente a través de los instintos. Desde el giro socrático, el desdoblamiento vital se sostendrá desde otra definición de bueno y malo –la virtud como buena en tanto disolvente del sufrimiento, aseguradora de la felicidad; el *optimismo*: la vida habrá de abandonar el relieve de los espasmos orgiásticos y los ensueños apolíneos, para tenderse sobre una superficie más árida, más plana: aquella de la razón.

## II. 2. ii. *La vida como devenir: implosión del volumen metafísico*

¿Fue Sócrates, como Nietzsche afirma en *El crepúsculo de los ídolos*, el ‘antigriego’ por excelencia? En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche reconoce rasgos instintivos en Sócrates –aquel *Daimon* que a veces susurra en su oído-, concibe incluso un Sócrates músico durante su tiempo de prisión. La inversión socrática, la razón desnaturalizadora de los instintos, es concebida como *remedio (Heimittel)* ante el desorden distintivo que aquejaba a la cultura griega; Sócrates no viene a reformar completamente el orden de las cosas, sino a ofrecer un paliativo frente a un mal ya desencadenado: ‘En realidad, su caso no era más que un caso típico que saltaba a los ojos, en medio de lo que comienza a ser general angustia: nadie es dueño ya de sí mismo, los instintos se revolvían unos

---

<sup>200</sup> *GT*, KSA 1, 3, p. 36; *OT*, 3, p. 34.

<sup>201</sup> *Ibidem*.

contra otros.<sup>202</sup> Este remedio, sin embargo, no es más que un freno, una suavización en la curva descendente que implica el trayecto decadente griego: '(...) existía un peligro, y no quedaba más que esa alternativa: o naufragar o ser absurdamente racional.'<sup>203</sup> Ese freno no es una cura, sino una nueva cara de la decadencia: 'Buscar la luz más viva, la razón a toda costa (...) no fue más que una enfermedad, una nueva enfermedad, y en manera alguna un regreso a la virtud, a la salud, a la dicha.'<sup>204</sup> La dinámica de desdoblamiento vital propia del arte trágico griego dispone, como habíamos estipulado anteriormente, un más acá dionisiaco y un más allá apolíneo respecto de la existencia individual, pero siempre circunscriptos a un mundo de la vida, terreno: se trata de redimir la vida, no de escapar de ella. La inversión socrática, con su negación del carácter esencialmente sufriente de la existencia, coarta y desnaturaliza los instintos, pero sostiene aún la dinámica vital a partir de un plano terreno, a través de la disposición de una economía del sufrimiento sostenida en la vida virtuosa. El *Daimon* puede aún susurrar en su oído; el remedio socrático busca evitar el naufragio de una vida griega<sup>205</sup>. Sin embargo, ese remedio es asimismo otra enfermedad, otra cara de la decadencia; comienza con Sócrates un proceso decadente, continuado por Platón –'Así, vemos que Platón se esfuerza por llegar más allá de la realidad y representar la Idea (...)'<sup>206</sup>- y perfeccionado, finalmente, en el modelo cristiano; '¡El concepto 'Dios', inventado como concepto antitético de la vida- en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte con la vida!'<sup>207</sup> El cristianismo, entonces, como el punto de llegada de ese proceso degenerativo, negador, en el cual la vida terrenal se empequeñece, hasta ser abolida, a

<sup>202</sup> *Götzen-Dämmerung* (en adelante, *GD*), KSA 6, 'Das Problem des Sokrates', IX, p. 71; *El crepúsculo de los ídolos* (en adelante, *CI*), 'El problema de Sócrates', IX, p. 23.

<sup>203</sup> *Ibid.*, X, p. 73; X, p. 24.

<sup>204</sup> *Ibid.*, XI, p. 73; XI, p. 25.

<sup>205</sup> Al respecto, Kaufmann invoca incluso una admiración nietzscheana por la figura de Sócrates, sostenida por su capacidad de fungir como 'antítesis del arte trágico'. [*La traducción es nuestra*] (Kaufmann, W. A., 'Nietzsche's Admiration for Socrates', en *Journal of the History of Ideas*, vol. 9, n. 4, 1948, pp. 472-491, p. 478). Al respecto, propone una distinción entre Sócrates mismo y un 'socratismo' (*socratism*) que implicaría las consecuencias descendentes para la cultura griega. Podemos disponer simétricamente la actitud nietzscheana respecto a la figura de Cristo: si bien existen menciones negativas (Zar, I, 'De la muerte voluntaria', NF, 1881, 11 [283], NF, 1880, 6 [229]), el general de las menciones nietzscheanas presentan a Jesús como 'noble', 'bondadoso' *Menschliches, Allzumenschliches* (en adelante, *MA*), KSA 2, 235, p. 197 (*Humano, demasiado humano* (en adelante, *HdH*), 235, p. 188), aquel que está más allá de la moral (*Cfr. Jenseits von Gut und Böse* (en adelante, *JGB*), KSA 5, 164, p. 101; Más allá del bien y del mal (en adelante *MBM*), 164, p. 95), sosteniendo sin embargo al cristianismo como disposición hostil a la vida, en un eminente espíritu vengativo.

<sup>206</sup> *GT*, KSA 1, 14, p. 95; *OT*, 14, p. 93.

<sup>207</sup> *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, KSA 6, p. 374; *Ecce Homo, cómo se llega a ser lo que se es*, p. 96.

favor de una vida y un mundo ultraterrenos: el cristianismo como el verdadero espíritu ‘antigriego’.

Es en el tercer libro de *Humano, demasiado humano, un libro para pensadores libres* (*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*) –texto de 1878<sup>208</sup>, posterior a sus *Consideraciones intempestivas*- donde Nietzsche comienza su ataque contra el cristianismo. Sin embargo, esta crítica es precedida por una crítica general a la religión, a la moral, y la arte, en términos de metafísica: ‘Porque como quiera que sea, con la religión, el arte y la moral no tocamos la esencia del mundo en sí.’<sup>209</sup> ¿Qué ha sucedido? Aquellas actividades humanas –la religión, y más eminentemente, el arte- que permitían, en tanto metafísicas, redimir y elevar la existencia, aquellos conductores a un más acá y un más allá, ampliadores de la vida, plenificadores de la vida, resultan ahora inútiles en su tarea; sin embargo, no serán otras las que –en tanto metafísicas- ocupen su lugar: ‘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.’<sup>210</sup> Si la metafísica es considerada eminentemente como error y engaño, entonces no solamente los medios específicos de redención –arte y religión- pierden su lugar y su importancia en tanto tales, sino que la dinámica de descentramiento vital como un desdoblarse, a través del ensueño y de la embriaguez, hacia los planos redentores de la forma y de lo informe –el *Über-eine*-, desaparece; todo aquello que, en términos de una cultura determinada, fijaba las pautas de engrandecimiento vital, resulta ahora inútil o incluso nocivo, y puesto al lado de la moral: vitalmente empequeñecedor.

¿Nada ha quedado del edificio pesimista construido en *Die Geburt der Tragödie*? Algo, central, se mantiene: la perspectiva sobre la vida, el levantar aquello que hay de carga en la existencia, y hacerla así más amplia, saludable, *mejor*: ‘¿Sería necesario suponer que la observación psicológica forma parte de los medios de atracción, de salud y alivio de la existencia?’<sup>211</sup> Habiendo caído la construcción metafísica, en tanto medio para la salud de la vida, la mirada ha de posarse en metodologías que no impliquen una proyección descentrante de la vida. ‘El conocimiento no puede dejar subsistentes, como motivos, más que placer y pena, utilidad y daño (...)’<sup>212</sup>; justamente en tanto el camino

---

<sup>208</sup> 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, que son posteriormente publicados en 1886, en un único tomo, como la segunda parte de *Humano, demasiado humano*.

<sup>209</sup> *MA*, KSA 2, 10, p. 31; *HdH*, 10, p. 20.

<sup>210</sup> *Ibid.*, 9, p. 30; 9, p. 19.

<sup>211</sup> *Ibid.*, 36, p. 58; 36, p. 40.

<sup>212</sup> *Ibid.*, 38, p. 61; 38, p. 42.

metafísico se ha elidido, el único plano de acción posible es aquel de la existencia; de este modo, si de lo que se trata es de aliviar la existencia, despejar la posibilidad de sufrimiento, placer y utilidad habrán de regir la actividad humana –y por ende, arte y religión son suplantados por la mirada psicológica. Subsiste, entonces, la dinámica vital central: el levantar aquello que ahoga a la existencia, lo negativo: el sufrimiento. Lo que se ha modificado profundamente es el método a través del cual se alcanza el objetivo: en vez de la metafísica, la psicología. Este método psicológico es planteado como posibilidad –como la utilización del condicional en la enunciación nietzscheana muestra (‘¿Sería necesario suponer que (...)?’- en tanto que la certeza que se tiene no pasa por lo efectivo del método, sino por lo nocivo del método anterior, es decir, la metafísica.

Ahora bien, método y objetivo no pueden presentar una separación analítica determinante en cuanto a su modificación. Si el objetivo es el de levantar aquello que hay de carga en la existencia –lo cual implica, lógicamente, un *aumento vital*- y el método resulta aquello a través de lo cual el objetivo es alcanzado –una manera metafísica, una manera –quizá- psicológica-, ambos se autoimplican en un plano determinado, a saber, el de la *vida*. Tanto el método como el objetivo se determinarán, cobrarán su significado, a partir del alcance que el propio concepto de vida despliegue – es decir, qué lugar ocupan respecto a dicho concepto, en tanto –respecto al objetivo- la existencia es una existencia vital, y el modo de modificarla –en cuanto al método- es un modo que opera *sobre* la vida misma. De este modo, sus posibilidades modificatorias se coimplican: sólo en tanto la existencia sea comprendida de otra manera es que el método puede transformarse –y viceversa. Esto último resulta un corolario de la autoimplicación que método y objetivo presentan respecto al concepto de vida.

Al momento de *Die Geburt der Tragödie*, lo vital presenta eminentemente dos planos que exceden -en tanto metafísicos- el campo existencial: aquel alcanzado vía ensueño, y aquel al que se llega a través de la embriaguez. El método, entonces, necesariamente había de presentar el carácter de una especie de estiramiento proyectivo, de una translación: la redención de la vida implicaba re-ubicar la existencia, hacerla salir de sí, desdoblarse el campo vital; esto, por supuesto, -en términos simplemente *espaciales*- implica de por sí un aumento vital.

Desde *Humano, demasiado humano (Menschliches, Allzumenschliches)*, ese volumen producto de la articulación de planos vitales implosiona; el único espacio en el que la vida se mueve es, ahora, el plano existencial; la metafísica, como herramienta para la buena salud de la vida, desaparece. Esto es producto de la autoimplicación de método y

objetivo respecto a la vida: en tanto la metafísica no es ya método, la vida no puede sino dinamizarse exclusivamente a través del plano existencial –y viceversa: *como* la vida se mueve únicamente en el plano existencial, el método ha de ser de una índole diversa a la metafísica. De este modo, retornando a la importancia de la psicología como nueva metodología vital, habremos de hallarla –su importancia- no tanto en su especificidad disciplinar –es decir, no en tanto psicología- sino en su carácter inmanente, no-metafísico (no-trascendente en términos existenciales). En ese punto justo podemos ubicar a la hesitación nietzscheana -‘¿Sería necesario suponer que (...)?’; lo necesario de la psicología como nueva metodología –en ese punto de las reflexiones nietzscheanas- residirá en su carácter no-trascendente; aquello que hace a la duda, es la especificidad misma de dicha disciplina<sup>213</sup>.

En *Die Geburt der Tragödie*, el desdoblamiento vital implicaba un movimiento metafísico, es decir, una proyección hacia un más allá –y un más acá- de la *physis*, del plano existencial. El arte, así, resulta esencialmente un procedimiento traslativo: los términos fisiológicos del ensueño y la embriaguez actúan sobre la vida del viviente, para llevarla a planos no existenciales, y de ese modo, redimirla. La remisión plena al plano existencial –operada a partir del cambio en *Humano, demasiado humano*- implica una *recentralización* de este movimiento: la totalidad de la dinámica vital pasará ahora puramente por el plano de existencia, es decir, por la vida del viviente en tanto existencia. Si la meta-física, en tanto metodología retentiva, implicaba el abandono del ‘sufrimiento de la existencia’, aquí el viviente no buscará ya elevarse por sobre la existencia al retener los destellos pujantes del fondo informe de la vida en formas bellas, ni abrazar, precipitándose en el movimiento báquico de la desobjetivación, el Uno primordial. Si la fórmula de la redención es traslativa, en tanto se produce a partir de un grado de lejanía y cercanía máximos respecto a la existencia, al momento de la recentralización la vida no se encuentra ya ni más acá ni más allá, sino a la distancia *justa*: el viviente *es* la vida, y esa distancia justa, es decir, esa superposición de la vida con la existencia, es el *cuerpo*.

¿No es el cuerpo central en *Die Geburt der Tragödie*? Lo es, en tanto sede de los impulsos fisiológicos de la embriaguez y del ensueño; pero a través de ellos, el cuerpo no es sino *médium* para la traslación: transporta a la zona de la bella forma, en donde es en la observación de la magia plástica que la vida se redime, y precipita la existencia en

---

<sup>213</sup> Justamente lo que se observará en el transcurso de las obras nietzscheanas es la multiplicación de las disciplinas inmanentes: así, puede nombrarse como fisiólogo, psicólogo, médico, químico...

el fondo de lo común, en la pérdida de la individuación, en el movimiento báquico en el que el cuerpo se deshace para hacerse uno con el *Ür-eine*. Así, la existencia se redime a partir de lo que tiene delante de sí, o de lo que tiene detrás<sup>214</sup>.

Al momento de la recentralización, ya no hay otro lugar vital que no sea el existencial; así el cuerpo, como instancia de intersección entre vida y existencia, es el punto desde el que parte el cambio vital, y asimismo aquel al cual arriba: los conflictos que implican las diversas técnicas de información vital son conflictos que marcan la carne propia, el cuerpo propio; ya el conflicto, el cambio y el sufrimiento no se producen entre un más allá ni un más acá del cuerpo, sino *en* el cuerpo. Esta nueva relación de coordenadas modifica eminentemente la relación con el sufrimiento: la economía vital no pasa ya por la modalidad de redención del sufrimiento; no se trata de que no se quiera –o no se busque dicha redención-, sino que se cesa de *poder* hacerlo: en tanto el plano existencial es el único plano posible para la vida, necesariamente la existencia en tanto devenir implica al sufrimiento<sup>215</sup>. Todo queda comprimido en el plano existencial: la vida, el cuerpo, el sufrimiento, las resistencias; el devenir vital no puede darse sino *a través* de ellos.

En esta perspectiva inmanente, un nuevo ordenamiento de las tendencias vitales se perfila: ‘(...) las ‘malas’ acciones son motivadas por el instinto de conservación, o, más exactamente aún, por la aspiración del placer y el deseo de huir del dolor del individuo; ahora bien: al ser motivadas de este modo no son malas.’<sup>216</sup> De este modo, otras son las tendencias vitales, fisiológicas: se reemplazan unos instintos de la trascendencia –el apolíneo y el dionisíaco- por aquel, inmanente, de la autoconservación. Ahora bien, si en la fórmula del objetivo –levantar aquello que de carga hay en la existencia- hay algo que se modifica profundamente desde *Die Geburt der Tragödie* hasta *Menschliches, Allzumenschliches*, a saber, el sentido que se le otorga a la existencia –debido, como analizamos, a su autoimplicación respecto al concepto de vida, y a su coimplicación con el método-, asimismo hay algo que se mantiene: la estructura de la fórmula misma. Es debido a esta simetría estructural que la metodología vital puede asimismo –es decir, como lo hemos hecho en *Die Geburt der Tragödie*- concebirse en términos espaciales:

---

<sup>214</sup> Y así, retomando nuestro análisis discursivo, hallamos en *Die Geburt der Tragödie* una *corporalidad discursiva* de modo solamente parcial: el cuerpo obra como punto de despliegue, sólo para ser abandonado en pro del discurso netamente religioso-artístico. Se busca una amplitud vital, pero solamente a partir de un abandono de lo existencial, en pos de un mundo del arte y de la religión.

<sup>215</sup> Es en este sentido que –como veremos- la vida reactiva, al buscar eludir el sufrimiento, deviene necesariamente en un tipo de vida resentida.

<sup>216</sup> *MA*, KSA 2, 99, p. 96; *HdH*, 99, p. 65.

el tender al placer y el huir del dolor implican justamente una *reubicación* existencial, una colocación del individuo en un cierto lugar, que permita curarlo, aumentar su salud. Este lugar, sin embargo, no se halla *determinado*, fijo, al modo en que el espacio del ensueño apolíneo y del *Über-eine* –espacios alcanzados vía metafísica-, justamente en tanto ese lugar pertenece al plano existencial; esta reubicación existencial implicará entonces un movimiento continuo, un constante devenir:

Los filósofos suelen situarse ante la ‘vida’ (...) como frente un cuadro que se hubiera pintado de una vez para siempre; (...) no se tiene en cuenta el hecho de que ese cuadro –lo que para nosotros, hombres, se llama actualmente vida y experiencia- ha llegado a ser poco a poco lo que es, *e incluso está aún enteramente en su devenir*, y por esta razón no puede ser considerado como una dimensión estable.<sup>217</sup>

La distribución de pesadez para la vida, en *Die Geburt der Tragödie*, se halla determinada: es en el plano existencial donde la vida resulta una carga, mientras que su levantamiento se produce a partir de la proyección metafísica, en su doble modalidad apolíneo-dionisiaca; así, puede considerarse dicha distribución al modo de –con los términos de Nietzsche- una dimensionalidad estable: no importa el grado de devenir propio de la existencia, en tanto la redención vital remite a otros planos. Por el contrario, con la implosión de los planos metafísicos, la vida no es otra cosa que devenir, en tanto su totalidad se halla distribuida en el plano existencial: de este modo la dinámica de alivio existencial –de levantar aquello que de carga tiene la existencia- ya no puede remitir a una determinación locativa, ya no puede acceder a una trayectoria predeterminada que provea de capacidad redentora; ya en *Humano, demasiado humano*, entonces, no existe un *lugar seguro* para la vida: la dinámica de la búsqueda del placer y la huida del dolor participan del azar propio del devenir vital, en tanto, como la vida misma, se trata de una dinámica que parte de la existencia para hundirse en ella, por ser el único plano posible de acción; ya no hay un lugar seguro en donde encontrar el placer, o no encontrar el dolor. Necesariamente, la dinámica vital, al hallarse sumergida en su totalidad en el plano existencial, implica un *riesgo* inherente.

El camino predeterminado, seguro, proveedor de redención, que en *Die Geburt der Tragödie* permitían alcanzar la religión y el arte, se articula a la dinámica de

---

<sup>217</sup> MA, KSA 2, 16, p. 37; HdH, 16, p. 23.

desdoblamiento vital; como habíamos mencionado, ese ‘más allá’ provisto por las actividades metafísicas se produce al desdoblar la vida, haciéndola recorrer un trayecto determinado a partir de ciertas pautas culturales. El modo de redención se sostiene en una determinada cultura, es decir, en unos determinados valores.

La remisión de la vida al plano existencial opera como inversión de dicha dinámica; al recentralizar la vida, eliminando aquellos planos que se hallan ‘más allá’ de la existencia, deshace asimismo el carácter determinado de las pautas culturales que dibujaban el trayecto redentor; el ‘más allá’, ahora, pasa a volcarse sobre el plano de los valores. Sin embargo, ese ‘más allá’ no puede adquirir el carácter metafísico que era propio de los planos a los que las experiencias dionisiaco-apolíneas proyectaban, justamente en tanto la vida se halla imbuida de modo total en el plano existencial. En tanto ese ‘más allá’ de los valores ha de ser necesario partícipe del devenir propio de lo vital existencial, habrá de constituirse como algo sujeto a cambio –y por ende, a construcción-: será posible pensar –desde la vida- un ‘más allá’ respecto a ellos.

Esta remisión al plano existencial, caracterizado por el devenir, se grafica expresamente en un fragmento de sus escritos de la época:

Mantener la mayor diversidad posible de condiciones de existencia humana y no uniformizar a los hombres con un código moral –he ahí el medio más general de preparar la casualidad más favorable. Hasta el presente la humanidad no se ha propuesto ningún fin que quiera alcanzar globalmente –acaso eso llegue un día.<sup>218</sup>

Si la ubicación vital es, ahora, aquella de la existencia, ¿en qué lugar -respecto de la vida- se dispone entonces ese error que es el ‘más allá’ producto de la metafísica, ese ‘más allá’ del propio plano existencial?

*Aurora, reflexiones sobre los prejuicios morales (Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile)* y *La ciencia jovial ('La gaya ciencia')* (*Die Fröhliche Wissenschaft. 'La gaya scienza'*)<sup>219</sup>, textos de 1881 y 1882 respectivamente, multiplican las críticas a aquello que propone un modelo único, fijo, que coarta la multiplicidad del devenir del plano existencial. Bajo esta forma de crítica caen la mayor parte de las figuras metafísicas –el sujeto, la causa y la consecuencia, la razón, la voluntad, la

---

<sup>218</sup> *NF*, Anfang 1880, KSA 9, 1[67], p. 20; *FP*, comienzos 1880, 1[67], p. 110.

<sup>219</sup> La continuidad temática entre estas dos obras no es casualidad: *La gaya ciencia*, en principio, iba a ser la parte final de *Aurora*. A fines de enero de 1882, Nietzsche envía a Peter Gast tres manuscritos para ser revisados, concebidos como los capítulos VI, VII y VIII de *Aurora*. Sin embargo, en marzo de ese año, y aumentándolos con otra parte más, decide que sean publicados bajo el nombre de *La ciencia jovial*.

conciencia<sup>220</sup>- como asimismo las morales. Sin embargo, el modelo por excelencia que posibilita esto –al cual Nietzsche dedica la mayor parte del primer apartado de *Aurora*, y de modo intermitente en el primero de *La gaya ciencia*- es aquel que calificamos como ‘antigriego’ al comienzo del apartado: el cristianismo. En el comentario de *La ciencia jovial* en *Ecce Homo*, Nietzsche afirma: ‘Cuando se deja de tomar en serio la autoconservación, el aumento de las fuerzas del cuerpo, *es decir, de la vida*, cuando de la anemia se hace un ideal, y del desprecio al cuerpo la ‘salud del alma’, ¿qué es esto más que una *receta* para la *décadence*?’<sup>221</sup> El cristianismo resulta el esquema por excelencia de la *décadence* justamente en tanto lo que se oblitera no es una determinada manera de direccionar el flujo deviniente del plano existencial, sino que lo que se oblitera es el plano existencial mismo: la vida, la verdadera vida, no se encuentra aquí, sino en el mundo ultraterreno<sup>222</sup>. En tanto el único mundo y la única vida se hallan insertos en el plano existencial, la única manera de proveer de entidad a un mundo ultraterreno es despreciar, negar, deshacer a aquel otro, es decir, volverlo ‘anémico’. Esta táctica cristiana, esta economía de proporcionalidad inversa, no es otra cosa que la receta decadente: la ‘salud del alma’ resulta así el desprecio del cuerpo.

Al referirse Nietzsche a la psicología en *Humano, demasiado humano*, como posible medio de hacer soportable la existencia, de proveer salud, se había determinado que su carácter de posibilidad residía tanto en su ser inmanente –es decir, no-metafísico- como en su especificidad disciplinar. Lo que la convertía en posible –en términos lógicos, *v. gr.*, como no-imposible- era su carácter inmanente, es decir, proyectado desde y hacia el plano existencial; lo que la convertía en posible –en términos de su incerteza- era su especificidad disciplinar, es decir, el tipo de trayecto específico que marcaba dentro del plano existencial. La posición nietzscheana propia de esta etapa guarda una correlación estructuralmente simétrica: el cristianismo resulta el enemigo por excelencia justamente en tanto fuerza el plano de lo posible en términos lógicos, es decir, en tanto niega eminentemente a la vida su carácter existencial. Sin embargo, el modo de proceder

<sup>220</sup> Cfr. apartados 118, 119, 122, 129, 507, 544, de *Aurora*, -entre otros-, y apartados 1, 2, 11, 37, entre otros, de *La ciencia jovial*.

<sup>221</sup> *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, KSA 6, p. 330; *Ecce Homo, cómo se llega a ser lo que se es*, p. 65. La decadencia se presenta como tendencia o como carácter propio: ‘Descontado, pues, que soy un *décadent*, soy también su antítesis. Mi prueba de ello es, entre otras, que siempre he elegido instintivamente los remedios justos contra los estados malos; en cambio, el *décadent* en sí elige siempre los medios que lo perjudican.’ (p. 258). La receta para la decadencia, así, es una receta para enfermar el cuerpo.

<sup>222</sup> Así, Nietzsche sostiene que desde la fe se ‘afirma con ello otro mundo distinto del de la vida, de la naturaleza y de la historia: y en la medida en que afirma ese ‘otro mundo’, ¿cómo?, ¿no tiene que negar, precisamente por ello su opuesto, este mundo, *nuestro mundo*?’ *Die fröhliche Wissenschaft* (en adelante, *DfW*), KSA 3, 344, p. 575; *La ciencia jovial* (en adelante, *LCJ*), 344, p. 186.

hacia dentro del plano existencial es el de un carácter de posibilidad en términos de incerteza; dicho de otro modo, el camino ha de hallarse necesariamente dentro del plano de existencia, pero no se halla específicamente determinado en cuanto trayecto. Así, frente a la caracterización central de la especificidad vital otorgada a partir de *Humano, demasiado humano* –aquella que estipulaba al modo vital de conducirse a partir del instinto de autoconservación, ‘o, más exactamente aún, por la aspiración del placer y el deseo de huir del dolor del individuo (...).’<sup>223</sup>-, encontramos el primer aforismo de *La gaya ciencia*:

El 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.<sup>224</sup>

Frente a una economía autoconservativa que dispone la búsqueda del placer y la huida del dolor –economía energéticamente austera, cuidadosa, que distribuye locativamente su existencia (lugares de placer y de no-dolor) de modo tal de minimizar el riesgo vital – riesgo propio de la vida en tanto pertenece al plano existencial-, es decir, de tender máximamente a la conservación de la vida en términos *generales*- hallamos una economía insensata, en tanto el ansia de dominación y rapiña necesariamente maximiza el riesgo vital, y que por tanto parece no tender a la autoconservación sino en términos *específicos* -es decir, parece apuntar más bien hacia la autoconservación de un *tipo* de vida.

Asimismo, el aforismo 19 de *La gaya ciencia*:

Examinad la vida de los hombres y los pueblos, los mejores y más fecundos, y decidme si un árbol que ha de elevarse orgullosamente al aire se puede librar del mal tiempo y de las tempestades; si la hostilidad y la resistencia del medio exterior y todas las manifestaciones del odio, de la envidia (...) no son circunstancias favorables, sin las cuales sería imposible un grande crecimiento (...).’<sup>225</sup>

---

<sup>223</sup> *MA*, KSA 2, 99, p. 96; *HdH*, 99, p. 65.

<sup>224</sup> *DfW*, KSA 3, 1, p. 369; *LCJ*, 1, p. 15.

<sup>225</sup> *Ibid.*, 19, p. 390; 19, p. 36.

Aquí la economía es diversa; resistencia y ‘maldad’, en pos de lograr un *crecimiento*: el objetivo fundamental ya no podría proyectarse a través de un instinto de autoconservación; la tendencia vital parece ser otra.

En el aforismo 146 de *Aurora*, afirma Nietzsche lo siguiente: ‘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.’<sup>226</sup> Hallamos aquí, nuevamente, la fórmula de *otra* economía: el crecimiento, el aumento de poder –o mas bien, su sentimiento–, pero a través del sacrificio.

Múltiples caminos, múltiples posibilidades vitales que recorren el plano existencial a través de una diversa distribución energética, plasmada en distintos modelos económicos. 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.’ Sin embargo, esa apertura de posibilidades, en espera de una definición, halla una determinación esencial: la remisión total del ámbito vital al plano existencial –lo cual, como corolario, dispone al cristianismo como enemigo *princeps*–, y que encuentra su formulación exacta en la frase nietzscheana: ‘imprimir el carácter del ser al devenir.’<sup>227</sup> En tanto inmerso en el plano existencial, el ser es necesariamente deviniente, necesariamente cambiante; pero justamente en tanto campo de devenir, las posibilidades vitales resultan múltiples. ¿Habría un camino vital será perseguido? Y si así es, ¿cuál, –y entonces– qué tipo de economía energética permitirá el desarrollo de ese *tipo* de vida? La lectura de *Así habló Zaratustra* resultará relevante al proyectarla en esa dirección: analizar el modo en que la figura del *Übermensch* actúa como polo, como organizador económico de la dinámica vital.

### II. 3. La vida: la expansión y el riesgo

---

<sup>226</sup> *Morgenröte* (en adelante, *M*), KSA 3, 146, p. 137; *Aurora*, (en adelante, *A*) 146, p. 96.

<sup>227</sup> *NF*, Ende 1886–Frühjahr 1887, KSA 12, 7[54], p. 313; *FP*, fines 1886, primavera 1887, 7[54], p. 512.

### II. 3. i. La vida en su continuidad ascendente: el *Übermensch*

En *Así habló Zaratustra, un libro para todos y para ninguno (Also Sprach Zaratustra. Ein Buch für Alle und Keinen)*<sup>228</sup>, Nietzsche parece haber trazado para el hombre un camino vital determinado, una modalidad de desarrollo de la vida proyectada a través del plano existencial:

El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el Superhombre: una cuerda sobre un abismo.

Un peligroso ir más allá, un peligroso detenerse, un peligroso volver hacia atrás, un vacilar peligroso y un peligroso estar de pie.

Lo más grande del hombre es que es un puente y no una meta. Lo que debemos amar en el hombre es que consiste en un *tránsito* y un *ocaso*.<sup>229</sup>

Respecto a sus escritos anteriores, el objetivo vital se ha modificado –y fijado– considerablemente; si en *Die Geburt der Tragödie* de lo que se trataba era de levantar lo que de carga tiene la existencia, a través de la redención de la vida, y desde *Humano, demasiado humano* –y a través de *Aurora* y *La gaya ciencia*– no existía un objetivo específico, sino que se trazaban dinámicas vitales varias desde el plano existencial –entre las que, como vimos, se contaba una autoconservación, una conservación de la especie, un crecimiento vital y un aumento del poder–, entonces, aquí se fija un objetivo que reúne varios de los elementos presentes en los nombrados trayectos vitales: se trata de la superación de la especie –humana– para alcanzar al *Übermensch*.

Ese tránsito que es el hombre, ese movimiento desde el animal al *Übermensch*, es un movimiento que resulta en sí peligroso, en tanto requiere de la impresión de una direccionalidad determinada, que aparte al hombre de su actual camino y lo proyecte hacia su meta eminente. Los libros primero y segundo de *Zaratustra* marcan los valores que el hombre ha de abrazar y dejar de lado, en orden de redirigir su camino, de constituirse en hombres superiores, y así propiciar el advenimiento del *Übermensch*.

Ahora bien, el hombre superior es aquel que es capaz de escuchar la palabra de Zaratustra, y por tanto de comprender su carácter de *puente*: ‘Hace falta que cada vez

<sup>228</sup> Las dos primeras partes del libro son de 1883; la tercera es de 1884, y la cuarta y última, de 1885.

<sup>229</sup> Z, ‘Zaratustra’s Vorrede’, IV, KSA 4, pp. 16-17 (Za, ‘Prólogo de Zaratustra’, IV, p. 36). Tránsito, *Übergang*, proviene de *Übergehen*, traducible como ‘pasar al otro lado’, y también ‘transitar’. *Übergang*, así, adquiere el sentido de ‘pasar (a ser) otra cosa’ –el *Übermensch*.

perezcan más, y perezcan los mejores de vuestra especie, pues vuestro destino debe ser cada vez peor y cada vez más duro.<sup>230</sup>

El hombre superior, en tanto tránsito hacia el *Übermensch*, ha de incorporarse a una economía sacrificial que modele su propia vida en forma de puente: ha de poder sufrir, y soportar cada vez mayores sufrimientos, y de inmolarsse en orden de superar la especie humana: ‘¡Sea vuestro mismo mandar un obedecer! (...) ¡Vivid pues, vuestra vida de obediencia y de guerra! ¿Qué importa vivir mucho tiempo? ¿Qué guerrero quiere ser tratado con indulgencia?’<sup>231</sup> El hombre de virtudes guerreras, el que manda, obedece al mandato del tránsito: su vida importa en tanto es preparación para el *Übermensch*, es decir, en tanto soporta la dureza y no busca preservarse.

Articuladamente a este objetivo vital específico, la dinámica vital es asimismo determinada: ‘Este secreto me ha revelado la vida: ‘Mira –me vino a decir- yo soy lo que siempre debe superarse a sí mismo.’.<sup>232</sup>

La dinámica vital de autoconservación a través de una economía del placer y el dolor, presente en *Humano, demasiado humano* ha quedado definitivamente desplazada; la ‘economía insensata’ –en términos de ansia de lucha y dominio- que se proclama en *La gaya ciencia* ya no se halla pensada en términos de la conservación de una especie; la tendencia al crecimiento, a través del sacrificio, ya no buscará obtener simplemente – como en *Aurora* - un aumento del sentimiento de poder, sino del poder mismo:

‘Solamente hay voluntad allí donde hay vida: pero no voluntad de vida, sino –tal es mi doctrina- ¡voluntad de poder!’<sup>233</sup>

La vida no busca preservarse, su voluntad no es voluntad de vida, de permanecer vivo; la vida, así, es la marca del devenir, en tanto no vale por sí misma, sino en su constante movimiento de autosuperación (*Selbstüberwindung*), aumentando su poder: después del hombre, el *Übermensch*. Este pasaje implica una superación sacrificial de la figura individual por la figura del conjunto –los hombres, en sacrificio para la llegada del pueblo elegido- y esta por la de la especie –una especie que ha de ser superada como tal. El *Übermensch*, así, funciona como encauzador de la pluralidad del torrente vital, como meta que, crecientemente –del hombre al conjunto, del conjunto a la especie- sintetiza sacrificialmente la energía y variedad de la vida en pos de un objetivo.

---

<sup>230</sup> Z, ‘Vom höheren Menschen’, VI, KSA 3, p. 359; Za, ‘Del hombre superior’, VI, p. 385.

<sup>231</sup> Z, ‘Von Krieg und Kriegsvolke’, I, KSA 3, p. 59; Za, ‘De la guerra y del pueblo guerrero’, I, p. 65.

<sup>232</sup> Z, ‘Von der Selbst-Ueberwindung’, KSA 3, p. 148; Za, ‘De la superación de sí mismo’, p. 136.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 148; p. 172.

A través de su dinámica de autosuperación, la vida como voluntad de poder ha fijado su meta; luego de la reducción –vía implosión de los planos metafísicos- del espacio vital al espacio existencial, y dentro de los múltiples devenires, los múltiples caminos posibles que dicho espacio –en términos vitales- encarna, una meta<sup>234</sup> se ha proyectado: después del hombre, el *Übermensch*.

### II. 3. ii. Más allá' del *Übermensch*: la multiplicidad de la Wille zur Macht

‘El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el Superhombre’. Sobre la superficie del plano existencial, dentro del conjunto de los múltiples trayectos vitales –múltiples en tanto propios del espacio existencial, deviniente-, el segmento trazado por la cuerda tendida que es el hombre marca un punto de partida y una meta.

Sin embargo, aquella meta que es el *Übermensch* no reaparece en los escritos nietzscheanos sino hasta unas breves menciones en *Ecce Homo*, texto de 1888<sup>235</sup>, en las cuales el carácter de superación y meta última de la especie humana parece hallarse bastante atenuado –sino elidido: ‘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.’ Ya sea porque se trata de un proyecto de muy largo plazo, por lo cual la tarea presente es la de preparar –desde el hombre- la llegada del *Übermensch*<sup>236</sup>, ya sea porque esa meta ha sido abandonada

---

<sup>234</sup> Zarathustra se refiere del siguiente modo a la tarea de los hombres: ‘Ha llegado el momento de que el hombre se proponga su meta (*Ziel*). Ha llegado el momento en que el hombre siembre la semilla de sus más preciosas esperanzas. Todavía es su suelo lo bastante rico. (...) ¡Ay! ¿Se aproxima acaso el tiempo en que el hombre no podrá ya disparar las flechas de su anhelo más allá del hombre mismo, y la cuerda de su arco no podrá ya vibrar?’ (*Z*, ‘Zarathustra’s Vorrede’, V, KSA 4, p. 19; *Za*, ‘Prólogo de Zarathustra’, V, p. 38). Esa meta (*Ziel*) es el *Übermensch*, pues es aquella a alcanzar mientras sea posible tender más allá del hombre. Decidimos traducir *Ziel* como meta (al referirse el texto al *Übermensch*), como asimismo tradujimos anteriormente *Zweck* como meta (al referirse el texto al hombre) -‘Lo más grande del hombre es que es un puente y no una meta (*Zweck*).’ (*Z*, ‘Zarathustra’s Vorrede’, IV, KSA 4, pp. 16-17 (*Za*, ‘Prólogo de Zarathustra’, IV, p. 36). Esta traducción obedece a dos razones: en primer lugar, *Ziel* y *Zweck* comparten varias otras acepciones –entre las que podemos nombrar *fin*, *finalidad*, *objeto*, *objetivo*, *rumbo*, *designio*; en segundo lugar, el marcar que la meta (*Zweck*) no es el hombre, sino que ante el hombre es puesta una meta (*Ziel*) que es el *Übermensch*. Finalmente, es válido puntuar que asimismo *Ziel* ha sido traducido como *meta* en el capítulo anterior.

<sup>235</sup> 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 período como las que no.

<sup>236</sup> ‘De vosotros, que os habéis elegido a vosotros mismos, debe surgir un día un pueblo elegido –y de él, el superhombre.’ (*Z*, ‘Von der schenkenden Tugend’, p. 99; *Za*, ‘De la virtud dadivosa’, p. 96). Asimismo, ‘los próximos milenios’, sostiene Nietzsche, tendrán para con su ‘hijo Zarathustra’ sus ‘máximas alabanzas.’ (Carta a Von Stein, fechada el 22 de mayo de 1884).

como tal en algún grado, el campo de estudio en el que vuelven a volcarse las reflexiones nietzscheanas es el del hombre. ‘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...’<sup>237</sup>

En tres libros posteriores a *Also Sprach Zarathustra –Más allá del bien y del mal, preludio a una filosofía del futuro (Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel eine Philosophie der Zukunft)*, de 1886, *La genealogía de la moral, un escrito polémico (Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift)*, de 1887, y *El ocaso de los ídolos, o cómo se filosofa a martillazos (Götzen-Dämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophirt)*, de 1889<sup>238</sup>- se retoman aspectos críticos ya abordados previamente a *Zarathustra*: la peligrosidad del cristianismo, la necesidad de generar nuevos valores, la falsedad debilitante de los trasmundos, el lugar de la razón en la dinámica vital; en el marco de estas críticas, sin embargo, se desarrollan una serie de tipologías vitales –el enfermo, el aristócrata, el hombre espiritual, el asceta- proyectadas ahora desde una dinámica vital específica, la de la autosuperación propia de la *Wille zur Macht*. Ahora bien, como dan cuenta diversos fragmentos de la época, el propio concepto de *Wille zur Macht* sufre diversas modificaciones: en efecto, ya no se tratará de que ‘solamente hay voluntad allí donde hay vida (...)’<sup>239</sup>; la voluntad, en tanto *Wille zur Macht*, se expande hacia espacios no vitales<sup>240</sup>, como asimismo, hacia los niveles orgánico-tisulares<sup>241</sup> y no orgánicos<sup>242</sup>.

---

<sup>237</sup> *NF*, November 1887-März 1888, KSA 13, 11[413], p. 191; *FP*, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11[413], p. 490.

<sup>238</sup> Este último libro no es publicado bajo la supervisión de Nietzsche, quien a esa altura se hallaba imposibilitado, sino por Peter Gast y Overbeck.

<sup>239</sup> *Z*, ‘Von der Selbst-Ueberwindung’, KSA 3, p. 148; *Za*, ‘De la superación de sí mismo’, p. 136.

<sup>240</sup> ‘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.’ *NF*, Frühjahr 1888, KSA 13, 14 [81], p. 260 (*FP*, Primavera de 1888, 14 [81], p. 535).

<sup>241</sup> ‘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.’ *NF*, Frühjahr 1888, KSA 13, 14 [174], p. 360 (*FP*, Primavera de 1888, 14 [174], p. 596).

<sup>242</sup> ‘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.’ , Frühjahr 1888, KSA 13, 14 [174], p. 360 (*FP*, Primavera de 1888, 14 [174], pp. 595-6).

En tanto meta para milenios, en tanto disposición colectora de las fuerzas vitales pensadas en términos de voluntad de poder, la figura del *Übermensch* actuaba como un poderosísimo polo atractivo, dibujando la silueta del porvenir del hombre –en un más allá del hombre- en una continuidad económica sacrificial<sup>243</sup>: el hombre, el pueblo elegido –los superiores-, el *Übermensch*. Respecto de esa meta definida, directa, en la cual el devenir humano se hallaba determinado como un medio –‘el hombre es una cuerda tendida (...)’<sup>244</sup>-, la *Wille Zur Macht* parece desdibujar sus contornos específicos y desbordar su cauce. Si a través de *Humano, demasiado humano* se produce la implosión de los planos metafísicos, para quedar la vida, a través de su camino por *Aurora* y *La gaya ciencia*, contenida en el plano del devenir existencial, y finalmente quedar fijada en una fórmula vital, -aquella de la meta desplegada por Zarathustra-, se asiste ahora a un nuevo despliegue, una nueva variabilidad. Como en *Die Geburt der Tragödie*, se produce un más acá y un más allá, pero ahora respecto del plano de la vida existencial del individuo; la dinámica de la *Wille zur Macht* se expande más allá de lo orgánico hacia lo inorgánico; asimismo, se proyecta más acá de la vida del individuo, hacia el órgano, -y asimismo hacia la vida no orgánica. Sin embargo, la dinámica de expansión cualitativa resulta la inversa: si en *Die Geburt der Tragödie* ese movimiento hacia planos otros de la existencia propia del *principium individuationis* implicaba un alejamiento de lo sufriente, del conflicto, del dolor, -pues el ensueño apolíneo conlleva la paz, y en la orgía dionisiaca se trastoca el dolor por la alegría<sup>245</sup>-, en la expansión

---

<sup>243</sup> Un ejemplo de sacrificialidad vital ha aparecido ya en este trabajo: la denuncia contra el cristianismo que, en tanto ‘receta para la *décadence*’ (*Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, KSA 6, p. 338; *Ecce Homo, cómo se llega a ser lo que se es*, p. 65), implicaba un desprecio del cuerpo, una anemia de la vida, en pos de un fortalecimiento del alma –así, Nietzsche desarrolla el tipo fisiológico del sacerdote en tanto asceta en el tratado tercero de *La genealogía de la moral*, ‘¿Qué significan los ideales ascéticos?’ (*Was bedeuten asketische Ideale?*). En tanto trayecto económico, ambos casos comparten una misma dinámica: el sacrificio de vida en pos de una meta (*Ziel*). Así como la economía sacrificial propuesta en *Also sprach Zarathustra* busca un empoderamiento vital que lleve a un más allá del hombre, la sacrificialidad vital ascética implica asimismo un empoderamiento, aquel del alma –y del trasmundo. Nietzsche se maravilla del poder ascético: ‘(...) este sacerdote ascético, este presunto enemigo de la vida, este *negador*, -precisamente él pertenece a las grandes *potencias conservadoras y creadoras de síes* de la vida...’ (*GM*, KSA 5, Dritte Abhandlung, 13, p. 317; *GMO*, Tratado tercero, 13, p. 153). Si no reside en la específica dinámica económica, ¿dónde se halla el punto de divergencia? ‘El pensamiento en torno al que aquí se batalla es la *valoración* de nuestra vida por parte de los sacerdotes ascéticos: esta vida (junto a todo lo que a ella pertenece, ‘naturaleza’, ‘mundo’, la esfera entera del devenir y la caducidad) es puesta por ellos en relación con una existencia totalmente distinta, de la cual es antitética y excluyente (...)’ (*Ibid.*, 11, p. 362; 11, p. 151. De este modo, no existe una sacrificialidad *en sí*, en tanto cobra sentido a partir de una meta (*Ziel*) sostenida desde una determinada axiología –del modo en que, como se desarrolló en el primer apartado del presente capítulo, los conceptos –en tanto ‘cosas’- resultaban producto de la labor configurativa de una determinada perspectiva. Este carácter nietzscheano de la potencial bivalencia de un concepto será desarrollado más adelante en torno a la temática de la enfermedad y la ‘gran salud’ (*Große Gesundheit*).

<sup>244</sup> Z, ‘Zarathustra’s Vorrede’, IV, KSA 4, pp. 16-17; Za, ‘Prólogo de Zarathustra’, IV, p. 36.

<sup>245</sup> Cfr. *GT*, KSA 1, VIII, p. 58; *OT*, VIII, p. 59.

propia de la vida como *Wille zur Macht* es el aspecto de la lucha de fuerzas y del conflicto el que perpetra una dinámica expansiva.

Si, tomando al hombre como eje, se considera esa *Wille zur Macht* que desborda el cauce marcado en *Zarathustra*, se obtiene una expansión de tipo vertical que va hacia un más allá –lo inorgánico- y un más acá –el tejido, el órgano, la vida no orgánica; sin embargo, se produce asimismo una expansión de tipo *horizontal*: como se marcó anteriormente, se presenta una multiplicidad de tipologías, en la forma de diversas modalidades de vida humana en relación a la voluntad de poder –así el asceta, el enfermo, el aristócrata, el hombre espiritual, el hombre malvado, la ‘bestia rubia’<sup>246</sup>. Expandiéndose a través de estos ejes, la dinámica conflictiva de la *Wille zur Macht* logra así desplegarse recubriendo la totalidad del plano existencial.

Discursivamente, esta colonización de cada vez más porciones del plano del devenir por parte de la *Wille zur Macht* supone una refundación de sentido que busca imponer una perspectiva de carácter epistemológico: así, a un mundo y a una vida pensados en términos de *Wille zur Macht*, le corresponden una física, una química y una biología de la *Wille zur Macht*, como también una política, un arte, una moral –inmoral...<sup>247</sup>

En tanto constructo, en tanto ficción, la perspectiva que es la *Wille zur Macht*<sup>248</sup>, ¿a qué otra perspectiva busca imponerse? ¿Qué otro modelo de vida es el que busca ser superado –y cómo?

---

<sup>246</sup> Así, en *Más allá del bien y del mal* se da cuenta del tipo del filósofo –Cfr. ‘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 –Cfr. NF, 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.

<sup>247</sup> En este sentido, Glenn afirma que en Nietzsche ‘la epistemología es un tema moral.’ (Glenn, P. E., ‘The Politics of Truth: Power in Nietzsche’s Epistemology’, en *Political Research Quarterly*, vol. 57, n. 4, Univ. of Utah, 2004, pp. 575-583, p. 578).

<sup>248</sup> ‘(...) y podría venir alguien que con una intención y un arte interpretativo antitéticos supiese sacar de la lectura de es misma naturaleza, y en relación a los mismos fenómenos, cabalmente el triunfo tiránico, despiadado e inexorable de pretensiones de poder- un intérprete que os pusiese de tal modo ante los ojos la universalidad e incondicionalidad vigentes en toda ‘voluntad de poder’ (...) Suponiendo que también esto sea nada más que interpretación -¿y no os apresuraréis vosotros a hacer esta objeción?- bien, tanto mejor.’ (*JGB*, KSA 5, 22, p. 37; *MBM*, 22, p. 34). Así, Vattimo afirma que Nietzsche propone una nueva fábula ‘que se reconoce en su carácter de fábula’ (Vattimo, G, *Diálogo con Nietzsche*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 75).

### II. 3. iii. La conflictividad: fuerzas activas y reactivas

¿Qué carácter específico presenta en Nietzsche la vida en tanto *Wille zur Macht*<sup>249</sup>?

Los fisiólogos deberían reflexionar antes de poner el impulso de conservación como impulso cardinal de los seres vivos orgánicos: ante todo, algo viviente quiere *dejar salir* (*auslassen*) su fuerza: la ‘conservación’ sólo es una de las consecuencias de ello.<sup>250</sup>

Lo que primeramente denota esta caracterización es el aspecto *dinámico* que presenta el impulso vital; frente a una vida tendiente a la estabilidad, a mantenerse igual a sí<sup>251</sup>, las fuerzas del viviente nietzscheano presentarán un carácter proyectivo, es decir, un impulso a traspasar los contornos propios del organismo. Ahora bien, esta proyección de fuerzas presentará una tendencia de cambio específica: la vida ‘no es un querer-conservarse sino un querer-crecer.’<sup>252</sup> Esta tendencia al aumento, al crecimiento vital, ‘resulta en el proceso orgánico una voluntad de poder, en virtud de la cual *fuerzas dominantes, configuradoras, ordenadoras* aumentan siempre el ámbito de su poder (...).’<sup>253</sup>

El viviente, entonces, busca dejar salir (*auslassen*) su fuerza a partir de una tendencia – de una voluntad- específica: aumentar su poder, a través del accionar de fuerzas

---

<sup>249</sup> En *La genealogía de la moral*, Nietzsche promete la elaboración y desarrollo del concepto de voluntad de poder en un libro intitolado, justamente, *Der Wille zur Macht* (*GM*, Dritte Abhandlung, 27, p. 409; *GMO*, Tratado tercero, 27, p. 201). Nietzsche no lleva a cabo dicha obra; el libro que aparece con ese nombre es producto de un trabajo de compilación de fragmentos de la escritura nietzscheana a cargo de su hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche, de un modo ‘más que discutible’ (cfr. Niemayer, Ch., *Diccionario Nietzsche*, trad. G. Cano, Ed. Biblioteca Nueva, 2012, p. 535). Las referencias nietzscheanas del concepto de voluntad de poder en el presente trabajo, así, provienen mayormente de los *Nachgelassene Fragmente* –siendo que en *Zarathustra* existen solamente tres referencias del concepto, nueve en *Más allá del bien y del mal*, dos en *Genealogía de la moral*, más algunas referencias esporádicas en sus últimos cuatro escritos completos. Para un análisis más detallado de las referencias en Nietzsche a la *Wille zur Macht*, cfr. Williams, L., ‘Will to Power in Nietzsche’s Published Works and the Nachlass’, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, n. 3, Univ. Of Pennsylvania Press, 1996, pp. 447-463).

<sup>250</sup> *NF*, Herbst 1885-Herbst 1886, KSA 12, 2[63], p. 89; *FP*, Otoño 1885-otoño 1886, p. 130.

<sup>251</sup> Por supuesto, la biología a la que Nietzsche se refiere no supone un organismo estático: la interrelación con el medio determina al ser vivo a un continuo cambio. Sin embargo, es justamente este punto el que busca realzar Nietzsche: si no fuese debido a un exterior que actúa como estimulante, que constriñe y presiona al vivo, éste no tendería a la variación. Esta temática será analizada en profundidad en el capítulo próximo.

<sup>252</sup> *NF*, Herbst 1885-Herbst 1886, KSA 12, 2[179], p. 155; *FP*, Otoño 1885-otoño 1886, 2[179], p. 135.

<sup>253</sup> *NF*, Ende 1886-Frühjahr 1887, KSA 12, 7[9], p. 295; *FP*, fines 1886-primavera 1887, 7[9], p. 212.

determinadas. Frente a los impulsos que hacen tender al ser vivo a la conservación, a la estaticidad en términos de forma vital, Nietzsche realza la capacidad expansiva:

(...) a mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de las mismas, como ya se entiende, pues le han escamoteado un concepto básico, el de la auténtica actividad (*Aktivität*). En cambio, bajo la presión de aquella idiosincracia se coloca en el primer plano a la ‘adaptación’ (*Anpassung*), es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad (*Reaktivität*), más aún se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a las circunstancias externas (Herbert Spencer). Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la ‘adaptación’; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora.<sup>254</sup>

No se trata aquí de negar la específica capacidad conservativa del ser vivo, sino de ampliar el espectro de capacidades del mismo, deshaciendo el escamoteo del discurso científico imperante: no solamente una actividad tendiente a la conservación y la asimilación –producida por fuerzas de la reactividad (*Reaktivität*), fuerzas reactivas-, sino también una fuerza activa, que tienden a la modificación, que propician el cambio.

Ahora bien, no es a partir del *quantum* energético específico que se produce la diferencia entre fuerzas activas y reactivas, sino más bien respecto a su naturaleza dinámica: la fuerza activa es aquella que actúa por *motu proprio*, espontáneamente, sin necesidad de estar determinada en cuanto a su accionar por alguna otra; por el contrario, la fuerza reactiva se define justamente por esta necesidad determinativa en cuanto a su acción: es a partir del actuar de otra fuerza que su actuar se pone en juego<sup>255</sup>. Frente a la concepción de acción vital como repercusión a partir del constreñimiento del *milieu*, el viviente nietzscheano presenta una dinámica primaria de proyección energética: dejar salir la fuerza.

---

<sup>254</sup> *GM*, KSA 5, Zweite Abhandlung, 12, p. 235; *GM*, Tratado segundo, 12, p. 47.

<sup>255</sup> La interpretación de la *Wille zur Macht* en tanto dinámica de fuerzas activas y reactivas es central en el *Nietzsche y la filosofía* de Gilles Deleuze; la concepción desarrollada por Deleuze diverge respecto a la sostenida por nosotros aquí. Retomaremos esto en mayor profundidad en el último capítulo.

Ahora bien, estas fuerzas activas y creadoras, lo son en tanto a su vez son fuerzas invasoras, dominadoras, agresivas. ‘La vida *no* es adaptación de condiciones internas a condiciones externas sino voluntad de poder que, desde el interior, somete e incorpora a sí cada vez más ‘exterior’.’<sup>256</sup> Las fuerzas activas, en orden de propiciar el aumento vital, han de invadir a un exterior provisto a su vez de fuerzas, en un enfrentamiento que involucra, así, lucha. Sin embargo, -como marcamos en el apartado anterior- al establecer una extensión de la *Wille zur Macht* en términos de un más acá de la vida individual, hacia el interior mismo del viviente se propicia una lucha; haciendo parte de sí a parte del exterior, y en el proceso de conformación de las propias partes, el viviente se modeliza conflictivamente, en una dinámica de devenir continuo.

Ahora bien, si la vida es lucha a partir de fuerzas agresivas que no solamente incorporan exterior, sino que además lo modelizan –es decir, conforman interior, en una lucha interna-, entonces ese proceso que decanta en una forma resulta de la imposición de un determinado punto de vista propio de dichas fuerzas: ‘¿Cómo surgen la esfera perspectivista y el error? En la medida en que, mediante un ser orgánico, no un ser *sino la lucha misma quiere conservarse, crecer y ser conciente de sí.*’<sup>257</sup> Frente a la concepción de una voluntad única o una única tendencia determinante que caracterizaría a un ser *uno*, la concepción de vida en tanto lucha implica justamente que se trata de al menos más de una tendencia la que se ve involucrada: será aquella que prepondere en el enfrentamiento la que logre imponer su perspectiva, su visión de mundo. En este sentido, la determinación de una lucha implica necesariamente una interpretación -es decir, ‘no hay hechos, sólo interpretaciones.’<sup>258</sup> Los ideales morales, los conceptos, como modalidades perspectivísticas –es decir, como modos de construcción de mundo- son esculpidos a partir de una cierta interpretación<sup>259</sup>. Esa simplificación, producto de la imposición de una perspectiva determinada –que, por tanto, ha de dejar de lado, ordenar, conformar aspectos varios, múltiples, involucrados- ha de hallarse al servicio de una cierta meta –aquella que prefigura la propia perspectiva; desde la concepción de vida

---

<sup>256</sup> *NF*, Ende 1886-Frühjahr 1887, KSA 12, 7[9], p. 295; *FP*, fines 1886-primavera 1887, 7[9], p. 211.

<sup>257</sup> *NF*, Herbst 1885-Frühjahr 1886, KSA 12, 1[124], p. 40; *FP*, Otoño 1885-primavera 1886, 1[124], p. 62.

<sup>258</sup> *NF*, Ende 1886-Frühjahr 1887, KSA 12, 7[60], p. 315; *FP*, fines 1886-primavera 1887, 7[60], p. 232.

<sup>259</sup> ‘La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuevo lenguaje; (...) y nosotros estamos por principio inclinados a afirmar que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos *a priori*) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese ficciones lógicas, si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico a sí mismo, si no falsease permanentemente el mundo con el número –que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida.’ *JGB*, KSA 5, 4, p. 18; *MBM*, 4, p. 14.

como *Wille zur Macht*, se trata de la expansión vital: la vida ‘no es un querer-conservarse, sino un querer-crecer.’<sup>260</sup>

Pero justamente en tanto se trata de una perspectiva sobre la vida, es que pueden preponderar perspectivas disímiles: ‘¡El concepto ‘Dios’, inventado como concepto antitético de la vida- en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte con la vida!’<sup>261</sup> El ideal moral encarnado en el cristianismo representa –como señalamos en el apartado primero- el enemigo por excelencia de la interpretación de la vida en términos de *Wille zur Macht*. Sin embargo, esta modalidad anémica de la vida, que recorta sus posibilidades y poderes, no se ha deshecho, sino que incluso ha logrado potenciarse, a partir del aparecer y desarrollo de la ciencia moderna. ‘Ironía ante lo que creen al cristianismo *superado* por las modernas ciencias naturales. Los juicios de valor cristianos *no* están en absoluto superados por ellas. ‘Cristo en la cruz’ es el símbolo más sublime -aún hoy.’<sup>262</sup> Tanto las fuerzas activas como las reactivas hacen a la vida, pero la ciencia moderna, en tanto sombra de Dios –es decir, en tanto heredera axiológica de los preceptos cristianos- ha producido un recorte fundamental, haciendo de la dinámica vital una dinámica inherentemente reactiva; no es que ha dejado de lado las fuerzas activas, sino que, al modo spenceriano, las ha colocado en el afuera de la vida, en aquello que no le pertenece a la vida. Los grandes poderes, las grandes fuerzas, forman así parte de un exterior que sobredetermina a la vida, obligándola, para vivir, a adaptarse a las formas que ese mundo busca imponerle. De este modo, ¿cómo los valores vitales *naturales* no resultarían ser los de humildad, sacrificio, culpa? La mejor vida para el viviente –en tanto que *naturalmente* humilde- es la de una perfecta adaptación a aquello que un Exterior le exige.

Para romper con estas sombras de Dios, con este Exterior omnipotente, no basta solamente con incorporar a la vida algo de esas fuerzas, sino dictar su ‘supremacía de principio’ (*prinzipielle Vorrang*), hacer centralmente de la vida algo activo. Desde este punto de vista, la vida en tanto *Wille zur Macht* marca la primacía de la actividad:

‘La creencia en el mundo que debería ser, *es*, existe realmente, es una creencia de improductivos que *no quieren crear un mundo* tal como debe ser. Lo ponen como

---

<sup>260</sup> *NF*, Herbst 1885-Herbst 1886, KSA 12, 2[179], p. 155; *FP*, Otoño 1885-otoño 1886, 2[179], p. 135.

<sup>261</sup> *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, KSA 6, p. 374; *Ecce Homo, cómo se llega a ser lo que se es*, p. 96.

<sup>262</sup> *NF*, Herbst 1885-Herbst 1886, KSA 12, 2[96], p. 125; *FP*, Otoño 1885-otoño 1886, 2[96], p. 104.

inexistente, buscan los medios y caminos para llegar a él. ‘*Voluntad de verdad*’ como *impotencia de la voluntad de crear*.<sup>263</sup>

Si la fuerza se halla en un exterior –ya sea un Dios omnipotente, o un medio que somete al viviente a sus directivas-, es decir, si es el exterior quien determina los caminos vitales, entonces las leyes que provengan de él, las descripciones de su dinámica, no son otra cosa que la verdad. La definición de vida spenceriana, pensada como una cada vez mayor adaptación interna a las circunstancias externas, resulta así la perfecta descripción dinámica, en términos vitales, de la voluntad de verdad.

¿Pero es entonces la postura nietzscheana una suerte de inversión de Spencer? Así como la naturaleza de Spencer resulta un conjunto de fuerzas centrípetas que forman, burilan, determinan cada vez más al viviente –de modo fluido: el viviente mismo presenta la disposición orgánica a conformarse al exterior-, ¿en Nietzsche hallamos una disposición centrífuga de fuerzas, que simplemente avasallan e incorporan –conforman- el exterior al interior?

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 (...).<sup>264</sup>

El carácter nuclear que presenta transformación en el modo de concebir la vida remite a la cualidad de la relación interior-exterior<sup>265</sup>. En efecto, la modalidad de despliegue de lo vital no se halla en concordancia armónica respecto de las fuerzas externas –no existe una tendencia adaptativa del interior respecto del exterior (o viceversa, en el caso nietzscheano)-, sino que, en tanto la vida es concebida como *Wille zur Macht*, lo que prima es el conflicto. El exterior del viviente no busca adaptarse, ni deja asimilarse, sino que se resiste: la posibilidad de expansión vital, entonces, sólo se da a partir de la lucha. A partir de la resistencia, existe la posibilidad del fracaso y la desintegración –es decir, la relación interior-exterior es fundamentalmente *riesgosa*. Invertiendo el sentido, ese

<sup>263</sup> *NF*, Herbst 1887, KSA 12, 9[60], p. 366; *FP*, Otoño 1887, 9[60], p. 250.

<sup>264</sup> *NF*, Herbst 1887, KSA 12, 9[151], p. 424; *FP*, Otoño 1887, 9[151], p. 282.

<sup>265</sup> Remite a esta relación, mas no solamente a ésta; en el marco de la polémica que Nietzsche lleva delante respecto de la postura spenceriana, el aspecto de la relación para con el exterior de la vida es el que se halla en el centro; más adelante se mostrará cómo la transformación mentada refiere asimismo a la dinámica propiamente interna del viviente.

mismo viviente se halla en riesgo frente a otras fuerzas activas, exteriores a él, que busquen a su vez asimilarlo –y frente a las cuales habrá a su vez de resistir. Esta relación interior-exterior implica, entonces, una divergencia más fundamental respecto a la perspectiva spenceriana que aquella del sentido en el que fluye la capacidad determinativa de las fuerzas: rompe con la propia fluidez de las mismas, es decir, quiebra la disposición dinámica unilateral de la determinación. Si el viviente spenceriano tiende a adaptarse a las disposiciones exteriores, y así fija un sentido continuo de la determinación que fluye desde el exterior hacia el interior, en Nietzsche el límite interno-externo funge, en razón del carácter conflictivo de su relación, como un disruptor de la posibilidad de un sentido único. La capacidad activo-determinativa –la tendencia a la asimilación- no encuentra una continuidad y un correlato en el exterior, sino que encuentra una fuerza de oposición, una resistencia. Asimismo, ese exterior presenta tendencias asimilatorias –o simplemente destructivas-, que habrán de hallar resistencia por parte del viviente. El límite externo-interno actúa así como una fisura que impide pensar al desarrollo vital como simple progresión: la posibilidad de fracaso o victoria de múltiples perspectivas acentúa su carácter plástico.

‘¿Cómo se ha comportado el conjunto del proceso orgánico *frente* al resto de la naturaleza? –Ahí se descubre su *voluntad fundamental*.’<sup>266</sup> A través de esta ‘apertura a la otredad’ (Smith, J.H, ‘Nietzsche’s ‘Will to Power’: Politics beyond (Hegelian) Recognition’, en *New German Critique*, n. 73, 1998, pp. 133-163, p. 138) propia de la vida, es posible trazar entonces un diagnóstico. El de Nietzsche es rotundo: el hombre ha estado ‘enfermo de cristianismo’<sup>267</sup> durante dos milenios, y ha continuado enfermándose a través de la ciencia, el arte, la moral modernos, produciendo un tipo especial de hombre anémico, el nihilista<sup>268</sup>. En tanto es a partir de una lucha de fuerzas que implican una perspectiva, la forma vital que surge al concebir a la vida como *Wille zur Macht* resulta ya una valoración, el producto de un querer determinado. Necesariamente, vivir implica entonces imponer unos valores, es decir, implica una posición activa del viviente. Si el hombre ha estado enfermo de cristianismo y de sus sombras, si el tipo vital al que ha arribado es el del nihilista, entonces la interpretación que es la *Wille zur Macht* puede fungir como remedio; atravesando la enfermedad y el sufrimiento, puede ser posible arribar a la ‘gran salud’ (*Große Gesundheit*)<sup>269</sup>.

<sup>266</sup> *NF*, *NF*, Herbst 1885-Herbst 1886, KSA 12, 2[99], p. 126; *FP*, Otoño 1885-otoño 1886, 2[99], p. 105.

<sup>267</sup> *NF*, Herbst 1885-Herbst 1886, KSA 12, 2[179], p. 152; *FP*, Otoño 1885-otoño 1886, 2[179], p. 131.

<sup>268</sup> *Ibidem*.

<sup>269</sup> En este sentido, Gemes declara que ‘Nietzsche (...) busca historicizar a la cristiandad en orden de vencerla.’ [*La traducción es nuestra*] (Gemes, K., ‘Nietzsche’s Critique of Truth’, en *Philosophy and*

### II. 3. iv. La enfermedad como negatividad y la ‘gran salud’: conflictividad externa e interna

Como habíamos determinado en el apartado anterior, la figura del *Übermensch* como meta vital, superadora de la condición humana, es dejada de lado en 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...’<sup>270</sup> Concomitante a dicho desplazamiento<sup>271</sup>, 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 en tanto 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, marcador de una dirección que se traza hacia una meta superadora del hombre -y 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.

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. El nihilista, como producto humano de estas ‘sombras de Dios’ (*Schatten Gottes*) no es aquel asceta cristiano que ha de reprimir sus propias tendencias, sus propios influjos, a partir de pautas morales -humildad, castidad, amor al prójimo- sino que es aquel ya carente de fuerzas propias, *activas*, que requieran de

---

*Phenomenological Research*, vol. LII, n. 1, 1992, pp. 47-75, p. 65).

<sup>270</sup> *NF*, November 1887-März 1888, KSA 13, 11 [413], p. 191; *FP*, Noviembre 1887-Marzo 1888, 11[413], p. 490.

<sup>271</sup> Este desplazamiento respecto de la meta del *Übermensch* como más allá del hombre se ilustra asimismo 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.’ (*NF*, Herbst 1887, 9 [154] p. 426; *FP*, Otoño de 1887, 9[154], p. 283). Si el *Übermensch* es lo que aviene luego del hombre, aquí el hombre superior es lo concebido como *Übermensch* -en tanto el hombre es el ‘superanimal’-. Recordemos que en *Zarathustra*, el hombre superior es aquello que, siendo superado, dará lugar al *Übermensch*.

represión y negación<sup>272</sup>. Su estado *natural* es el de aquel agobiado, carente de capacidad conformativa, aquel cuyo modo de devenir vital habrá de ser la constante adaptación a un Afuera poderoso, determinante, activo. La descripción spenceriana del viviente es, así, una adecuada descripción de la *naturaleza* nihilista.

Frente a este tipo enfermo, reactivo, que ha quedado desprovisto de valores, la concepción de la vida en tanto *Wille zur Macht* viene a rescatar una capacidad activa, determinante, más amplia y más saludable del ser vivo. La propia proyección del carácter de *Wille zur Macht* a la totalidad del plano existencial se halla al servicio de esta transvaloración. En efecto, si el cristianismo, en tanto religión, se proyectó posteriormente a través de las diversas ‘sombras de Dios’ hacia los diversos ámbitos de la cultura humana –arte y moral, pero asimismo ciencia y filosofía- la posibilidad de pensar no sólo el ámbito de lo vital, sino también de lo material en general en términos de *Wille zur Macht* se hace necesario en tanto esencial para presentar batalla frente al tipo nihilista. El pensar tanto a lo orgánico como a lo no orgánico a partir de la *Wille zur Macht* permite sentar las bases, así, de una física, de una química, de una biología –pero 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 –para dar, como fruto último, aquel que abraza la nada, el nihilista- la *Wille zur Macht* ha de ser la potencia disruptiva que surja como cura. En este sentido, la *Wille zur Macht* se proyecta a la totalidad del plano existencial en tanto resulta el reverso complementario de la transvaloración de los valores<sup>273</sup>.

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

Desde ahora rige en Europa el destino de que precisamente sus hijos más fuertes alcancen tarde y rara vez su primavera –de que en su mayoría perezcan ya jóvenes, hastiados, ateridos, ensombrecidos, (...) ¡y no serían los más fuertes si no hubiesen

---

<sup>272</sup> Cabe aquí aclarar que existen dos tipos de nihilismo, el cual puede ser ‘síntoma de creciente *fortaleza* o de creciente *debilidad*’ (NF, Herbst 1887, 9 [60] p. 395; FP, Otoño de 1887, 9[60], p. 251) Para profundizar en su diferencia, cfr. Cragolini, M. B., *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*. Bs. As., La Cebra, 2006. Por supuesto, aquí nos estamos refiriendo al primer tipo de nihilismo, sobre el cual Nietzsche funda su diagnóstico.

<sup>273</sup> Y así, 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.

sido también los más desilusionados! Porque esta es la prueba de su fuerza: sólo saliendo de toda la enfermedad de la época tienen que llegar a *su* salud. (...).<sup>274</sup>

La enfermedad como medio, oportunidad, posibilidad para la salud; atravesar la enfermedad, -es decir, incorporarla- y, a través del conflicto que ella impone, a través de la lucha vital interna, el acrecentamiento de la fuerza, una nueva salud. ‘Aquello ante lo que sucumben los hombres frágiles forma parte de los medios estimulantes de la *gran* salud.’<sup>275</sup> La enfermedad funciona, aquí, asimismo como un elemento de separación entre unos frágiles y unos fuertes: aquellos dominados por la enfermedad, y por tanto, restringidos en su campo de acción de modo reactivo, y aquellos que, frente al conflicto con la enfermedad, son capaces de imponer su forma, su mandato, su perspectiva. En este dominio de una perspectiva determinada es en el que se encuentra la fórmula de la ‘gran salud’:

La 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!<sup>276</sup>

La modalidad de la salud óptima se proyecta en un orden jerárquico: una pasión, un instinto determinado ha emplazado a las diversas fuerzas vitales de modo de coordinarlas desde una perspectiva determinada, unitariamente. El conflicto, la lucha interna por el dominio que correspondía al pasaje por la enfermedad ha decantado en una jerarquización determinada de las fuerzas: la ‘gran salud’ se alcanza ‘saliendo de toda de la enfermedad de la época’, es decir, imponiéndose por sobre la perspectiva decadente, para ordenar la vida de modo de dirigirla desde una perspectiva propia, creciente<sup>277</sup>.

---

<sup>274</sup> *NF*, Sommer 1886-Frühjahr 1887, KSA 12, 6[24], p. 241; *FP*, verano 1886-primavera 1887, 6[24], p. 183.

<sup>275</sup> *NF*, Herbst 1886-Herbst 1887, KSA 12, 2[97], p. 108; *FP*, otoño 1886-otoño 1887, 2[97], p. 104.

<sup>276</sup> *NF*, Frühjahr 1888, KSA 13, 14[157], p. 341; *FP*, primavera 1888, 14[157], p. 584.

<sup>277</sup> Este carácter propio de la gran salud es la que Barbara Stiegler otorga como tendencia, en una inversión del modelo cartesiano-moderno, a la generalidad 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 a de la carne misma: ser sorprendida por una prodigiosa diversidad, hacerse la pregunta de su unificación (preguntarse cómo asimilarla y comprenderla en la unidad), ésa es la situación fundamental de todo cuerpo vivo.’ (Stiegler, B., ‘¿Qué cambia poner el cuerpo en el lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología’, en *Eidos*, Univ. Del Norte, Colombia, vol. 1, 2003, pp. 128-141, p. 133). Hacia aquí apunta a su vez 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

Como se desarrolló en el segundo apartado de este capítulo, uno de los momentos de salud óptima *par excellence* es aquel de la cultura trágica griega<sup>278</sup>, ‘el gusto griego de la mejor época’<sup>279</sup>:

Hay allí un subyugar la plenitud de lo viviente, la medida se vuelve dominante, a la base está esa *calma* del alma fuerte que se mueve con lentitud y tiene aversión a lo demasiado vivaz. Se *honra* y se *eleva* el caso general, la ley; la excepción, por el contrario, es dejada de lado; el matiz, borrado. Lo firme, poderoso, sólido, la vida que reposa extendida y potente –eso ‘gusta’ (...).’<sup>280</sup>

La ley, -aquello que se honra y se eleva- se funda a través de la perspectiva ordenadora, conformadora de la gran salud, que subyuga a las diversas tendencias vitales, otorgándoles una forma y una dirección, y haciendo cesar al conflicto interno, proveyendo de calma<sup>281</sup>. Esta calma se proyecta en la ausencia de culpa: ‘Durante un

---

una voluntad unificante, una voluntad que posee la fuerza de reinterpretarse respecto del problema que somos.’ [*La traducción es nuestra*] (Gemes, K., ‘Postmodernism’s Use and Abuse of Nietzsche’, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXII, N. 2, 2001, pp. 337-369, p. 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, es que Olafsson asimismo sostiene que en Nietzsche puede entenderse ‘la imposición como expresión esencial de la vitalidad autoasertiva de cada ser viviente’ (Olafsson, F., ‘Nietzsche’s Philosophy of Culture: A Paradox in The Will to Power’, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, n. 3, 1991, pp. 557-572, p. 558). Vattimo, asimismo, plantea que la decadencia cultural se articula a una falta de ligazón orgánica con la vida, en tanto ‘principio unificador’ (Vattimo, G., *Diálogo con Nietzsche*, Ed. paidós, Buenos Aires, 2002, p. 40). 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 (Bacarlett Pérez, M. L., *Friederich Nietzsche: la vida, el cuerpo la enfermedad*, Univ. Autónoma de Méjico, 2006, p. 68). Sin embargo, esto es caracterizar parcialmente a la posición nietzscheana; como marcamos, un cuerpo cuyas partes se hallan en permanente discordia resulta un cuerpo debilitado, no saludable, incapaz –justamente en tanto se halla 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 la imposición de una determinada configuración, a través de la imposición de una perspectiva jerarquizante sobre las partes en pugna.

<sup>278</sup> Señala Del Caro que esta caracterización de una cultura griega clásica como saludable frente a una cultura enferma, de claros tintes románticos –como señala en *El caso Wagner*, el romanticismo ‘se ahoga en el rumiar de absurdidades morales y religiosas’ (*Der Fall Wagner*, KSA 6, p. 25; *El caso Wagner*, p. 13)- es influenciada en Nietzsche directamente por Goethe (Del Caro, A., ‘Dyonisian Classicism, or Nietzsche’s Appropriation of an Aesthetic Norm’, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 50, n. 4, Univ. of Pennsylvania Press, 1989, pp. 589-605). Sin embargo, Nietzsche mismo señala que su concepción trágica de la cultura griega –y por tanto, de su salud- no es idéntica a la de Goethe: la noción orgiástica del arte no es parte de la línea de pensamiento de Goethe, y por tanto ‘Goethe no comprendía a los griegos’ (*GD*, ‘Was ich der Alten verdanke’, IV, p. 159; *CI*, ‘Lo que debo a los antiguos’, IV, p. 144).

<sup>279</sup> *NF*, Ende 1886-Frühjahr 1887, KSA 12, 7[7], p. 285; *FP*, fines 1886-primavera 1887, 7[7], p. 209.

<sup>280</sup> *Ibidem*.

<sup>281</sup> ‘La cultura helénica no fue un mero agregado... Los griegos gradualmente aprendieron a organizar el caos.’ (*Unzeitgemasse Betrachtungen*, KSA 1, II, 10; *Consideraciones intempestivas* II, 10). Asimismo: ‘Cuando el proceso de la depuración se ha ultimado, todas las fuerzas que antes se perdían en la lucha entre cualidades sin armonía se encuentran a disposición del conjunto del organismo. (...) Los griegos ofrecen el ejemplo de una raza y de una civilización depurada de ese modo (...).’ (*Morgenröte* (en adelante, *M*), KSA 3, 139, p. 131 (*Aurora*, (en adelante, *A*) 129, p. 92). Y sin embargo, en su *Crepúsculo*

tiempo larguísimo esos griegos se sirvieron de sus dioses cabalmente para mantener alejada de sí la ‘mala conciencia’<sup>282</sup>; en efecto: ante el crimen, el griego plantea que ‘Un dios, sin duda, tiene que haberlo trastornado’ (...) Esta salida es típica de los griegos... Y así los dioses servían hasta cierto punto para justificar al hombre incluso en el mal, servían como causas del mal.’<sup>283</sup> Hacia el interior del griego saludable la vitalidad no se problematiza consigo misma: la divinidad opera como un extroyector del conflicto, permitiendo mantener sin fisuras la configuración jerárquica de los impulsos, y permitiendo mantener la ‘calma del alma fuerte’.

Ahora bien, ¿cómo se concilia al griego guerrero, producto de un estilo de vida ascendente, con esta ‘calma del alma fuerte’?

CONSECUENCIA DE LA LUCHA: el que lucha busca convertir a su adversario en su *opuesto*, -en la representación naturalmente.’ (...) ‘tenemos el buen gusto, el buen juicio y la virtud A FAVOR nuestro’... La lucha obliga a una *exageración* tal de la *autoestima*...<sup>284</sup>

Al haberse operado un dominio ordenador hacia el interior, el viviente procede a proyectar sus fuerzas hacia un afuera, generando una *exteriorización del conflicto*. En tanto presenta una conformación vital signada por un tipo óptimo, jerarquizado, puesto ‘al servicio de una unidad’ –la conformación que se asocia a la ‘gran salud’-, el ámbito de la lucha se traslada hacia un exterior, presentando un carácter de imposición y dominio por sobre el adversario; al modo de la lucha interna, se produce una labor de simplificación y ordenamiento, al conformar al adversario como al opuesto, justamente a partir de la figura que es la unidad vital impuesta por el instinto rector.

Ahora bien, este carácter de conformación de la oposición a partir de una exteriorización de las fuerzas no se remite únicamente al ámbito de la lucha. En *El crepúsculo de los ídolos*, al momento de considerar una moral de domesticación –la

---

*de los ídolos*, Nietzsche considerará a esta cultura griega incluso demasiado ‘móvil’ para poder producir un efecto sostenido, ‘clásico’, lo cual estaría reservado para los romanos (*GD*, ‘Was ich der Alten verdanke’, II, p. 155; *CI*, ‘Lo que debo a los antiguos’, II, p. 140). Para un desarrollo de la interrelación romano-griega en Nietzsche, *cfr.*: Silk, M., ‘Nietzsche, Decadence, and the Greeks’, en *New Literary History*, vol. 35, n. 4, John Hopkins Univ. Press, 2004, pp. 587-606. De todos modos, lo central resulta ser que ‘una verdadera cultura ha de presuponer en toda circunstancia una unidad de estilo.’ (*Unzeitgemasse Betrachtungen*, KSA 1, I, 2; *Consideraciones intempestivas* I, 2).

<sup>282</sup> *GM*, KSA 5, Zweite Abhandlung, 23, p. 334; *GM*, Tratado segundo, 23, p. 121.

<sup>283</sup> *Ibidem*.

<sup>284</sup> *NF*, Herbst 1887, KSA 12, 10 [195], p. 573; *FP*, Otoño 1887, 10[195], p. 365.

moral cristiana- frente a una moral de cría, Nietzsche contrapone dos proyectos –y dos tipos- de hombre.

En tanto moral de la domesticación, el cristianismo busca debilitar al hombre saludable, de modo de hacerlo más pacífico, menos peligroso, ‘mejor’<sup>285</sup>. De este modo, la modalidad de oposición se diluye: el saludable es devuelto al grueso de la población cristiana, se hace parte de la vida reactiva. Por el contrario, una moral de cría establece tipos distintos, separa y distancia, opone: la ley de Manú se presenta como vehículo de cría del *chandala*, el ‘hombre de mezcla incoherente’<sup>286</sup>, aquel que conjuga todos los caracteres negativos<sup>287</sup>. ¿Cómo producir a aquel *chandala*<sup>288</sup>, -es decir, aquel que no se halla ordenado y jerarquizado a partir de un instinto rector, sino que es incoherente, un conjunto de fuerzas desordenadas, débiles? ‘Y para desarmarle y debilitarle tuvo que ponerle enfermo; era una lucha contra la mayoría.’<sup>289</sup> La enfermedad no es aquí un medio para la salud, sino para la debilidad, y presenta un carácter negativo en tanto conforma al opuesto del saludable. La enfermedad no entra aquí en contacto con el hombre de la óptima salud: el enfermo es el opuesto, el tipo de vida criada como baja, incoherente. La oposición se produce, así, entre un tipo enfermo y un tipo saludable de vida.

La configuración vital de la ‘gran salud’ produce un ordenamiento jerárquico interno, que permite la proyección de las fuerzas ordenadoras, agresivas y conformadoras hacia el exterior. Esto se visualiza en el ejemplo de la cultura trágica griega, a través del triple operador conformado por la divinidad -que deshace la posibilidad de ruptura del orden y la jerarquización de impulsos-, el adversario –que traslada la conflictividad en términos de lucha desde el interior hacia el exterior- y el esclavo –que permite un ordenamiento valorativo por oposición, y una cría específica de tipos de hombre. Esta dinámica de exteriorización del ordenamiento y el conflicto permite el despliegue máximo de las fuerzas vitales, a partir del mantenimiento de una configuración vital específica, dada desde la imposición de la perspectiva de un impulso rector.

Pero aquí se anticipa un riesgo para la ‘gran salud’: aquel de la egiptización.<sup>290</sup>

<sup>285</sup> Cfr. GD, ‘Die ‘Verbesserer’ der Menschheit’, II; CI, ‘Los que quieren hacer mejor a la humanidad’, II.

<sup>286</sup> Cfr. GD, ‘Die ‘Verbesserer’ der Menschheit’, III, p. 101; CI, ‘Los que quieren hacer mejor a la humanidad’, III, p. 62.

<sup>287</sup> ‘El mismo Manú lo decía: ‘Los chandalas son el fruto del adulterio, del incesto y del crimen.’ *Ibidem*.

<sup>288</sup> El *chandala* no es, por supuesto, una referencia directa a la cultura trágica griega, pero permite concebir igualmente la figura del esclavo.

<sup>289</sup> *Ibidem*.

<sup>290</sup> ‘¿Queréis que os diga lo que es peculiar a todos los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la idea de *devenir*, su *egipticismo* (Ägypticismus).’ (*Götzen-Dämmerung* (en adelante, GD), KSA 6, ‘Die ‘Vernunft’ in der Philosophie’, p. 253 (*El crepúsculo de los ídolos* (en adelante, CI),

En efecto, la perspectiva proporcionada por el instinto rector, unificante y domeadora de las disposiciones vitales, puede volverse con el tiempo pétrea; acostumbrándose a su propio estado de dominio, puede no concebirse ya como una determinante respecto a una multiplicidad de perspectivas, sino como única; ya no como dominante respecto a las otras en tensión, como decantación de un proceso de lucha, sino como naturalmente localizada de ese modo. Dicho de otro modo, se convierte en un ideal, y como tal, en la forma de la realidad –es decir, en algo que se halla por fuera del devenir propio del plano existencial. En esta convergencia de todas las múltiples posibilidades en una, se produce una suerte de *amnesia* vital, que considera a ese tipo de vida como el único y naturalmente posible, y por tanto, tiende a mantenerse como tal<sup>291</sup>. El aspecto dúctil, plástico, transformativo, activo de la vida queda así relegado, y la específica forma de vida tiende a unicizarse, es decir, a conservarse. ‘Pobreza, humildad y castidad- ideales peligrosos y difamadores, pero, como los venenos, remedios útiles en ciertos casos de enfermedad, p. ej., en la época imperial romana.’<sup>292</sup> Para el imperio romano, y asimismo para Grecia: Sócrates aparece como síntoma de una degeneración griega, y su dialéctica, como el remedio para conservar, para sostener la vida –una vida sin fuerzas ya para sostener y aumentar su salud. De este modo el carácter mismo de la ‘gran salud’, en tanto capacidad unificante, implica la potencialidad misma de la posibilidad de degeneración<sup>293</sup>.

---

‘La ‘razón’ en la filosofía’, p. 38).

<sup>291</sup> Previendo de este riesgo es que Mann señala sobre Nietzsche: ‘Sabía muy bien que no bastaba con romper las tablas de la ley; estas debían despedazarse con frecuencia (...)’ (Mann, H., *El pensamiento vivo de Nietzsche*, Losada, Bs. As., 1947, p. 17). La noción de ‘unidad’ (*Einheit*), así, oscila entre los polos de aquello que permite la generación de la gran salud, y aquello que decanta en la egiptización. En este sentido, Gemes realiza un relevo de la aparición del término *Einheit* en la obra nietzscheana, dando cuenta de una caracterización positiva –y una utilización mucho más numerosa- de la misma por parte de Nietzsche en sus trabajos centrados en el desarrollo del diagnóstico negativo de la cultura europea en términos de nihilismo, mientras que en sus trabajos centrados en la determinación cultural producto del cristianismo, como agente de egiptización, el término *Einheit* adquiere un cariz eminentemente negativo. (Para un registro más detallado de la distribución del término *Einheit* en la obra nietzscheana, *cfr.*: Gemes, K., ‘Postmodernism’s Use and Abuse of Nietzsche’, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 62, n. 2, 2001, pp. 337-360, pp. 350 y ss.). Un proyecto como el trazado a partir de la figura del *Übermensch* puede representar el epítome de este riesgo: siglos de devenir vital puestos al servicio de una figura.

<sup>292</sup> *NF*, Herbst 1885-Herbst 1886, KSA 12, 2 [98], p. 109; *FP*, otoño de 1885-otoño de 1886, 2[98], p. 104.

<sup>293</sup> Este carácter, que puede inicialmente impresionar como paradójico, resulta en verdad la condición misma de la pertenencia de lo vital en su conjunto al campo existencial: si existiese una sola instancia vital que no implicase un *riesgo* –en el caso mencionado, el de degeneración-, se hallaría entonces un punto desafectado de las múltiples posibilidades del devenir, es decir, de algo que logra mantenerse igual a sí –dicho de otra manera, aquello que reúne los caracteres de un ideal.

Frente a esta tendencia degenerativo-conservativa, propia de una ‘gran salud’ que se mantiene en una forma determinada, sin tendencia al cambio, existe otro trayecto radical para la vida aristocrática, saludable: aquel del máximo riesgo.

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.<sup>294</sup>

La vida fuerte, la vida saludable, presenta siempre en primer plano su tendencia activa, a extroyectar su fuerza, y por tanto busca aquello sobre lo que dicha fuerza puede proyectarse en orden de aumentar su poder; de este modo, la vida ascendente, la ‘gran salud’, pone en juego su configuración jerárquica en la lucha, en el peligro; la dinámica del más poder implica un constante arriesgar su forma vital.

Esta ‘audacia’ de las razas nobles, que se manifiesta de manera loca, absurda, repentina, ese elemento imprevisible e incluso inverosímil de sus empresas (...) y su desprecio por la seguridad (...) <sup>295</sup>

Ponerse en juego, despreciar la seguridad, asumir un riesgo, es lo propio de una vida que, en tanto tiende a aumentar el poder, necesariamente ha de presentar una dinámica de cambio configurativo vital; el poner en juego la vida es, así, inherente a una vida pensada en términos de *Wille zur Macht*.

Ahora bien, esta tendencia al riesgo propia de la vida implica asimismo su riesgo:

*Problema---*

Las razas fuertes se *diezman recíprocamente*: guerra, ansias de poder, aventura; su existencia es costosa, breve, -se extenuan *entre ellas*- (...) Los fuertes son posteriormente más débiles, más desprovistos de voluntad, más absurdos que los medianamente débiles

Son razas *derrochadoras*.- (...)

Nos encontramos ante un problema de economía--- <sup>296</sup>

---

<sup>294</sup> *GM*, KSA 5, Erste Abhandlung, 11, p. 276; *GM*, Tratado primero, 11, p. 56.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 275; p. 55.

<sup>296</sup> *NF*, Frühjahr 1888, KSA 13, 14[182], p. 370; *FP*, primavera de 1888, 14 [182], p. 601.

El problema de la tendencia vital aristocrática<sup>297</sup>, saludable, a ponerse en riesgo resulta autoevidente: implica, extremándola, una condición sacrificial que redundará en la extenuación y la desaparición de dicho tipo de vida<sup>298</sup> -y, por ende, en el predominio de los ‘medianamente débiles’<sup>299</sup>-. La intensificación de la vida, en términos de aumento de poder, coincide así en su extremo con la desaparición de la misma. ‘Según sean las resistencias que una fuerza elige para dominarlas, así ha de crecer la medida del fracaso y de la fatalidad que con ello se provocan; (...)’<sup>300</sup> El fracaso de la intensificación del poder, la muerte incluso, son entonces elementos que crecen de modo directamente proporcional al ‘desprecio por la seguridad’ propio de la expansividad.

La vida ascendente, el tipo de la ‘gran salud’, se ve así circunscripto en sus extremos por dos grandes riesgos: por un lado, la egiptización, es decir, el volver a su forma un ideal –el volverse una vida *reactiva*<sup>301</sup>; por otro, el diezmo y extenuación vital. En tanto la configuración vital saludable implica una jerarquización y una imposición de una perspectiva rectora, que procede a extroyectar sus fuerzas, el peligro de petrificación le es propio. En tanto tiende a aumentar su poder, y por tanto, pone en riesgo su forma y su propia vida, la posibilidad de muerte o de fracaso en la lucha le resulta inherente. De este modo, la vida se produce como proyecto configurativo en constante tensión<sup>302</sup>, entre una determinación de la forma vital y su superación; sostenida entre dos extremos<sup>303</sup> –aquel de la petrificación, que se produce a partir de la

---

<sup>297</sup> Esta tendencia aristocrática es, justamente, la que propende a la ‘elevación (*Erhöhung*) del tipo hombre’ (*JGB*, KSA 5, 257, ‘Was ist wornehm?’; *MBM*, 257, ‘¿Qué es aristocrático?’, p. 197) en términos de una autosuperación (*Selbstüberwindung*).

<sup>298</sup> La falta de la meta que es el *Übermensch* –teniendo en cuenta que son escritos de 1888, es decir, posteriores a *Also sprach Zarathustra*- se hace evidente en esta presentación de la cuestión: solamente en tanto la tendencia sacrificial extrema no está puesta al servicio del advenir del más allá del hombre, es que dicha tendencia puede caracterizarse como *problema* económico.

<sup>299</sup> En el próximo capítulo se abordará esta cuestión en profundidad.

<sup>300</sup> *NF*, November 1887-März 1888, KSA 13, 11[77], p. 38; *FP*, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11 [77], p. 389.

<sup>301</sup> ¿Y este tipo de vida no presenta de por sí riesgos? ‘Muchos refinados quieren *tranquilidad*, paz frente a sus afectos (...). Otros quieren tranquilidad hacia el *exterior*, una vida sin peligro, quisieran no ser envidiados y ser atacados (...)’ (*NF*, Herbst 1885-Frühjahr 1886, KSA 12, 1[104], p. 35; *FP*, Otoño de 1885-Primavera de 1886, 1 [104], p. 59). El tipo de vida reactiva busca, justamente, la evitación del riesgo –pero justamente por eso, en términos de *Wille zur Macht*, se convierte en riesgosa en sí.

<sup>302</sup> Como señala Cragolini, esa tensión impide tanto el detenerse en verdades fijas, como en la pura inmediatez (*Cfr.* Cragolini, M. B., ‘Filosofía nietzscheana de la tensión: la re-sistencia del pensar’, en *Contrastes*, vol. V, Madrid, 2000, pp. 225-240).

<sup>303</sup> Llamados por Staten ‘dos macrotipos polares de economía’, en referencia, justamente, a las modalidades específicas de distribución dinámica de fuerzas que implican dichos extremos. (Staten, H., ‘The Problem of Nietzsche’s Economy’, en *Representations*, n. 27, Univ. of California Press, 1989, pp. 66-91, p. 69; *la traducción es nuestra*). Del mismo modo, White tomará a las figuras nietzscheanas del amo y del esclavo como ‘modalidades básicas de existencia individual’, es decir, ‘tipos’ que representan extremos vitales. (White, R., ‘The Return of the Master: An Interpretation of Nietzsche’s ‘Genealogy of Morals’’, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLVIII, n. 4, 1988, pp. 683-696, p. 685. *La traducción es nuestra*).

exacerbación de las fuerzas reactivas, y aquel sacrificial proyectado a partir de una maximización de las fuerzas activas- el hacerse y deshacerse vital en su totalidad alcanza el carácter de un problema económico, irresoluble en su constante devenir<sup>304</sup>.

Ahora bien, la vida, considerada en términos de *Wille zur Macht*, presenta una tónica determinada: la tendencia al aumento del poder. No se trata de -frente a una perspectiva vital que presenta a sus fuerzas como eminentemente reactivas- solamente poner en escena para el viviente a fuerzas internas activas, sino asimismo de dictar su 'supremacía de principio' (*prinzipielle Vorrang*), la capacidad primera y determinante de creación propia de la vida. En este sentido, la vida tiende primariamente a uno de los dos polos, uno de los extremos de riesgo: aquel que implica un 'desprecio por la seguridad' -y por ende, la eminente posibilidad de la muerte o el fracaso.

Frente al problema económico que representa el diezmado y la extenuación de las formas más intensas de vida -a partir del riesgo al que tienden- surge una figura que resulta la excepción, el híbrido, el diverso; un tipo vital que desquicia esa tendencia energética que establece una proporcionalidad inversa entre la intensidad y la posibilidad de supervivencia: el genio.

### II. 3. v. *El genio: autopotenciación vital*

Así caracteriza Nietzsche las acciones que Julio César ejercía sobre sí mismo:

Los medios con que Julio César se defendía de su constitución enfermiza y del dolor de cabeza: marchas enormes, género de vida sencillo, permanencia ininterrumpida al aire libre y constantes fatigas: éstas son, hablando a grandes rasgos, las condiciones de conservación del genio en general.<sup>305</sup>

---

<sup>304</sup> Aquí se hace necesaria una aclaración: la problematidad económica vital se sitúa en una duplicidad de planos. En tanto refiere a las posibilidades de riesgo, en términos de una exacerbación de las fuerzas reactivas -el egipticismo- o las activas -la sacrificialidad extrema, la desaparición-, se halla una problematidad económica específica a un tipo/tendencia vital. Ahora bien, en tanto refiere a la capacidad vital de generación de formas y superación-destrucción de las mismas, la economía vital es problemática en sí -es decir, de modo general- en tanto impide la posibilidad de una resolución -v. gr., de un detenimiento final.

<sup>305</sup> *NF*, November 1887-März 1888, KSA 13, 11[79], p. 39; *FP*, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11 [79], p. 390.

En primer plano aparece el cuerpo: un cuerpo tendiente a la enfermedad –o más bien, enfermo en sí- que se presenta como una amenaza frente a la que ha de haber una defensa<sup>306</sup>. Frente al modelo de la salud óptima, ¿cuál es la amenaza propia de la constitución enfermiza?

La contraposición de las pasiones, la duplicidad, la triplicidad, la multiplicidad de las ‘almas en un único pecho’<sup>307</sup>: muy insano, ruina interna, disgregante, delatando e intensificando una disensión y un anarquismo internos-: a no ser que una pasión finalmente acabe por dominar. *Retorno de la salud* -<sup>308</sup>

Frente a una ‘gran salud’ caracterizada por el orden, la jerarquía y el dominio de una fuerza que impone su perspectiva, la amenaza, el debilitamiento, y la enfermedad se hallan dados por la dispersión y la anarquía de las fuerzas: la multiplicidad de directivas no permite proyectar la totalidad del *quantum* energético en una dirección, dando por resultado una vida débil.

Sin embargo, en el caso del genio se escapa a esta dinámica de la economía de fuerzas.

La ‘gran salud’ era alcanzada a partir de su atravesamiento y salida de la enfermedad: ordenar la anarquía, jerarquizar las funciones, simplificar el cuerpo de modo de poder extroyectar las fuerzas lo más intensamente posible. La conformación de la ‘gran salud’ implicaba así el pasaje de un conflicto interno –aquél que caracteriza a la enfermedad- hacia una exteriorización del conflicto y de la capacidad configuradora/ordenadora.

*Desarrollo de la humanidad. Ganar poder sobre la naturaleza y por añadidura un cierto poder sobre sí mismo. (...). Cuando se ha alcanzado el poder sobre la naturaleza, se puede utilizar este poder para seguir formándose libremente a sí mismo: la voluntad de poder como autoelevación y fortalecimiento.*<sup>309</sup>

---

<sup>306</sup> De hecho, los dos genios que mayormente son nombrados por Nietzsche son el propio César y Napoleón –ambos tipos físicos no superlativos. No hay que olvidar asimismo, dentro de la lista de nombramientos nietzscheana, al propio Nietzsche y a su estado de salud. Como señala Cragnolini, ‘En este sentido, Nietzsche mismo representa la paradoja del intento de una voluntad fuerte en un cuerpo en extremo débil.’ (Cragnolini, M. B., *Nietzsche, camino y demora*, Ed. Eudeba, 1998, Buenos Aires, p. 130). Para lecturas que articulan la salud de Nietzsche a su obra, *cf.* Pérez Bacarlett, M. S., *Friederich Nietzsche. La vida, el cuerpo, la enfermedad*, Univ. Autónoma de Méjico, 2006, Halévy, D., *La vida de Friederich Nietzsche*, Emecé, Buenos Aires, 1943, Lichttemberger, H., *La philosophie de Nietzsche*, París, Lib. Félix Alcam, 1923).

<sup>307</sup> Alusión al libro I del *Fausto* de Goethe.

<sup>308</sup> *NF*, Frühjahr 1888, KSA 13, 14[157], p. 341; *FP*, primavera de 1888, 14 [157], p. 584.

<sup>309</sup> *NF*, Sommer 1886-Herbst 1887, KSA 12, 5[63], p. 208; *FP*, verano de 1886-otoño de 1887, 5 [63], p. 163,

Aquel viviente saludable se impone sobre la naturaleza, para luego incorporar parte de esta, y así aumentar su poder, cambiando. En la capacidad de proyectar sus fuerzas hacia el exterior, -y dominarlo- es en donde se abre la posibilidad del cambio configurativo y del aumento –pero asimismo en donde se halla el riesgo del fracaso y de la muerte.

En el genio encontramos la inversión de esta dinámica: en tanto es el propio cuerpo el que se yergue como amenaza, en tanto la lucha primera, ineludible, se produce hacia el interior del viviente, el genio presenta primariamente una capacidad de fortalecimiento y elevación previa a su tendencia al dominio exterior.

*Contra* la doctrina de la influencia del *milieu* y de las causas externas: la fuerza interna es infinitamente *superior*; mucho de lo que parece influencia del exterior es sólo su adecuación desde el interior. Exactamente los mismos *milieus* pueden interpretarse y utilizarse de manera contrapuesta: no hay hechos. –Un genio no es explicable desde estas condiciones de surgimiento.<sup>310</sup>

El genio no se puede explicar desde una influencia determinante externa, en tanto resulta un epítome del empoderamiento interno, en tanto es sólo desde sus propias fuerzas –desde su particular dinámica creativa como continua lucha interna- que puede ser concebido.

Ahora bien, en tanto en el genio lo enfermo -esos destellos que entran en lucha constante, esa multiplicidad anárquica- es el cuerpo mismo, se imposibilita, así, el ‘atravesar la enfermedad’ para salir de ella –y por tanto, el ingresar en un circuito de producción de la ‘gran salud’. La relación no es de transposición –un atravesar la enfermedad, para luego salir de ella en la forma de la ‘gran salud’- sino de yuxtaposición: enfermedad y salud se yuxtaponen en la totalidad de la superficie que es el cuerpo. Así la configuración vital, a través de una ininterrumpida conflictividad interna, se halla en continua transformación; el propio cuerpo del genio –en tanto implica una *voluntad de poder*- es un motor continuo de acrecentamiento de fuerzas: el carácter pleno de la *Wille zur Macht* en tanto autosuperación (*Selbstüberwindung*),

---

<sup>310</sup> *NF*, Herbst 1885-Herbst 1886, KSA 12, 2[175], p. 154; *FP*, otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [175], p. 130.

mostrado en el proceso económico extremo del configurar una continua tendencia disgregante, conformándola saludablemente en una determinación única<sup>311</sup>.

¿Pero no desaparece, entonces, aquello que es inherente al aumento vital, el riesgo? Si es a través de una dinámica interna que el genio se autopotencia, ¿no queda elidido ese poner en juego la vida en una lucha, ese arriesgar el fracaso del dominio?

Muy al contrario; en tanto el cuerpo es enfermizo, en tanto presenta en sí los caracteres de la debilidad, la lucha constante que supone implica así la constante posibilidad de la disgregación. En este sentido, el genio se halla en constante riesgo: se debate, en la forma de la lucha, entre lo propiamente débil y la capacidad genial. En términos de ‘una doctrina que es un abismo: conserva el tipo superior y el inferior (destruye el intermedio)’<sup>312</sup>, el genio representa propiamente a ese abismo en sí mismo: el más bajo y el más alto en lucha, sin posibilidad de intermedios. Esta economía de fuerzas descentra, desquicia, desnivela la economía propia de la ‘gran salud’, al intensificarla al máximo: su capacidad autopotenciadora se da en términos de necesidad; las medidas de salud que toma César –como medidas autotransformadoras– son necesarias para su propia conservación –para la conservación del genio en general. Así, correlativamente a la yuxtaposición de salud y enfermedad, se produce en el genio la yuxtaposición de conservación y aumento vital: ese cuerpo y esa voluntad configuran un tipo del continuo devenir ascendente –frente al constante riesgo de la disgregación total. ‘El ‘genio’ es la máquina más sublime que hay, -es, por consiguiente, la más frágil.’<sup>313</sup> En ese peligro que implica el continuo batallar con sus debilidades, el riesgo no es ya requisito para un carácter expansivo, sino para la propia conservación vital: es una máquina creativa justamente en tanto es frágil, en tanto, en su propio existir, siempre está jugándose la existencia.

No solamente el genio es frágil: el genio no puede criarse, el genio no tiene descendencia. ‘La breve duración de la belleza, del genio, del César, es *sui generis*: eso no se hereda. El *tipo* se hereda; un tipo no es nada extremo, no es un ‘caso afortunado’... (...)’<sup>314</sup> La genialidad –esa capacidad de autoconfiguración máxima– adquiere el carácter de una monstruosidad afortunada dentro de la economía vital

---

<sup>311</sup> ‘Napoleón como tipo completo, enteramente desarrollado de un instinto único (...) la concepción sencilla y el desenvolvimiento ingenioso de un solo motivo o de un corto número de ellos.’ (*Morgenröte*, KSA 3, 133, p. 125; *Aurora*, 133, p. 105).

<sup>312</sup> *NF*, Sommer 1886-Herbst 1887, KSA 12, 5[61], p. 207; *FP*, verano de 1886-otoño de 1887, 5[61], p. 162.

<sup>313</sup> *NF*, Frühjahr 1888, KSA 13, 14[133], p. 315; *FP*, primavera de 1888, 14 [133], p. 569.

<sup>314</sup> *NF*, Frühjahr 1888, KSA 13, 14[133], p. 315; *FP*, primavera de 1888, 14 [133], p. 569.

nietzscheana. En tanto caso afortunado, feliz, la genialidad opera como foco atractivo, figura que ilumina una trayectoria ascendente vital: la máxima autoproducción de poder. Pero en tanto monstruo –en tanto aislado-, en tanto excepción nocriable, la figura del genio genera un retorno a esa plástica vital que se debate, en tensión, entre el peligro de la egiptización, y aquel de la desaparición. Desde esta dinámica, el riesgo es algo que ha de ser buscado, querido, puesto en práctica.

La dinámica de la *Wille zur Macht* implica para la vida una capacidad plástica de conformación, pero asimismo implica su pertenencia a un mundo de fuerzas que se oponen, resisten, y buscan establecer sus propios contornos, sus propias formas; desde aquí, concebir a la vida como puro devenir es establecer una figura inversa frente a la quietud máxima del ideal; es hacer de la vida algo tan liviano y fluido, que resulta superfluo. Por el contrario, su inmersión en ese mundo de lucha y resistencia es lo que hace que en el centro mismo de una voluntad de poder, de imposición y de dominio se encuentre, casi paradójicamente, el azar. Sólo así, los movimientos vitales de cambio implican siempre riesgo –es decir, la resistencia, la posibilidad del fracaso y la muerte, de la egiptización.

La interpretación desarrolla la dinámica configuracional de las ‘cosas’ que, como estipulamos, son valores, pero también partes vitales, conceptos, discursos. Si Nietzsche dispone claves conceptuales para pensar una vida que, en su devenir, permita desplegar una corporalidad de la ‘gran salud’ (*Große Gesundheit*), concebida para polemizar, para atacar, para superar una vida disgregante, pero también egiptizada –una vida del nihilismo- ha de poder corresponderse, a su vez, con un discurso que también sea un cuerpo saludable, y que pueda enfrentarse asimismo a un discurso científico, religioso, artístico, directamente implicados en la producción de vida nihilista, en la cultura descendente, cansada, enferma. De este modo, pensar en la vida y en el cuerpo desplegados por Nietzsche como conceptos, sólo puede comprenderse cabalmente en tanto el propio discurso es cuerpo y vida –y viceversa; sólo así adquiere pleno sentido pensar que *toda* interpretación es lucha.

## CAPÍTULO III: FREUD Y NIETZSCHE

### III. 1. Reconfiguraciones epistemológicas: el campo discursivo

De Nietzsche (...) à Sigmund Freud (...) les esprits les plus communicatifs se présentent toujours comme des tempéraments et des variantes du génie centauresque.  
(Sloterdijk, P., *Le penseur sur scène, Le Matérialisme de Nietzsche*, trad. H. Hilderbrand, Bourgeois Éd., 2000, p. 32)

En la reedición de 1886 de *Die Geburt der Tragödie*, Nietzsche adjunta un ‘Ensayo de autocrítica’ (*Versuch einer Selbstkritik*) en el cual expresa, respecto de 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!<sup>315</sup>

---

<sup>315</sup> *GT*, ‘Versuch einer Selbstkritik’, 6, KSA 1, p. 14 (*NT*, ‘Ensayo de autocrítica’, 6, p. 15).

Las ideas planteadas en *Die Geburt der Tragödie*, ¿suponen una novedad y una oposición *completa* respecto de los planteos schopenhaueriano-kantianos<sup>316</sup>, mas se recubren de su forma, es decir, adquieren solamente apariencia metafísica? Dicho de otro modo, ¿es el recurso metafísico simplemente *expresivo* en términos encubridores, y no determinante en cuanto a la propia dinámica que se desenvuelve, en dicha obra, respecto a la vida? Muy por el contrario; como se analizó en el correspondiente apartado del capítulo segundo, el recurso metafísico supone una determinada dinámica distributiva del riesgo y el sufrimiento vitales: arte y religión funcionan como agentes redentores, implicando el apartamiento de un determinado ‘mal’ y el acercamiento al bien que representan el ensueño apolíneo y la pérdida del yugo individuativo en el abrazo al *Über-eine*. En este sentido, la *recentralización* que supone la inmersión de la totalidad de la vida en el plano existencial, al impedir tanto el escape respecto al riesgo como la redención del sufrimiento<sup>317</sup>, resulta una perspectiva vital ‘más allá del bien y del mal’<sup>318</sup>.

Ahora bien, ¿implica esto que, una vez abandonado el planteo metafísico, pierden valor las actividades propiamente metafísicas –v.gr., arte y religión? ¿El planteo nietzscheano ha cambiado así, *completamente*<sup>319</sup>, respecto de la postura sostenida en *Die Geburt der Tragödie*? Resulta fácil ver que no; el arte ocupa un lugar de eminente preponderancia en términos de estilo configurativo vital<sup>320</sup>; la religión, asimismo, no es nunca negada en

---

<sup>316</sup> En los tiempos de gesta de la perspectiva que se plasmará en *Die Geburt der Tragödie*, Nietzsche escribe que ‘Kant, Schopenhauer, y este libro de Lange [por *Historia del materialismo*] son todo lo que necesito’ (BVN-1866, 526, correspondencia con Hermann Mushacke de Noviembre de 1866, nietzschesource.org). Es justamente con el rompimiento del trayecto metafísico que la perspectiva varía: ‘los impulsos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales Schopenhauer había cabalmente cubierto de oro (...) acabaron por quedarle como los ‘valores en sí’ (GM, Vorrede, 5, KSA 5, p. 252; GMo, Prólogo, 5, p. 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’ (GD, Die ‘Vernunft’ in der Philosophie, VI, p. 79; CI, ‘La razón en la filosofía’, VI, p. 32); tanto Schopenhauer como Kant han quedado así del lado metafísico, suponiendo la existencia del ‘en sí’ como separada de la apariencia.

<sup>317</sup> Cfr. segundo capítulo, sección B, apartado ii.

<sup>318</sup> Por otro lado, como dimos cuenta en la primera sección del capítulo segundo, en tanto el concepto es concebido por Nietzsche como construcción informada a partir de una perspectiva determinada, la diferenciación fondo-forma a la que recurre en su autocrítica –que parece dirigida a salvaguardar su obra– pierde toda consistencia.

<sup>319</sup> Es decir, ¿se trata de una perspectiva opuesta a la que Nietzsche plantea en su autocrítica, donde la oposición *completa* se da respecto de los planteos metafísicos, sustentada en la diferenciación fondo-forma?

<sup>320</sup> ‘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*.’ (Ueber Wahrheit un Lüge im aussermoralischen Sinne, KSA 1, p. 342 (Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, p. 197).

sí como posible generadora de aumento de vida<sup>321</sup>. No se han recortado o dejado de lado elementos en este cambio de planteo; a lo que se asiste es a una *reconfiguración* del modo de concebir la dinámica vital –lo cual implica una modificación en la jerarquía y valoración de sus elementos conformantes (arte, religión, sufrimiento, riesgo, metafísica...) Desde este punto de vista, la –utilizando el término nietzscheano- *formulación* de la modalidad del devenir vital en términos no metafísicos resulta no meramente expresiva, sino esencial, en cuanto a sus efectos reconfigurativos.

Si, como planteamos en el capítulo anterior, al momento de referirse Nietzsche a un cuerpo de la ‘gran salud’ se hacía necesario –en función de la confrontación con un discurso al que busca imponerse- que el propio discurso nietzscheano se hallase provisto de los caracteres de un cuerpo saludable, hemos de hallar –en el sentido inverso- la correspondiente relación respecto al carácter de reconfiguración discursiva que hemos señalado. Para ello, abordaremos brevemente la caracterización termodinámica de la modalidad de devenir de la *Wille zur Macht*.

‘El mecanicismo ha de valer, para nosotros, como una hipótesis incompleta y solamente provisoria’<sup>322</sup>. Como marca Schacht<sup>323</sup>, la caracterización nietzscheana del mecanicismo ha de comprenderse en relación a la interpretación que el propio Nietzsche sostiene respecto a las dos leyes de la termodinámica. Según Carvalho<sup>324</sup>, Nietzsche toma contacto con la primera ley termodinámica a través de la obra de Vogt, *Die Kraft – eine realmonistische Weltanschauung* (1878), de la cual extrae la concepción de la constancia de la sumatoria de fuerzas del mundo, mientras que llega a la segunda ley a partir de la *Historia del materialismo* de Lange (*Geschichte des Materialismus*, 1866),

---

<sup>321</sup> ‘¡Y cuántos dioses nuevos son aún posibles! (...) Y para invocar en este caso a la autoridad no suficientemente valorada de Zarathustra: Zarathustra llega hasta a testimoniar lo siguiente: ‘Yo no creería más que en un dios que supiese bailar’ (NF, Mai-Juni 1888, KSA 14, 17[4], p. 368 (FP, Mayo-Junio de 1888, 17 [4], p. 699). La crítica al cristianismo se produce en razón de su papel degenerativo respecto a lo vital, no en tanto religión *per se*. Desde este punto de vista resulta interesante leer el siguiente fragmento de *La genealogía de la moral*: ‘También la parcial inutilización, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus*: el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia *un poder más grande*, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños’ (GM, KSA 5, p. 315; GMo, p. 89). La religión, entonces, supone la atrofia y la pérdida de sentido para la reconfiguración conceptual que implica la recentralización vital, en términos de especificidad: no se trata de que la religión en sí sea algo que deba de morir, sino que, específicamente, al momento de pensar la recentralización vital, la religión ha de ser algo a atrofiarse para lograr el buscado *progressus*.

<sup>322</sup> NF, KSA 13, Herbst 1885 bis Anfang Januar 1889, 14 [188]; FP, Otoño 1885 hasta comienzos de enero 1889, 14 [188].

<sup>323</sup> Cfr. Schacht, R., *Nietzsche*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983, p. 162 y ss.

<sup>324</sup> Carvalho, D. F., ‘Nietzsche e o naturalismo: a crítica ao ascetismo científico’ Univ. Federal do Ceará, Fortaleza, 2009, p. 125 y ss.

obteniendo la base del concepto de entropía, en términos del continuo decrecimiento energético del universo. Desde aquí, Nietzsche caracteriza al devenir global:

Considerada mecánicamente, la energía del devenir global permanece constante; considerada económicamente, aumenta hasta un punto máximo y desciende nuevamente a partir de él en un eterno movimiento circular; esta ‘voluntad de poder’ se expresa en la *interpretación*, en el *modo de usar la energía* –la transformación de la energía en vida y de la vida en máxima potencia aparece entonces como meta (...) <sup>325</sup>

El mecanicismo, a partir de la termodinámica, resulta una hipótesis ‘incompleta y provisoria’ específicamente en torno a la segunda ley de la termodinámica: mientras que la primera ley, entendida como conservación energética, es sostenida conceptualmente por Nietzsche, la determinación unilateral del devenir energético que implica el concepto de entropía es atacada; en efecto, el carácter económico del devenir supone, para Nietzsche, una continua modificación de la distribución energética.

Desde aquí es posible trazar la interrelación con la reconfiguración discursiva planteada anteriormente. La consideración mecánica del devenir energético resulta constante en tanto, a través del proceso de recentralización que hemos analizado, la dinámica deja de articularse a la capacidad proyectiva de lo existente hacia planos metafísicos, para –justamente- centralizarse únicamente en el plano existencial<sup>326</sup>; de este modo, todo cambio, todo devenir, todo acontecer no sucede sino en dicho plano, sin permitir el escape o la pérdida –energéticos- en tanto no hay un otro plano hacia el cual escapar; el cambio relativo de la distribución energética –es decir, la consideración económica- adquiere entonces la siguiente caracterización:

Suponiendo que el mundo dispusiera de un determinado *quantum* de fuerza, es evidente que todo desplazamiento de fuerza en un sitio cualquiera condiciona el

---

<sup>325</sup> *NF*, Herbst 1887, KSA 12, 10 [138], de 1887, p. 535; *FP*, Otoño de 1887, 10[138], pp. 342-3.

<sup>326</sup> En rigor, el proceso de recentralización correspondía específicamente a una dinámica de carácter vital, y así, no resultaría transitivo de modo inmediato al devenir energético global al que Nietzsche refiere en el anterior fragmento; sin embargo, como se desarrolla en el capítulo anterior, la concepción de la *Wille zur Macht* actúa como elemento mediador en tanto se proyecta a diversos planos del campo existencial que exceden la perspectiva vital humana sostenida en *Die Geburt der Tragödie* –como ser aquel de lo vital tisular, lo vital no orgánico, lo físico-químico, etc. Desde este punto de vista, el carácter propio de la *Wille zur Macht* busca extenderse a la totalidad del campo existencial, y permite entonces articularse con el planteo nietzscheano del fragmento mencionado en términos de energética global.

sistema completo –por lo tanto, junto a la causalidad de uno *detrás* de otro habría una dependencia de uno junto y con otro.<sup>327</sup>

Hallamos aquí entonces, en esta caracterización termodinámica de las relaciones energéticas, un correlativo a la dinámica discursiva desplegada anteriormente: al momento de la recentralización, no se produce un recorte o eliminación de elementos – más bien se mantiene una *constancia* de los mismos-, sino que se genera una reconfiguración de las jerarquías y modalidades que dichos elementos presentan – reconfiguración que resulta esencial en términos modificatorios, en tanto alcanza a la totalidad del plano de existencia<sup>328</sup>.

¿Cómo se perspectiviza esta transformación discursivo-epistemológica en Freud? Ya desde el temprano *Proyecto para una psicología (Entwurf einer Psychologie)*, el flujo energético psíquico es concebido en términos de un circuito regulado a partir de determinados principios. En primer lugar, el principio de inercia neuronal (*neuronalen Trägheit*), modelada a partir de la mecánica del arco reflejo, que propende a la total descarga energética vía actividad motora; ahora bien, en tanto existen fuentes endógenas de estímulo continuo –lo que luego llevará el nombre de *Trieben* (pulsiones)- el sistema ha de ser capaz de tolerar un cierto acumulamiento energético; un segundo principio –el principio de constancia (*Konstanzprinzip*)- hace su aparición entonces, generando un detenimiento e inhibición parcial de lo que, de otro modo, resultaría un flujo energético continuo; este segundo principio, sin embargo, no contraría al primero: a partir de la complejización del sistema psíquico, requerida para llevar adelante diversas acciones – por ejemplo, defensivas- se produce la necesidad de poner en suspenso la descarga energética, pero solamente para ser alcanzada posteriormente por otros medios. El segundo principio, así, no contraría al primero, sino que capacita al sistema psíquico para ponerlo temporalmente en suspenso<sup>329</sup>.

---

<sup>327</sup> *NF*, KSA, 12, Herbst 1885-Herbst 1886, 2 [143], p. 137; *FP*, Otoño de 1885-Otoño de 1886, 2 [143], p. 121.

<sup>328</sup> Por supuesto: si existiesen elementos no alcanzados por dicho cambio, se reproduciría el esquema previo a la recentralización, en tanto existiría un campo que excede al carácter del devenir propio del campo existencial (*cf.* capítulo II, nota 62).

<sup>329</sup> Como marcamos en el primer capítulo, tanto el principio de inercia neuronal como el principio de constancia son rastreables en el proyecto psicofísico de Fechner (*cf.* capítulo I, nota 2); Freud reseña, en *Jeinseits des Lustprinzip*, la concepción del principio del placer en el texto de Fechner de 1873, *Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen (Algunas ideas en la historia de la creación y desarrollo del organismo)*.

En esta formulación energética se delinea ya, como marca Boothby, ‘la posterior distinción entre el principio del placer, representado por la tendencia original a la descarga inmediata, y el principio de realidad, en el cual la tendencia originaria es modificada bajo la presión de las ‘exigencias de la vida’<sup>330</sup> Hallamos aquí una coincidencia, en cuanto al carácter determinativo de su tendencia, respecto de la segunda ley de la termodinámica: si esta última postula la tendencia determinante de un sistema a la mayor entropía posible –v. gr., el pasaje de un sistema en equilibrio A a un sistema en equilibrio B sólo es posible si el segundo presenta mayor entropía-, la formulación energética freudiana, en tanto dominada por el principio del placer, -y su modificación, el principio de realidad- presenta asimismo una tendencia determinante – en este caso, a la descarga. En ambos casos, el circuito energético se halla direccionalizado de un modo determinado.

La ruptura con dicha determinación se presenta, justamente, en un *Más allá del principio del placer (Jenseits des Lustprinzips)* desde el aparecer, en términos clínicos, de la compulsión de repetición (*Wiederholungszwang*) -la cual provee de vivencias ‘que no contienen posibilidad alguna de placer’<sup>331</sup>. Como marcamos en el primer capítulo, la nueva definición de pulsión (*Trieb*) que Freud ofrece en este texto se sustenta fundamentalmente en la noción mencionada, a saber, la de compulsión de repetición. En este punto, es conveniente diferenciar dos aspectos de dicha interrelación: aquel que hace a la dinámica específica de lo pulsional –sobre el cual, en el mencionado capítulo, profundizamos analíticamente<sup>332</sup>- y aquel que mienta al carácter económico –es decir, a la condición de regulación de cantidad energética. Este último aspecto ilustra el ‘más allá’ del principio del placer en tanto *Wiederholungszwang* desde ‘tendencias que serían más originarias que el principio del placer e independientes de él’<sup>333</sup> Ahora bien, dichas tendencias no representan simplemente aspectos parciales de la vida anímica, que se colocan de modo anterior al principio del placer; en tanto las propias pulsiones, como tendencias vitales fundamentales, se hallan definidas a partir del carácter de compulsión de repetición, la *totalidad* del campo vital pasa a ser concebido a partir de un más allá de la regulación del placer. Al lateralizar la relevancia del principio del placer como

---

<sup>330</sup> Boothby, R., *Freud as philosopher, -Metapsychology after Lacan-*, London, Routledge Ed., 2001, p. 121 [La traducción es nuestra].

<sup>331</sup> *Jenseits des Lustprinzips* (en adelante, *JL*), GW, XIII, p. 21 (*Más allá del principio del placer* (en adelante, *MPP*), *OC*, XVIII, p. 20).

<sup>332</sup> Nos estamos refiriendo, por supuesto, al carácter de pulsión en tanto inercia orgánica (*organisatorische Trägheit*), al cual abordamos críticamente en su relación específica con las pulsiones de vida (*Lebenstriebe*).

<sup>333</sup> *JL*, GW, XIII, p. 18 (*MPP*, *OC*, XVIII, p. 17).

regulador económico vital, el carácter de conflicto e imbricación pulsional se proyecta al primer plano en términos de un más fundamental devenir de la vida<sup>334</sup>. De este modo, la simetría de carácter que, en términos de determinación, el circuito energético freudiano presentaba respecto a la segunda ley de la termodinámica, queda rota: el flujo energético no se halla, ya, direccionado eminentemente a partir de un dispositivo regulador determinante, sino que abre el espacio a la primacía de una dinámica del conflicto y la imbricación de Eros y Tánatos.

Ahora bien, ¿es la ruptura total? El cambio en el modo de concebir la pulsión, ¿supone una modificación *completa* del manejo energético vital? El concepto de ‘más allá’ (*Jenseits*) marca lo contrario: no se trata del pasaje neto de un modelo de la determinación del flujo energético a una modalidad del conflicto, sino de una reconfiguración del modo de interrelación de dichas modalidades; como analizamos en el capítulo I, el carácter conflictivo resultaba fundamental al momento de comprender el despliegue del primer modelo pulsional – pulsiones sexuales y de autoconservación-, mas económicamente el proceso y resolución de dicho conflicto se hallaba determinado por la actuación del principio del placer –en tanto implicaba la necesaria producción de placer para alguna instancia psíquica. A la inversa, el establecimiento de un ‘más allá’ del principio del placer no busca invalidar al mismo –y por lo tanto, eliminarlo como concepto clave de la economía energética- sino removerlo de su carácter de determinante principal económico, dando paso, eminentemente, a las relaciones pulsionales en cuanto a su dinámica.

Ahora bien, aquí parece resurgir un problema: si retomamos el carácter dinámico –la pulsión en tanto inercia orgánica- como universal para la pulsión –vale decir que, en términos de caracterización conservativa, las pulsiones de vida (*Lebenstriebe*) no son más que escoltas de las pulsiones de muerte (*Todestriebe*), en tanto ‘el organismo sólo quiere morir a su manera’<sup>335</sup>-, dicho carácter dinámico parece reemplazar, en tanto principio, al *Lustprinzip*. La universalidad dinámica actúa así –en tanto universal- como determinante del devenir vital, tendiendo hacia la muerte interna, del mismo modo en que, universalmente, el principio del placer regulaba la cantidad energética a través de la descarga. Como establecimos en el primer capítulo, la caracterización exclusivamente conservadora de la dinámica pulsional ahoga -hasta el punto de virtual eliminación

---

<sup>334</sup> Así, Freud afirma en *El malestar en la cultura*: ‘la lucha entre Eros y Muerte (...) Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general (...)’ (*Das Unbehagen in der Kultur*, GW, XIV, p. 496; *El malestar en la cultura*, XXI, p. 118).

<sup>335</sup> *JL*, GW, XIII, p. 40 (*MPP*, *OC*, XVIII, p. 39).

incluso- a la relación conflictiva; en tanto ambas pulsiones comparten, en última instancia, un mismo fin –aquél de la muerte interna- la relevancia del conflicto para el devenir vital resulta lateral. El desarrollo analítico producido en dicho capítulo, en torno a la revalidación del carácter innovador, *perverso*, propio de la *Lebenstrieb* en el último modelo pulsional, supone entonces como corolario la ruptura de la universalidad pulsional dinámica en términos exclusivamente conservadores –propios de la *Wiederholungszwang*- e implica la revalidación del carácter oposicional de la dinámica pulsional. Retornando, entonces, al principio de la objeción, es posible decir que el establecimiento de un ‘más allá’ respecto del *Lustprinzip* supone la remoción del mismo –y de su modificación, el principio de realidad- en términos de regulador económico general, dando paso a un carácter pulsional dinámico *no* en tanto universal –y así, no produciendo un reemplazo en términos de *principio*-, sino eminentemente en tanto oposicional. La ruptura, así, supone no el reemplazo de un principio por otro, sino el quiebre de la determinación misma que la universalidad del principio implica; el principio del placer no es así recortado –dejado de lado- en tanto principio, sino que es quebrado en cuanto a su universalidad; se asiste entonces –como más atrás afirmamos- no a un desaparecer o reemplazar unos elementos por otros en el campo conceptual, sino a una reconfiguración del mismo.

Este carácter de no innovación total respecto de su período metapsicológico anterior se halla asimismo poderosamente articulado al concepto mismo de pulsión: como marcamos ya en el capítulo primero<sup>336</sup>, la noción misma de pulsión, en tanto concepto-límite -formado por partes que no generan un todo<sup>337</sup>- resulta eminentemente problemática respecto a la concepción de una delimitación determinada para el psicoanálisis<sup>338</sup>, sustentada en un espacio epistemológico propio, correctamente enmarcado en términos de criterio científico<sup>339</sup>. Esta problematicidad que, entonces, irradia del propio concepto de pulsión, y choca, corroe, irrumpe constantemente en la delimitación psique-soma, halla su capacidad de ruptura al momento de plantear el último modelo pulsional, al poner en el centro a, justamente, una pulsión de muerte<sup>340</sup>.

---

<sup>336</sup> Cfr. capítulo I, sección última.

<sup>337</sup> Cfr. capítulo I, nota 27.

<sup>338</sup> Como marcamos en el capítulo I, asimismo ingresaba en este campo de problematicidad el concepto freudiano de representación, en tanto suponía un deslizamiento entre la categoría de representación-cosa (*Sachvorstellung*), de representación-palabra (*Wortvorstellung*) y de representación-objeto (*Objektvorstellung*).

<sup>339</sup> Cfr. capítulo I, sección primera.

<sup>340</sup> Como analizamos asimismo en el primer capítulo, el concepto mismo de una pulsión de muerte resultaba problemático en sí –autocontradictorio casi- en tanto la muerte supone lo irrepresentable para lo inconsciente, y la pulsión era definida como representante (*Repräsentanz*) psíquico (Cfr. capítulo I,

Este punto de ruptura sólo se hace posible, como sostuvimos, al ser proyectado a partir del campo discursivo híbrido, base de las disquisiciones propias de *Más allá del principio del placer*: allí, aquello que irradiaba, pero que se hallaba sujeto a ciertas pautas epistemológicas –elementos de la biología, de la filosofía, que no podían ser parte de la disquisición psicoanalítica- encuentra una apertura a partir de una reconfiguración discursiva; la clínica, pero también la biología y la filosofía, se articulan como partes de un cuerpo discursivo que busca pensar los orígenes y los fines de la vida.

El carácter de no innovación total, sustentado no en un recorte o reemplazo de elementos conceptuales, sino en una reconfiguración de los mismos, queda así explicitado: un principio del placer que no es eliminado como factor regulador cuantitativo, sino que es corroído en su carácter de universal<sup>341</sup>; una interconexión psique-soma intrínseca al concepto de pulsión, que corroe la delimitación sustentativa del específico espacio epistemológico del psicoanálisis -respecto a su status científico- rompe con dicha especificidad al dar paso a la concepción de un cuerpo integral, pensado desde lo clínico, pero asimismo desde lo filosófico, desde lo biológico.

Tanto en Nietzsche como en Freud, entonces, el espacio conformado por el campo discursivo desplegado no sufre, al momento de su variación, modificaciones en términos de un recorte de elementos involucrados, o un reemplazo de unos por otros. En Nietzsche el arte, al momento de quebrar la dinámica metafísica, no es abandonado como inútil –y tampoco, como marcamos anteriormente, lo es la religión, *qua* religión; asimismo en Freud, el ‘más allá’ respecto al principio del placer no supone un abandono del *Lustprinzip*, ni la exacerbación de la problemática inherente al concepto de pulsión – al momento del planteo de una pulsión de muerte-, un abandono del mismo.

El escenario del campo discursivo, así, no supone agregados o desagregados, sino un reconfiguración de sus componentes. Así como el quiebre de la determinación económica que, en Freud, el *Lustprinzip* suponía en términos de universalidad, implicaba una repotenciación del carácter conflictivo pulsional, hallamos en Nietzsche una disposición similar. Como marcamos en el capítulo segundo, la modalidad vital de proyección metafísica en *Die Geburt der Tragödie* implicaba la capacidad de redención del sufrimiento y de evitamiento del riesgo. Esto supone, así, la generación de una trayectoria vital determinada: abandonar el plano existencial para alcanzar el metafísico.

---

secciones primera y última).

<sup>341</sup> Y, en este sentido, quiebra con el carácter que la segunda ley de la termodinámica presenta respecto a la tendencia a la entropía, en términos de determinación.

La recentralización vital, que deshace la dinámica metafísica, vuelve imposible el escape del sufrimiento y el riesgo vital. Así, la ruptura de la determinación trayectorial implica el necesario aumento del carácter conflictivo de la vida.

Riesgo, sufrimiento, arte, religión... Como analizamos en el capítulo segundo, todos estos elementos, que hacen a la perspectiva nietzscheana sobre la vida, son reconfigurados a partir de la recentralización: un arte concebido como capacidad interpretativa vital; un arriesgarse que puede decantar en aumento vital, pero que implica el no esquivar el sufrimiento; una religión que, en la forma del dios del cristianismo, supone el empequeñecimiento vital, pero que en la figura del dios bailarín de Zarathustra puede guardar promesas para el mañana. En Freud, la reconfiguración supone, como marcamos en el primer capítulo, la apertura de una perspectiva vital, a través de las pulsiones eróticas y tanáticas, sustentada en el 'más allá' provisto por la pérdida de universalidad del principio del placer, en conjunto con la caída de la rigurosa delimitación psique-soma que suponía la pulsión en tanto *Repräsentanz*.

Esta reconfiguración conceptual en torno a la vida supone –como marcamos en los dos anteriores capítulos- un campo discursivo de tipo híbrido. Así como la reconfiguración conceptual implicó una rotura de lo determinativo, el campo discursivo hubo de romper con límites epistemológicos canónicos, permitiendo tomar elementos de diversas disciplinas y hacerlos parte de la perspectiva vital. En este sentido, el carácter de lo 'centauresco' a la que Sloterdijk se refiere en el acápite del presente apartado, adquiere densa pregnancia en el discurso sobre la vida que despliegan Freud y Nietzsche: el centauro que hace su carne de clínica, pero también biología y filosofía, es un cuerpo pensado desde pulsiones de muerte y de vida; el centauro que es filosofía, pero también medicina, psicología, arte, historia, es un cuerpo que, desde la 'gran salud', en su puesta en riesgo dispone la posibilidad de aumento vital. La concepción de vida *ata*, rearma, dispone esas partes, pero en tanto lo hace desde la tónica del conflicto, permite siempre una nueva configuración.

Esta concepción, esta manera perspectivar el modo de hacer discurso, fue propuesta a partir de una dinámica específica: aquella del *Anlehnung*. ¿Cómo, entonces, es que ese apuntalamiento supone dicha conformación? Nos interesará, para esto, citar a Lacan respecto a la energética freudiana:

La noción energética condujo a Freud a forjar una noción que debe usarse en el análisis de forma comparable a como se usa la de la energía. Se trata de una noción

que, como la de energía, es completamente abstracta y consiste en una simple petición de principio, destinada a permitir cierto juego de pensamiento. Sólo permite plantear, y aun de forma virtual, una equivalencia, la existencia de un término de comparación, entre manifestaciones que se presentan como muy distintas cualitativamente. Se trata de la noción de libido.<sup>342</sup>

La caracterización de libido se aproxima, en su carácter conectivo, al modo en que hemos pensado el despliegue discursivo que la noción de vida ocupa en relación a Nietzsche y a Freud. En efecto, es posible decir que, entre elementos pertenecientes a diversos campos epistemológicos – ‘manifestaciones distintas cualitativamente’, en términos de Lacan- es a través de la noción de vida que dichos elementos son apuntalados, y articulados términos relacionales en un campo discursivo diverso. A partir de la noción de vida, entonces, se permite ese juego de relaciones entre elementos heterogéneos según el canon epistemológico.

Sin embargo, allí donde la comparación comienza, asimismo finaliza. Si la libido, en términos de cantidad energética, resulta un concepto abstracto de funcionalidad conectivo-comparativa, lo es en tanto pertenece a un circuito cerrado de significación – es decir, en tanto se halla constreñido, como variable lingüística propia del campo epistemológico construido desde el psicoanálisis, a un juego relacional inherente a dicho campo. Dicho de otro modo: en tanto su propósito es ‘permitir cierto juego de pensamiento’, el carácter de abstracción propio de la variable que es la libido es posible sólo en tanto se halla funcionalmente estructurado a partir de *corpus* de sentido que le otorga el armado epistemológico-discursivo psicoanalítico.

Pero muy otra es la situación del concepto de vida. El mismo supone un *exceso* respecto al campo del psicoanálisis. De este modo, la capacidad de otorgarle un carácter de abstracción –y por ende, pensarla puramente en términos de *funcionalidad*- se quiebra. El campo discursivo desplegado desde el concepto de vida –tanto en Freud como en Nietzsche- no presenta una determinación funcional hacia dentro –es decir, no genera algo así como un campo sostenido por una lógica interna- sino que, al producir la ligazón (*Bidung*) de elementos a través de un concepto que supone en sí mismo exceso respecto de cualquier campo epistemológico, *necesariamente* inaugura un discurso – como caracterizamos- *híbrido*. Los dos aspectos de los que se compone este campo híbrido –a saber, el carácter energético-comparativo, y el carácter de exceso

---

<sup>342</sup> Lacan, J., *Seminario IV, La relación de objeto*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1994, pp. 46-7.

epistemológico- acentúan –justamente- cierto despliegue de dicho campo. El carácter energético-comparativo pone a jugar, uniéndolos, a esos elementos heterogéneos –provenientes de la filosofía, la clínica, la biología, el arte; a través del concepto de vida, se dibuja una línea de pensamiento que permite entrelazarlos, apuntalándose en ellos para cortar o redireccionar dicha línea; ahora bien, esos elementos no presentan la misma *gravitación*. Por ejemplo, la figura platónica de los tres sexos no gravita lo suficiente – como vimos en el capítulo I- para hacer mantener en Freud la idea de una compulsión de repetición erótica que supondría una gran unidad vital primigenia; asimismo, la influencia del *milieu* no resulta en Nietzsche tan gravitante para el decurso vital como la capacidad plástica –artística- de las fuerzas internas al viviente. La capacidad comparativa supone así, energéticamente, una correlación de tipo *cuantitativo* respecto de la capacidad de gravitación propia de cada elemento enlazado. Al modo de la equivalencia  $E=mc^2$ , el campo discursivo híbrido pone a jugar a los elementos discretos, cualitativamente diversos en términos de continua diferencia cuantitativa: cantidades energéticas que, en razón de su diferencia cuantitativa, dibujan un contorno discursivo específico.

Sin embargo, al mismo tiempo que se produce esta interrelación transformativa de la cantidad –lo cual supone una dinámica similar a la caracterización lacaniana de libido- el propio elemento que produce esa ligazón (*Bidung*) –el concepto de vida- impide, en razón de su excedencia –es decir, en razón de no poder ser circunscripto a ningún campo epistemológico- que dicha relación comparativa se de en puros términos de equivalencia. La interrelación no se produce, así, entre elementos que, transformados, supongan una pura relación energético-cuantitativa. Lo que se enlazan son pedazos, elementos, partes heterogéneas que no pueden borrar su diferencial epistemológico. Frente a esa tendencia a la ligazón, hay algo que impide la pura transformación en una misma cualidad –v. gr., la generación de *unidad*-, y produce, así, una fórmula antagónica:  $E \neq mc^2$ .

El resultado, así, es un campo de tensión. Hay comparación –en función del carácter energético- pero es comparación de elementos heterogéneos –en función del carácter de excedencia. Al modo del viviente, esas fuerzas contrapuestas que hacen al campo discursivo híbrido no se cierran en unidad, pero no se abren como mera multiplicidad de epistemologías mezcladas. En la complejidad de este juego de tensión caen las lecturas que –como hemos visto a lo largo de los dos capítulos precedentes- piensan a la ‘especulación de alto vuelo’ (*weitausholende Spekulation*) freudiana como una

incorrecta superposición de biología y psicoanálisis, o como de pura validez clínica, o como directo error epistemológico, como asimismo a las lecturas que ven a la *Wille zur Macht* como puro biologicismo o –en el otro frente- como simple juego metafórico. En esta imbricación de comparación y excedencia, apelar a ese campo híbrido desde una perspectiva propia del canon epistemológico no puede sino conducir a reducciones.

Desde este punto de vista podemos retornar, en clave de relectura, a la autocrítica nietzscheana desplegada en la reedición de *Die Geburt der Tragödie*, con la cual comenzamos este apartado: el valor (o la inmodestia) necesarios para romper las delimitaciones, para permitir abrir un nuevo campo discursivo-conceptual –para, en términos energéticos, romper con el carácter de tendencia determinativa propio de la segunda ley de la termodinámica- se produce en distintas etapas de la obra de los autores. En Nietzsche, es posteriormente a *Die Geburt der Tragödie* –es decir, al momento de la recentralización vital, analizado en el capítulo II- donde este quiebre determinativo es ubicable; aquello que en Freud irrumpió durante tanto tiempo, para finalmente romper –y dar lugar a su ‘especulación de alto vuelo’ (*weitausholende Spekulation*)- tiene su aparición en una obra de madurez, *Jenseits des Lustprinzips*. Así, el campo híbrido, especulativo, es propio de la gran mayoría de la obra nietzscheana, mientras que es en la última fase freudiana que el mismo encuentra despliegue<sup>343</sup>.

En esta sección –como marcamos al comienzo de la misma-, buscamos dar cuenta de la dinámica reconfigurativa producida en el campo discursivo híbrido, que permite dar lugar al cuerpo de la ‘gran salud’ nietzscheano, y al erótico-tanático de Freud. Para Nietzsche, esto implicó un nuevo lugar del sufrimiento y el riesgo en la vida: arriesgar la vida implica necesariamente no huir del sufrimiento –ni redimirlo, al modo presente en el anterior planteo metafísico; para Freud, la reconfiguración se produce a partir del campo desplegado en un más allá de la tendencia al placer que el *Lustprinzip* busca hacer imperar. Conectar analíticamente el proceso de reconfiguración conceptual sostenido a partir de ese discurso con esos cuerpos, implica articular lo específico del

---

<sup>343</sup> Y esto es articulable al carácter de *outsider* que Nietzsche tuvo respecto a la comunidad académica por casi la totalidad de su vida, frente al progresivo reconocimiento e integración que Freud tuvo respecto a la suya. Al respecto de las especulaciones aparecidas en *Jenseits des Lustprinzips*, 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’ (...).’ [*La traducción es nuestra*] (Bergeret, J., ‘La notion de pulsion de mort pour le clinicien’, en *Revue Française de Psychanalyse*, ‘La pulsion de mort’, Tomo III, Marzo-Abril de 1989, París, PUF, p. 577).

proceso reconfigurativo en sí –que supone un nuevo lugar del placer (y por ende, del sufrimiento) en Freud, y un nuevo lugar del sufrimiento (y por ende, del placer) en Nietzsche- con el efecto concreto que dicha especificidad imprime, en tanto reconfiguración, al cuerpo nietzscheano y al freudiano. ¿Cómo se ubican el placer y el sufrimiento para esos cuerpos que nacen del campo híbrido?

### III. 2. ‘Más allá’ del placer y el displacer

Como se estableció en el capítulo anterior, al momento de *Die Geburt der Tragödie* el trayecto vital implica una proyección metafísica; a través de los impulsos (*Trieben*) mediatizados por el arte y la religión, se genera un proceso de redención de la existencia, que permite alcanzar la ‘calma y seguridad’<sup>344</sup> del ensueño apolíneo, y la ruptura del *principium individuationis* que decanta en el contacto con el *Ür-eine* dionisiaco. En tanto redimible, el devenir existencial supone un mal, pero asimismo supone la posibilidad de una plenitud vital: el trayecto metafísico permite deshacer aquello que es la negatividad existencial; lo insoportable y lo partido de la existencia se trueca en lo uno y lo pleno dionisiaco; lo riesgoso y sufriente, en lo seguro y calmo propio de la imagen de Apolo.

Al momento de la recentralización vital, la trayectoria metafísica implosiona, dejando como único espacio vital posible al campo existencial. Arte y religión pierden el *status* de actividades más altas y esenciales para el hombre; en tanto el proceso redentor, como capacidad de transformación respecto del sufrimiento, la división, y, en fin, todo lo que hace a lo insoportable de la existencia, desaparece, toda actividad humana se ve irrevocablemente sumergida en lo caótico e imprevisible del devenir, y por ende, atravesada por aquello antes redimido. Así, Nietzsche sostiene en *Humano, demasiado humano*, que ‘el conocimiento no puede dejar subsistentes, como motivos, más que placer y pena, utilidad y daño (...)’<sup>345</sup> En este momento de la perspectiva nietzscheana, previo a *Zarathustra*, la vida ha abandonado la trayectoria metafísica, pero no se halla

---

<sup>344</sup> *Die Geburt der Tragödie* (en adelante, *GT*), ‘Vorwort an Richard Wagner’, KSA 1, p. 40 (*El nacimiento de la tragedia* (en adelante, *NT*), ‘Prólogo a Richard Wagner’, p. 38).

<sup>345</sup> *MA*, KSA 2, 38, p. 61 (*HdH*, 38, p. 42).

aún caracterizada en términos de *Wille zur Macht*: la actividad vital se produce y se comprende desde lo placentero y displacentero; el viviente busca el placer y evita el displacer, tiende a lo útil y descarta lo dañino. La relación estructural de la dinámica vital se ha modificado: ya no la totalidad, sino parte del campo existencial es sostenida en términos negativos<sup>346</sup>, pero los instrumentos que permitían la modificación de dicho *status* han desaparecido; el hombre está sumergido en una negatividad parcial, de la cual no puede escapar plenamente –al modo apolíneo-dionisiaco-, en tanto no hay campo al cual escapar; el placer y el displacer –así como la utilidad y el daño- actúan como impulsores constantes de la búsqueda de un bienestar que ya no es alcanzable establemente –en tanto no hay otro plano que no sea el existencial, caracterizado por el continuo cambio. Así, al perderse la posibilidad de la redención, la vida no puede sino perder la posibilidad de la plenitud: toda una parte de la existencia se caracteriza por ser algo a evitar. Ahora bien, la pérdida de la plenitud ha de articularse necesariamente a la pérdida de la caracterización íntegra de la existencia en términos de negatividad –la existencia como ‘insoportable’: en efecto, en tanto la existencia es insoportable, necesariamente ha de contarse con un campo extra-existencial para hacer a la vida viable –es decir, para no caracterizarla como una *pura* negatividad; en la misma perspectiva, al deshacer el campo extra-existencial, el campo existencial ha de necesariamente perder la caracterización de negatividad total –de insoportabilidad; la existencia es, solamente, negativa de modo parcial.

Desde el momento en que la vida es voluntad de poder, la relación placer-displacer, respecto al principal querer del viviente, se modifica radicalmente:

Placer y displacer son meras consecuencias, menos fenómenos concomitantes, -lo que el ser humano quiere, lo que quiere cada una de las minúsculas partes de un organismo vivo, es un *plus* de poder. Al esforzarse por conseguirlo se producen tanto el placer como el displacer; a partir de esa voluntad el organismo busca resistencia, necesita algo que se ponga en contra. (...) <sup>347</sup>

---

<sup>346</sup> Como analizamos en el previo capítulo, Nietzsche piensa como posible metodología reemplazante de la metafísica a la psicología, en tanto es en términos de placer y displacer que las tendencias vitales encuentran ahora sus motivaciones; si bien una caracterización contundente en términos de moralidad del ‘mal’ parece así disolverse, lo hace solamente en términos denominativos, en tanto que la esencial dicotomía entre porciones de la vida a ser evitadas, y otras abrazadas, se mantiene vigente –la cual, al momento de concebir a la vida en términos de *Wille zur Macht*, supondrá necesariamente un empequeñecimiento vital.

<sup>347</sup> *NF*, Frühjahr 1888, 14 [174], p. 361; *FP*, Verano 1888, 14 [174], p. 597.

La relación placer-displacer resulta, entonces, eminentemente secundaria –y derivativa– respecto a la tendencia primaria del viviente. En tanto el aumento de poder implica una superación y dominio de las resistencias –es decir, una oposición y una lucha respecto de aquello que se resiste– el aumento de poder presenta una necesaria sensación concomitante de displacer. Aquí, entonces, se quiebra la disposición dicotómica para con la existencia: tanto lo placentero como lo displacentero hacen a la tendencia primaria vital. Si al momento del trayecto metafísico, la existencia era negatividad –en tanto la totalidad de la misma se hallaba imbuida del carácter de la partición, de la individuación, y por tanto había de ser redimida–, para luego, al momento de la recentralización, hacer de la existencia algo parcialmente negativo –algo posiblemente habitable–, al momento de concebir la vida como *Wille zur Macht*, la existencia en tanto tal ha perdido todo carácter de negatividad en sí. Romper con la caracterización dicotómica sostenida desde una motivación dada en el placer y el displacer, para disponerlos –a estos últimos– como lateralidades de una tendencia primaria que incorpora, en su despliegue, a ambos, funge como caracterización de ‘la inocencia del devenir’<sup>348</sup> –y por ende, el complemento de la ruptura para con la moralidad, en tanto ‘más allá’ del bien y del mal. Al no existir ninguna parte de la existencia –en tanto tal– que precise de redención –o, en su falta, de evitación–, la plenitud de la vida es reconfigurada en clave deviniente. Esa plenitud supone, en tanto aumento de poder, no ya el alcance de la seguridad –al modo apolíneo– sino, eminentemente, la puesta en riesgo: en tanto se produce en el campo existencial, esa plenitud vital se concibe a partir de configuraciones específicas, sujetas al riesgo, y por tanto a la posibilidad de fracaso y muerte. La vida rompe con la dicotomía, pero lo hace a partir del riesgo, y por ende, del cambio: así es que ‘la energía del devenir global (...) considerada económicamente, aumenta hasta un punto máximo y desciende nuevamente a partir de él en un eterno movimiento circular’<sup>349</sup> El aumento, la plenificación vital, que no reniega de ninguna parte de la existencia, sólo puede ser concebido, en términos de *Wille zur Macht*, a partir del riesgo. Así, la vida inaugura un verdadero ‘más allá’ del placer y el displacer.

---

<sup>348</sup> ‘Somos necesarios, somos un pedazo del destino, formamos parte del todo, estamos en el todo; no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar y condenar nuestra existencia, pues eso equivaldría a juzgar, medir, comparar y condenar el todo ¡Y no hay nada fuera del todo! (...) así es como queda restaurada la inocencia del *devenir* (*Unschuld des Werdens*) (*GD*, Die vier grossen Irrthümer, VII, p. 95; *CI*, ‘Los cuatro grandes errores’, VII, p. 58). El no tomar una parte del devenir y hacerla buena –respecto de la otra, mala–, para tomar al devenir como el todo: ese es el ‘más allá’.

<sup>349</sup> *NF*, KSA, 12, Herbst 1887, 10 [138], p. 534; *FP*, Otoño de 1887, 10[138], pp. 342-3).

En *Más allá del principio del placer*, Freud revisa la concepción de dicho principio en tanto tendencia determinante de la totalidad de los procesos psíquicos. El principio del placer, en tanto regulador económico, tiende a generar una aminoración en los montantes de tensión percibidos por el organismo, produciendo así un pasaje de una sensación de displacer a una de placer<sup>350</sup>.

Sin embargo, Freud encuentra a través de diversas instancias clínicas –entre las que destaca, principalmente, las neurosis traumáticas y el análisis del *Fort-Da*<sup>351</sup>–, que existen casos en donde el paciente repite obsesivamente una situación en la cual no existe ningún montante de placer para ninguna de las instancias psíquicas.

Para ilustrar este ‘más allá’ del principio del placer, Freud plantea un modelo simplificado del organismo viviente, en la forma de una ‘vesícula indiferenciada de sustancia estimulable’<sup>352</sup>; provista de una protección antiestímulo (*Reizschutz*) frente a las fuerzas externas, de modo de mantenerlas dentro de rangos aceptables para las capacidades del viviente. Ahora bien, cuando excitaciones externas con la suficiente fuerza perforan dicho sistema de protección, se produce el trauma; el aparato psíquico queda inundado por grandes cantidades de estímulo, y ha de procurar defenderse, buscando principalmente ‘dominar el estímulo, ligar psíquicamente los volúmenes de estímulo que penetraron violentamente a fin de conducirlos, después, a su tramitación’<sup>353</sup>. En el transcurso de este proceso defensivo, el principio del placer queda abolido: no se trata de lograr placer sino de ligar la energía libre, de modo de preservar la integridad del viviente. En esta clave es concebida la compulsión de repetición (*Wiederholungszwang*) de aquello que no proporciona ningún placer al aparato psíquico

---

<sup>350</sup>. Como marcamos previamente, el hecho de que se presenten múltiples instancias de displacer no desestima en sí a dicho principio: el principio de realidad, que guía los procesos anímicos en su relación con el mundo exterior, no implica un abandono de la búsqueda de placer, sino su aplazamiento, en orden de poder hacer frente a los diversos peligros y necesidades provenientes del exterior. Por otro lado, las disociaciones del aparato psíquico producidas vía represión tampoco contradicen dicho principio: los elementos que provocan displacer al yo logran, vía rodeo, provocar placer en otras instancias psíquicas. (Cfr. *Das Ich und das Es (El yo y el ello)*, *Hemmung, Symptom und Angst (Inhibición, síntoma y angustia)*, entre otros).

<sup>351</sup> La neurosis traumática es calificada como ‘estado que sobreviene tras conmociones mecánicas, choques ferroviarios y otros accidentes que aparejan riesgo de muerte’ (*JL, GW, XIII, p. 13; MPP, OC, XVIII, p. 12*); dicha conmoción se produce en estado de terror, siendo este ‘el estado en que se cae cuando se corre un peligro sin estar preparado: destaca el factor de la sorpresa.’ (*JL, GW, XIII, p. 14; MPP, OC, XVIII, p. 13*). El *Fort-Da (Se fue-aquí está)* refiere a la observación de un juego infantil, en el cual el niño repite de modo mucho más numeroso la primera parte (*Fort*) que simboliza la partida de la madre, a la segunda (*Da*), el retorno. La repetición onírica del trauma, en el caso de las neurosis traumáticas, como la repetición de la primera parte del juego infantil, resultan casos en los que existe nula producción de placer para cualquier instancia psíquica.

<sup>352</sup> *JL, GW, XIII, p. 27; MPP, OC, XVIII, p. 26*.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 30; p. 29.

—como los sueños que repiten el trauma, en las neurosis traumáticas<sup>354</sup>, o el juego que repite la pérdida, en el caso del *Fort-Da*: con la repetición se busca lograr el dominio (*Bewältigung*) de la situación penosa —condición previa para la reinstauración del principio del placer. Internamente, en tanto no existe una protección antiestímulo (*Reizschutz*) relativa a las perturbaciones proyectadas desde el interior mismo del viviente —v. gr., relativa a las pulsiones (*Trieben*)—, las mismas adquieren eminente significación económico-energética, ya que ‘a menudo dan ocasión a perturbaciones económicas equiparables a las neurosis traumáticas’<sup>355</sup>—es decir, frecuentemente suponen una situación energética ‘más allá’ del principio del placer.

Sin embargo, frente al tipo de dominio (*Bewältigung*) que se genera como reacción a la amenaza que los excesos energéticos representan respecto de la integridad del viviente, se halla asimismo una producción activa de dominio, de la cual el propio psicoanálisis resulta, como práctica, un exponente *princeps*; como Freud señala, el psicoanálisis tiene como ‘propósito [el] de sustituir las represiones permeables por unos dominios (*Bewältigung*) confiables y acordes al yo’<sup>356</sup> En efecto, ‘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.’<sup>357</sup> Esta fortificación yoica supone así un avance activo, vía práctica psicoanalítica, en términos de una reconfiguración de fuerzas como neo-creación. Al modo nietzscheano, se produce así la imposición de una perspectiva —en el caso psicoanalítico, yoica— en términos de dominio (*Bewältigung*). En términos de placer-displacer, esta producción de dominio supone asimismo la inscripción dinámica en el campo del ‘más allá’. En efecto, respecto de la lucha que se produce en el análisis, Freud sostiene:

Por el lado del paciente, actúan con eficacia a favor nuestro algunos factores ajustados a la *ratio*, como la necesidad de curarse motivada en su padecer y el

---

<sup>354</sup> Y esto resulta asimismo excepción respecto a la caracterización del sueño como realización de deseo (cfr. *Die Traumdeutung, La interpretación de los sueños*).

<sup>355</sup> *JL*, GW, XIII, p. 35; *MPP*, OC, XVIII, p. 34.

<sup>356</sup> *Die endliche und die unendliche Analyse*, GW, XXVI, p. 71; *Análisis terminable e interminable*, OC, XXIII, p. 232. La represión (*Verdrängung*) resulta el estado al que llega una moción pulsional al ‘chocar con resistencias que quieran hacerla inoperante’ (*Die Verdrängung*, GW, X, p. 251; *La represión*, OC, XIV, p. 141), en tanto la particular satisfacción pulsional resulta inconciliable respecto de otras exigencias, y por ende, resulta rechazada de la conciencia y mantenida alejada de ella. Como Freud, establece, esto es lo que el psicoanálisis busca deshacer, en términos de dominio acorde al yo.

<sup>357</sup> *Die endliche und die unendliche Analyse*, GW, XXVI, p. 68; *Análisis terminable e interminable*, OC, XXIII, p. 229.

interés intelectual que hemos podido despertarle hacia las doctrinas y revelaciones del psicoanálisis, pero, con fuerzas mucho más potentes, la transferencia positiva con que nos solicita. Por otra parte, pugnan contra nosotros la transferencia negativa, la resistencia de represión del yo (vale decir, su displacer de exponerse al difícil trabajo que se le propone), el sentimiento de culpa oriundo de la relación con el superyó y la necesidad de estar enfermo anclada en unas profundas alteraciones de su economía pulsional.<sup>358</sup>

El trabajo de desmonte de las represiones, que supone un vencimiento de las resistencias, implica un conflicto en el cual se juegan instancias tanto placenteras como displacenteras. El trabajo de la generación de dominio en términos de neo-creación *-neuschöpfung-* supone así una dinámica no regulada por el principio del placer.

Hemos de detenernos aquí un instante, en tanto parece existir un deslizamiento conceptual: en efecto, hemos pasado de la consideración del rol del dominio (*Bewältigung*) respecto del *viviente*, a aquel del dominio respecto del *yo* –justamente, en tanto la neo-creación actúa, como Freud señala, al interior yoico. Al respecto, Laplanche propone la distinción entre una derivación *metonímica (métonymique)* del concepto de yo, según la cual el yo aparece ‘como un órgano especializado, verdadera prolongación del individuo (...) que hace del yo una *agencia* de la persona total’ (Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970, pp. 72-3); esta perspectiva resulta central en la escuela –esencialmente norteamericana, asociada al conductismo- de la *ego psychology*, que concibe al fortalecimiento yoico como una progresiva transformación de lo inconciente en conciente; en este sentido, hay un camino de perfectibilidad en aumentar el yo en base al detrimento de las otras instancias psíquicas –postulando como meta la *identidad* final entre yo y viviente<sup>359</sup>.

Una segunda perspectiva supone la derivación *metafórica (métaphorique)* del concepto de yo, en donde el mismo no es concebido como prolongación del viviente, sino como un ‘*desplazamiento* de él o de su imagen a *otro lugar*, (...) una concreción intrapsíquica a imagen del individuo’ (Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu

---

<sup>358</sup> *Abriss der Psychoanalyse*, GW, XVII, p. 177; *Resumen del psicoanálisis*, OC, XXIII, p. 181.

<sup>359</sup> Cabe aclarar que, al tender a identificar yo con conciencia, se privilegia una división tópica del sistema psíquico –Cc (conciente), Pcc (preconciente), Icc (inconciente)- sostenida por Freud en una temprana etapa teórica; al tiempo posterior a *Jenseits des Lustprinzips*, la división tópica es la del Ello-Yo-Superyó, en donde, en tanto el yo se halla compuesto tanto por elementos concientes como inconcientes: ‘Comprobamos, en efecto, que en el yo hay también algo inconciente, algo que se conduce idénticamente a lo reprimido, o sea exteriorizando intensos efectos sin hacerse consciente por sí mismo, y cuya percatación consciente precisa de una especial labor.’ (*Das Ich und das Es*, GW, XIII, p. 247; *El yo y el ello*, OC, XIX, p. 19).

editores, Buenos Aires, 1970, p. 76), y por ende, la postulación de una relación de *identificación* entre el yo y el viviente, en donde el yo, como instancia psíquica, se arroga la representación del viviente. Al articular esta perspectiva metafórica con la actividad de neo-creación (*neu schöpfung*) del psicoanálisis, es posible concebir el fortalecimiento del yo en términos de –como mencionamos– la imposición de una perspectiva en la dinámica configurativa vital nietzscheana. Si la psique es concebida en términos no de falta o carencia unitiva –al modo metonímico de la *ego psychology*, en la cual la fórmula de la transformación de lo inconciente en conciente supone una progresividad hacia la unidad– sino en términos de instancias en conflicto –en donde, desde el yo como metáfora, ‘el yo es por cierto un objeto, pero (...) susceptible de manifestarse ante nosotros en forma más o menos usurpadora y engañosa, como un sujeto que quiere y desea’<sup>360</sup>–, el psicoanálisis, al generar un estado no preexistente en términos de ‘dominios (*Bewältigung*) confiables y acordes al yo’<sup>361</sup> supone –justamente– la imposición de una perspectiva sobre otras en conflicto, en orden de generar una reconfiguración del viviente. En términos freudianos, ‘el psicoanálisis es un instrumento destinado a posibilitar al yo la progresiva conquista del ello’<sup>362</sup> Del mismo modo, la imposición de una perspectiva sobre otras en la configuración vital nietzscheana implica una capacidad de dominio (*Bewältigung*) según la cual ‘se alcanza de manera óptima la coordinación de los sistemas internos y el concurso de sus trabajos al servicio de una unidad’<sup>363</sup>; como en la perspectiva freudiana delineada, esta unidad no implica –al modo de la *ego psychology*– un proceso de borramiento de la *diferencia*, sino la reconducción de la múltiple actividad de fuerzas del viviente en un determinado sentido –perspectiva; desde este sentido de unidad es posible así considerar al desplazamiento conceptual del yo en tanto metafórico, justamente al manifestarse como ‘sujeto que quiere y desea’<sup>364</sup>. Desde este sentido *metafórico* de unidad, la tendencia a la *Große Gesundheit* nietzscheana es equiparable, así –a través de la producción de

---

<sup>360</sup> Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970, p. 92.

<sup>361</sup> *Die endliche und die unendliche Analyse*, GW, XXVI, p. 71; *Análisis terminable e interminable*, OC, XXIII, p. 232

<sup>362</sup> *Das Ich und das Es*, GW, XIII, p. 281; *El yo y el ello*, OC, XIX, p. 56. 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 a su vez una liberación respecto al superyó.

<sup>363</sup> *NF*, Frühjahr 1888, KSA 13, 14[157], p. 341; *FP*, primavera 1888, 14[157], p. 584.

<sup>364</sup> ‘Lo que está en cuestión es la posición realmente ambigua del yo: (...) no es el sujeto del deseo ni tampoco el lugar de origen de la pulsión (lugar de origen figurado por el ello) pero puede pretenderse tal.’ (Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970, p. 102).

dominio (*Bewältigung*)-, al objetivo psicoanalítico en términos de neo-creación (*neuschöpfung*).

Correspondientemente, -como hemos analizado en el anterior capítulo- existe en la perspectiva nietzscheana una capacidad de dominio en términos reactivos: el cristianismo y sus sombras modernas han impuesto una perspectiva decadente de la vida<sup>365</sup>. Debilitando al hombre, formando al tipo vital nihilista, se produce un dominio (*Bewältigung*) de la reactividad.

Así, tanto en el caso de Nietzsche como en el freudiano, el ‘más allá’ de las relaciones placer-displacer se halla caracterizado por una tendencia al dominio (*Bewältigung*).

En Freud este dominio se produce, como mencionamos, a través de la ligadura del montante de estímulo que irrumpe –tanto a partir de fuentes internas como externas- en el organismo<sup>366</sup>. En tanto el displacer supone un aumento de la tensión –es decir, un aumento energético-, el principio del placer supone la disminución de dicha tensión, y por ende, el proceso de ligadura del montante energético que irrumpe supone –al implicar aumento energético- necesariamente displacer. Sólo una vez concluido el proceso de ligadura –el dominio-, vuelve a reinstaurarse el predominio del principio del placer. Del mismo modo –como establecimos- la generación de dominio en términos de neo-creación (*neuschöpfung*) producto de la práctica psicoanalítica, implica una dinámica conflictiva que involucra instancias tanto placenteras como displacenteras.

En términos de una voluntad de poder, la tendencia al dominio resulta parte de una configuración vital propia de la ‘gran salud’ (*Große Gesundheit*), en donde es justamente una ‘pasión dominante’<sup>367</sup> la que asegura la jerarquía del organismo. En el mismo sentido, afirma Nietzsche que es a partir del ‘papel dominador de los supremos funcionarios [*las fuerzas activas*], en los que la voluntad de vida aparece activa y

---

<sup>365</sup> ‘El pensamiento en torno al que aquí se batalla es la *valoración* de nuestra vida por parte de los sacerdotes ascéticos: esta vida (junto a todo lo que a ella pertenece, ‘naturaleza’, ‘mundo’, la esfera entera del devenir y la caducidad) es puesta por ellos en relación con una existencia totalmente distinta, de la cual es antitética y excluyente (...).’ (*GM*, KSA 5, Dritte Abhandlung, 11, p. 312; *GMO*, Tratado tercero, 11, p. 151); esa existencia distinta es aquella -sustentada en la figura de Dios- del ultramundo.

<sup>366</sup> Como Freud establece en *La interpretación de los sueños*, la energía móvil tiende de modo directo a la descarga, en función del principio del placer -el deseo es definido, justamente, como ‘una corriente (*Strömung*) de esa índole producida dentro del aparato [*psíquico*], que arranca del displacer y apunta al placer’ (*Die Traumdeutung*, *GW*, III, p. 458; *La interpretación de los sueños*, *OC*, tomo V, p. 588); al momento en que las presiones de la realidad exterior obligan a desplazar la inmediata descarga –la modificación del principio del placer en principio de realidad- el aparato psíquico ha de contar con montantes energéticos suficientes para operar en términos motrices respecto de dicha realidad exterior, los cuales –por ende- han de permanecer en estado ‘quiescente’ (*Ibid*, p. 459; p. 589) en orden de hallarse disponibles. Frente a la energía móvil, que tiende directamente a la descarga, esta energía se halla ligada.

<sup>367</sup> *NF*, Frühjahr 1888, KSA 13, 14 [157], p. 341; *FP*, Primavera de 1888, 14[157], p. 584.

conformadora.<sup>368</sup>; esta actividad dominadora que ‘ordena y subyuga’ (*ibid*) supone un paralelo económico respecto al carácter de dominio (*Bewältigung*) que supone el ‘más allá’ del principio de placer freudiano<sup>369</sup>. En efecto, así como el dominio supone, en Freud, la incorporación energética a través de la ligadura de energía libre, asimismo en Nietzsche la tendencia al dominio de la vida provista de ‘gran salud’ implica una dinámica incorporativa: ‘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.’<sup>370</sup>

Dominar supone, así, es hacer ‘más cuerpo’ a partir de elementos extracorpóreos. Ahora bien, extracorpóreo no significa necesariamente externo al viviente: como marcamos, las pulsiones, en tanto montantes energéticos internos, son capaces de generar efectos similares a las neurosis traumáticas –es decir, colocarse, en términos de cantidad, ‘más allá’ de la capacidad de acción del principio del placer. Asimismo, el estado enfermo, decadente, supone en Nietzsche una lucha interna de fuerzas:

La contraposición de las pasiones, la duplicidad, la triplicidad, la multiplicidad de las ‘almas en un único pecho’ [*Goethe, Fausto, I, v. 1112*]: muy insano, ruina, disgregante, dilatando e intensificando una disensión y un anarquismo internos -: a no ser que una pasión finalmente acabe por dominar. *Retorno de la salud* -<sup>371</sup>

Así, múltiples cantidades energéticas internas en anarquía propenden a un estado vital insano; sólo al momento del *dominio* por parte de una pasión determinada se logra el retorno a la vida saludable. Este carácter lleva al segundo aspecto del dominio: el orden. En efecto, el dominio en tanto incorporación –v. gr., hacer parte del cuerpo- no solamente implica un aumento en términos de cantidad, sino una necesaria relación ordinal que hace a dichas cantidades como partes de ese cuerpo –y que permite, en Freud, la reinstauración del predominio del principio del placer, y el retorno a la salud en Nietzsche.

El dominio supone, en Freud, el pasaje de energía libremente móvil a energía ligada; en Nietzsche, el orden desplegado a partir del dominio de una pasión particular implica un

---

<sup>368</sup> ZGM, KSA 5, II, 12, p. 235; GM, p. 47

<sup>369</sup> Y de la misma manera, en la negación de la supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) de las fuerzas activas, se instaura –como analizamos en el anterior capítulo- un dominio de tipo reactivo. (Cfr. tanto la caracterización del ascetismo como aquella de la doma (enfrentada a la cría) de tipos vitales en el capítulo anterior).

<sup>370</sup> NF, Herbst 1887, KSA 12, 9[151], p. 424; FP, Otoño de 1887, 9 [151], p. 282.

<sup>371</sup> NF, Frühjahr 1888, KSA 13, 14 [157], p. 341; FP, Primavera de 1888, 14 [157], p. 584.

proceso de jerarquización, formación, configuración de las fuerzas subordinadas, en función de promover un aumento vital. Incorporar es, así, -tanto para Freud como para Nietzsche- hacer parte de una configuración corporal a partir de un despliegue ordinal determinado<sup>372</sup>.

Esta dinámica del dominio (*Bewältigung*) halla asimismo una correspondiente correlación respecto de la disposición económica del placer y el displacer. Si, como marcamos, el dominio en Freud implica necesariamente displacer –al ligar cantidades energéticas, es decir, al no actuar según el principio del placer- para finalmente, en caso del éxito del dominio, capacitar la reinstauración del *Lustprinzip*, posibilitando la producción de placer, hallamos en Nietzsche una disposición similar; en efecto, al lograrse la superación de resistencias, el sentimiento de poder se acompaña de un sentimiento de placer, el cual ‘para ser suscitado requiere como presupuesto pequeños impedimentos y sentimientos de displacer’<sup>373</sup>. La tendencia al aumento de poder implica, en tanto enfrenta resistencias, sensaciones displacenteras, las cuales decantan – si el intento resulta exitoso- en una sensación de placer<sup>374</sup>. Placer y displacer, así, son partícipes infaltables del proceso de dominio, pero no determinantes del mismo: es la reconfiguración del viviente la que predomina y traza su figura.

El ‘más allá’ del placer y el displacer presenta, entonces, un trazado de amplias similitudes en las perspectivas de Nietzsche y Freud. La dinámica del dominio, en términos de incorporación, resulta en una agregación bajo un determinado orden vital, y supone asimismo una específica interrelación placer-displacer. Asimismo, dicha dinámica presenta caracteres tanto activos como reactivos en relación al ‘más allá’ del placer y el displacer<sup>375</sup>. Ahora bien, ¿cómo funciona, en términos concretos, dicha

---

<sup>372</sup> Y este despliegue, en Nietzsche, se halla también en las conformaciones reactivas –es decir, no tendientes al aumento: ‘(...) este sacerdote ascético, este presunto enemigo de la vida, este *negador*, -precisamente él pertenece a las grandes *potencias conservadoras y creadoras de síes* de la vida...’ (*GM*, KSA 5, Dritte Abhandlung, 13, p. 317; *GMO*, Tratado tercero, 13, p. 153).

<sup>373</sup> *NF*, Sommer 1886-Herbst 1887, KSA 12, 5 [50], p. 204; *FP*, Verano de 1886-Otoño de 1887, 5 [50], p. 160.

<sup>374</sup> Aquí parece alzarse una clara objeción: desde el modelo del viviente como vesícula de materia excitable, analizado para dar cuenta del ‘más allá’ freudiano, la situación traumática, como ruptura de la protección antiestímulo, parecía suponer una labor que implicaba un gran displacer –especialmente al encontrar su paralelo en las neurosis traumáticas. Sin embargo, el ‘más allá’ no se halla especificado según cantidad específica de energía que irrumpe, sino más bien de modo tópico, es decir, en tanto su devenir no supone placer para ninguna instancia psíquica. Del mismo modo, si bien en este particular fragmento Nietzsche da cuenta de ‘pequeñas’ cantidades de displacer, al momento de pensar en la medida de la vida alta lo hace en relación a la cantidad de enfermedad y sufrimiento soportable (*Cfr.* *NF*, Herbst 1885-Herbst 1886, KSA 12, 2[97], p. 108; *FP*, Otoño de 1885-Otoño de 1886, 2[97], pp. 104-5). Tanto para Nietzsche como para Freud, el ‘más allá’ no se halla trazado, así, en términos específicamente cuantitativos.

<sup>375</sup> Pero Freud dictamina que ‘el *ello* obedece al intransigente principio del placer’ (*Abriß der Psychoanalyse*, GW, XVII, p. 392 (*Compendio del psicoanálisis*, OC, XXIII, p. 200). Si para las

dinámica en Freud y Nietzsche? Dicho de otro modo ¿cómo se distribuye *específicamente* el tipo de dominio activo y reactivo, respecto a cada perspectiva vital? En tanto dicha dinámica se produce desde la relación concreta que la corporalidad adquiere con fuerzas internas y externas al viviente, es decir, a partir del carácter de sus impulsos/pulsiones (*Treiben*), como también de la relación que el viviente guarda respecto a su medio vital, es a través de la polémica y la cercanía para con los modelos biológicos contemporáneos tanto a Freud como a Nietzsche, que nos será posible especificar dicha relación.

### III. 3. Anti-Darwin y ¿Darwin?: Nietzsche y Freud

¿En qué sentido Nietzsche plantea una postura anti-darwinista? Para poder dilucidarlo, es fundamental detenerse en el siguiente fragmento de *Jenseits von Gut und Böse*:

Los fisiólogos deberían reflexionar antes de poner el impulso de conservación como impulso cardinal de los seres vivos orgánicos: ante todo, algo viviente quiere *dejar salir* su fuerza: la ‘conservación’ sólo es una de las consecuencias de ello. ¡Cuidado con principios teleológicos *superfluos*! Y entre ellos está el entero concepto de ‘impulso de conservación’.<sup>376</sup>

La crítica al ‘impulso de conservación’ (*Selbsterhaltungstrieb*), así, ¿se produce en tanto principio teleológico (*teleologischen Principien*) o en tanto principio teleológico

tendencias pulsiones no hay un ‘más allá’ del principio del placer ¿no significa que se coloca en el lugar opuesto a Nietzsche, en tanto para éste el accionar primario del viviente se ubica justamente ‘más allá’ de las determinaciones de placer y displacer? El problema con este planteo es concebir al *status* del viviente únicamente en desde el carácter económico de los impulsos (*Trieben*). Respecto de cualquier tipo de configuración vital, los impulsos resultan perturbadores –perversos- dado su carácter conflictivo –lo cual se ejemplifica en Freud en la derivación del principio de placer en principio de realidad. Dinámicamente, la tendencia a la satisfacción pulsional –si no es reconducida en grado suficiente en términos de ligadura o descarga- supone un peligro para la integridad vital –incluso peligro de muerte –ya que pueden presentar, como Freud señala en *Compendio de psicoanálisis*, los caracteres energéticos de un trauma externo. Del mismo modo, la tendencia de cada fuerza a imponer su perspectiva puede resultar, en Nietzsche, en la disgregación –y la consecuente tipificación vital *enferma*. Es en razón –desde un carácter ahora económico- de que la satisfacción pulsional tiende a la descarga, mientras que la voluntad primaria del viviente en Nietzsche tiende al aumento de poder, que las disposiciones de los impulsos marcan una diversa relación de con el ‘más allá’. Así, uniendo los aspectos dinámico y económico de los impulsos, es posible establecer la comparación de los mismos en términos no ya de oposición, sino de distinción.

<sup>376</sup> JGB, KSA 5, 13, p. 27 (*MBM*, 13, p. 24).

*superfluo* (überflüssigen teleologischen Principien)? Dicho de otro modo, ¿es el concepto de teleología mismo el que está en el centro de la crítica? Según el fragmento, el impulso de conservación no sólo es tomado como parte del conjunto de los principios teleológicos superfluos, sino que asimismo lo es en tanto impulso cardinal (*kardinalen Trieb*) del viviente; pero su superfluidad acontece en tanto es consecuencia, -en tanto el impulso cardinal del viviente es el de dejar salir (*auslassen*) su fuerza. El hecho de que es en razón de su superfluidad, y no de su carácter teleológico, que Nietzsche critica ese impulso de conservación –como base de la *struggle for existence* darwinista- se evidencia más aún en un fragmento subsiguiente:

En esta victoria sobre el mundo y en esta interpretación del mundo a la manera de Platón había una especie de goce distinto al que nos ofrecen los fisiólogos de hoy, y asimismo los darwinistas y antiteleólogos entre los trabajadores de la fisiología, con su principio de la ‘fuerza mínima’ y la estupidez máxima. ‘Allí donde el hombre no tiene ya nada que ver y agarrar, tampoco tiene nada que buscar’, éste es, desde luego, un imperativo distinto del platónico (...) acaso sea el apropiado para una estirpe ruda y trabajadora (...) los cuales no tienen que realizar más que trabajos *groseros*.<sup>377</sup>

¿Por qué los antiteleólogos (*Antiteleologen*) y los darwinistas (*Darwinisten*) son puestos en la misma categoría –la de los ‘trabajadores de la fisiología’ (*physiologischen Arbeitern*)? Porque ambos son partícipes de la creencia en el principio según el cual no hay más que aquello experienciable vía sentidos; de este modo, la postura darwinista se enmarca en aquella denunciada por Nietzsche, propia de Spencer, según la cual el viviente no es más que continua adaptación a un *milieu* que lo supera ampliamente en fuerzas. Spencer –como Darwin- no puede *ver* la enorme capacidad que implican las fuerzas internas del ser vivo. Pero justamente en tanto se trata de impulsos cardinales (*kardinalen Trieben*) que no pueden ser *vistos* por un sensualista, es que la postura darwinista es equiparada a la del antiteleólogo en el tamaño de su estupidez.

Frente a la postura spenceriana-darwinista de un *milieu* determinante, Nietzsche sostiene, en *El crepúsculo de los ídolos*:

*Anti-Darwin*.-En lo que se refiere a la famosa ‘lucha por la *vida*’, a mí a veces me parece más aseverada que probada. Se da, pero como excepción; el aspecto de

---

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 28 (p. 25).

conjunto de la vida *no* es la situación calamitosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda, -donde se lucha, se lucha por el *poder*... No se debe confundir a Malthus con la naturaleza.

Si es el medio el que incapacita al viviente en su ampliación vital –o, más bien, el que restringe su movimiento vital de modo unidireccional, adaptativo- Nietzsche desactiva el motivo de la ‘lucha por la existencia’ al proveer a la vida de prodigalidad. Al denunciar la injerencia malthusiana en la caracterización de la naturaleza<sup>378</sup>, Nietzsche genera la obertura a la parte esencial del párrafo:

–Pero suponiendo que esa lucha exista –y de hecho se da-, termina, por desgracia, al revés de cómo lo desea la escuela de Darwin, al revés de como acaso *sería lícito* desearlo de ella: a saber, en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas.<sup>379</sup>

A Nietzsche no le interesa, así, refutar a la teoría de Darwin<sup>380</sup>, sino llevarla a su propio campo epistemológico –es decir, a la evaluación según los *efectos* que dicha teoría presenta para la vida. No se trata de que la vida sea pura prodigalidad y no estrechez – puesto que, como Nietzsche afirma, esa *struggle for existence* se da- sino que el conceptualizarla unidireccionalmente de ese modo decapita posibilidades vitales<sup>381</sup>. El problema que representa Darwin no está dado en función de la utilización en sí de algún tipo de formato teleológico, sino en tanto que aquello a lo que apunta esa teleología específica –como impulso cardinal de lo vital- conlleva un empobrecimiento vital.

La teoría evolutiva de Darwin, de hecho, no supone una específica teleología. Como Pichot señala, la tesis de la selección natural es resumible en cuatro proposiciones simples: nacen más seres vivos que aquellos que los recursos naturales permite

<sup>378</sup> Malthus, economista británico, establece en *An Essay on the principle of population* (1789) que, mientras la población humana crece geoméricamente, los medios de subsistencia lo hacen de modo aritmético. Nietzsche así denuncia una transferencia de la evolución económica humana al carácter mismo de la naturaleza.

<sup>379</sup> *GD*, “Sreifzüge eines Unzeitgemässen”, 14, KSA 6, pp. 120-121; *CI*, “Incursiones de un intempestivo”, 14, p. 95).

<sup>380</sup> Respecto de un libro de Paul Reé, Nietzsche afirma: ‘En la obra antes mencionada (...) me referí a con ocasión y sin ella, a las tesis de aquél, no refutándolas –¡qué me importan a mí las refutaciones!- sino, cual conviene a un espíritu positivo, poniendo, en lugar de lo inverosímil, algo más verosímil, y en lugar de un error, otro distinto.’ *GM*, Vorrede, 4, KSA 5, p. 221 (*GMO*, Prólogo, 4, pp. 25). Como Richter señala, -haciendo un *racconto* del material del que la biblioteca del filósofo estaba provista- Nietzsche no lee directamente a Darwin, -excepto por un artículo, “A Biographical Sketch of an Infant” en *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, N° 2 (7), Julio 1877, pp. 285-294- sino que lo hace principalmente a través de Lange.

<sup>381</sup> Como se marcó en el capítulo II, no se trata de eliminar las influencias externas, sino de reconocer la supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) de las fuerzas internas.

alimentar, por lo cual hay lucha por la obtención de dichos recursos (*struggle for existence*); los miembros de una misma especie presentan (por razones no elucidadas) diferencias individuales (*variability*); los individuos cuya variabilidad específica resulta favorable presentan ventajas a la hora de obtener recursos; la acumulación de esas diferencias individuales así seleccionadas termina creando, vía herencia (*inheritance*), nuevas especies<sup>382</sup>. Al respecto, Cano marca que es en función de la conjunción de estos factores que se produce la selección natural –siendo que, si alguno de ellos desapareciese, la misma no tendría lugar- y por tanto, que no existe una condición teleológica asociada al viviente que genere los resultados evolutivos marcados por la teoría darwiniana<sup>383</sup>. Así, lo que se deduce desde las proposiciones de Darwin –el éxito vital en función de la capacidad de autoconservación- será lo puesto en un primer lugar por Nietzsche en términos de tendencia vital. Es en este sentido que Nietzsche proclama:

Todo el mundo conoce el libro del célebre Cornaro, en que el autor recomienda la rigurosa dieta que él observaba para conseguir una vida larga y feliz al mismo tiempo que virtuosa. (...) Estoy convencido de que ningún libro (exceptuando la *Biblia*, por supuesto) ha hecho tanto daño ni ha abreviado tantas existencias como este singular engendro, escrito con buena intención, sin duda. El motivo es una confusión entre el efecto y la causa. Aquel buen italiano creía que su dieta era la causa de su longevidad, cuando lo que sucedía es que la condición primera para vivir mucho, la lentitud extraordinaria en la asimilación y desasimilación y el escaso consumo de sustancias nutritivas eran, en realidad, la causa de su dieta.<sup>384</sup>

Si la dieta de Cornaro ya presupone un cuerpo débil –y por ello, la hace base necesaria-, del mismo modo, en el establecimiento darwinista de la evolución vital Nietzsche lee una presuposición de tipo, antes que la derivación natural del devenir de la vida. Así, si el medio es presupuesto en términos de escasez –a partir de la trasposición de Malthus en naturaleza- la consecución *natural* resulta aquella de la *struggle for existence*. En este sentido es que el carácter autoconservativo de esa ‘lucha por la existencia’ puede ser categorizado como teleológico: no se trata de que ciertos caracteres regulativos del

---

<sup>382</sup> Cfr. Pichot, A., *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993, p. 790 y ss.

<sup>383</sup> Cfr. Cano, V., ‘Is evolution blind? On Nietzsche’s reception of Darwin’, en *Nietzsche and the Becoming of Life*, Fordham Univ. Press, NY, 2015, pp. 51-67. Al respecto, Fornari sostiene incluso que Nietzsche era conciente de la vocación antiteleológica darwinista (Cfr. ‘Nietzsche y el darwinismo’, *Journal of Nietzsche Studies*, N° 23, 2002, p. 100).

<sup>384</sup> GD, ‘Die vier grossen Irrthümer’, KSA 6, I, p. 88; CI, ‘Los cuatro grandes errores’, I, p. 46.

devenir vital tengan, en combinación, la consecuencia de esa proyección evolutiva, sino que la tendencia a la conservación vital dibuja ciertas presuposiciones en términos de argumentación científica –como ser, el ámbito de *escasez*. En este sentido, como valoración, como tipo vital que busca ser impuesto, el aumento vital en términos de un *plus* de poder puede ser, asimismo, caracterizado como teleológico. Retornemos a la afirmación nietzscheana:

–Pero suponiendo que esa lucha exista –y de hecho se da-, termina, por desgracia, al revés de cómo lo desea la escuela de Darwin, al revés de como acaso *sería lícito* desearlo de ella: a saber, en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas.<sup>385</sup>

Como denota claramente, no se trata aquí de lo que la escuela darwiniana desea lograr, sino de lo que sería lícito desear de ella -v. gr., aquello que la perspectiva nietzscheana desea imponer: el aumento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas. Mas, ¿la teoría darwinista no tiende justamente a mostrar el triunfo de los mejor capacitados, de aquellos con más recursos, en fin, de los mejores? Lo hace, pero justamente en términos de una tipología vital diversa: son aquellos que mejor se adaptan al medio ambiente, es decir, que logran sobrevivir y multiplicarse exitosamente –los que triunfan en una lucha por la existencia. Ese triunfo es la derrota de la vida desde la perspectiva nietzscheana: una vida que tiende al aumento del poder. De este modo, desde el corrimiento epistemológico nietzscheano, que evalúa al discurso según sus efectos, -es decir, que realiza la inversión analizada respecto de la dieta de Cornaro-, es posible caracterizar al viviente darwiniano como presentando una teleología superflua, y al viviente nietzscheano como mostrando una teleología que da cuenta del impulso cardinal (*kardinalen Trieb*) como tendencia al aumento de poder. Desde la perspectiva nietzscheana, se trata de una teleología en tanto determina, ordena y jerarquiza las partes del discurso: este se halla al servicio de un tipo vital, y no a la inversa.

Como aparece en el último fragmento citado, aquello que sería lícito esperar –lo válido, desde una perspectiva nietzscheana-, es una lucha que aliente la vida de los fuertes, los privilegiados, y las excepciones afortunadas. ¿Qué tipo de vida adquiere el carácter de

---

<sup>385</sup> *GD*, “Sreifzüge eines Unzeitgemässen”, § 14, *KSA* 6, pp. 120-121; *CI*, “IncurSIONES de un intempestivo”, § 14, p. 95.

excepción para Nietzsche? Remontándonos a *Die Geburt der Tragödie*, hallamos una caracterización de la excepción en términos de *monstrum*: sobre los hombres trágicos, sostiene que ‘el impulso, en lo que se refiere a la génesis de su creación, es precisamente la fuerza poderosa, positiva, creadora, y la razón es crítica: ¡verdadera monstruosidad! Pero en Sócrates el impulso se revela como crítico y la razón creadora: ¡verdadera monstruosidad *per defectum*!’<sup>386</sup> Esa excepción afortunada, ese *monstrum* que, favoreciendo el impulso (*Trieb*) favorece al aumento vital, adquiere más tarde, en la perspectiva nietzscheana, la caracterización de genio, como epítome de la autosuperación vital. Ahora bien, como marcamos en el anterior capítulo,

‘La breve duración de la belleza, del genio, del César, es *sui generis*: eso no se hereda. El *tipo* se hereda; un tipo no es nada extremo, no es un ‘caso afortunado’...  
(...)’<sup>387</sup>

El genio no se hereda, ni puede tampoco criarse, -es, justamente, *sui generis*. La genialidad es frágil, presenta una duración breve. La vida, entonces, no es concebida, en su generalidad, en términos de excepciones, sino –como Nietzsche marca- en términos de tipologías.

En Darwin, aquellos individuos que aparecen como excepción –en términos de variaciones no favorables para la supervivencia- no se reproducen o, si lo hacen, no suelen heredar dicho carácter anormal<sup>388</sup>. Lo excepcional, lo anormal, en Darwin no halla –como en Nietzsche- descendencia o larga duración –es decir, no se inserta en la lógica de la tipología. Sin embargo, ocupa un lugar económico respecto al devenir vital de radical divergencia. Si en Darwin la anormalidad desaparece como lateral para el *continuum* de la vida, es justamente en tanto resulta lateral –o externa a- el carácter que Nietzsche marca para la teleología darwinista –a saber, aquello que hace al viviente válido para la *struggle for existence*. En tanto puesto en perspectiva desde la *Wille zur Macht*, el carácter propio del genio no resulta lateral o externo respecto a la teleología del aumento del poder, sino que resulta su exacerbación –y de allí, su fragilidad. Desde esta perspectiva –en tanto, como las figuras de Napoleón y César, pero también de

<sup>386</sup> *GT*, KSA 1, XIII, p. 93; *NT*, XIII, p. 91.

<sup>387</sup> *NF*, Frühjahr 1888, KSA 13, p. 316; *FP*, Primavera de 1888, 14 [133], p. 569.

<sup>388</sup> Como Cano marca, los caracteres que Darwin otorga a las excepciones en *El origen de las especies* –especialmente los capítulos 1 y 2- son los de que “difieren en grado sumo”, constituyen “saltos” y “excepciones”, que representan “alguna considerable desviación (*deviation*) de conformación, que es perjudicial o inútil para la especie” (Cfr. Cano, V., ‘Is evolution blind? On Nietzsche’s reception of Darwin’, en *Nietzsche and the Becoming of Life*, Fordham Univ. Press, NY, 2015, pp. 51-67).

Sócrates y Jesús, suponen hitos históricos- las condiciones vitales, en términos de *Wille zur Macht*, han de estar dadas no para generar excepciones –en tanto, como Nietzsche marca, se trata de ‘casos afortunados’ *sui generis*- sino para resultar acogedoras para las mismas –es decir, para permitir su despliegue<sup>389</sup>. No se trata, entonces, -en los casos de Darwin y Nietzsche- de pensar en perspectivas vitales con o sin excepciones, sino del lugar que dichas excepciones guardan en la economía del devenir vital.

En este mismo sentido es posible visualizar la relación de lo vital en términos de lucha que presentan Nietzsche y Darwin. Al tratarse, para Darwin, de una *struggle for existence*, la lucha presupone la idea de un individuo ya formado, que busca preservarse frente a un *milieu* que amenaza su integridad. No se trata de que no se produzcan modificaciones al interior del viviente<sup>390</sup>, sino que las mismas adquieren sentido, en términos del mecanismo de selección natural, a partir de un escenario de estrechez que hace a los caracteres hereditarios funcionales a la supervivencia –y por tanto, eminentemente articulados a la especie.

En Nietzsche, por el contrario –como habíamos marcado en el capítulo anterior- existe un plano de lucha de fuerzas hacia el interior del viviente<sup>391</sup>, que supone al viviente como producto de una configuración, y no como punto de partida de las relaciones de fuerzas<sup>392</sup>. Ahora bien, en tanto voluntad de poder, esta lucha no puede ser concebida separadamente –es decir, como válida de por sí. En efecto, el disponer dicha relación interna como pura continuidad de lucha resulta, para el viviente, en una constitución enferma, disgregada<sup>393</sup>; es sólo con la imposición de una perspectiva, de una fuerza, que ordene y jerarquice la configuración vital, que se arriba a la ‘gran salud’ (*Große Gesundheit*). Pero esta configuración, asimismo, sólo cobra sentido a partir de su

---

<sup>389</sup> Así caracteriza Nietzsche el fenómeno democrático: ‘Las mismas condiciones nuevas bajo las cuales surgirán, hablando en términos generales, una nivelación y una mediocrización del hombre –un hombre animal de rebaño útil, laborioso, utilizable y diestro en muchas cosas-, son idóneas en grado sumo para dar origen a hombres-excepción de una cualidad peligrosísima y muy atrayente.’ (*JGB*, KSA 5, 242, p. 161; *MBM*, 242, p. 175).

<sup>390</sup> Como veremos más adelante, al momento de pensar la interioridad del organismo, el cambio –e incluso el conflicto- aparecen como variables a considerar para Darwin.

<sup>391</sup> Como marca Stiegler, Nietzsche se inspira en el fisiólogo Wilhelm Roux no sólo respecto a la concepción de incorporación como asimilación, sino también en la idea de lucha orgánica interna como *Selbstgestaltung* –autoconfiguración. (Cfr. Stiegler, B., *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001 pp. 30 y 50, correspondientemente).

<sup>392</sup> Cfr. nota 54 del anterior capítulo.

<sup>393</sup> La contraposición de las pasiones, la duplicidad, la triplicidad, la multiplicidad de las ‘almas en un único pecho’: muy insano, ruina interna, disgregante, delatando e intensificando una disensión y un anarquismo internos-: a no ser que una pasión finalmente acabe por dominar. *Retorno de la salud* - (*NF*, Frühjahr 1888, KSA 13, 14 [157], p. 337; *FP*, Primavera de 1888, 14[157], p. 584).

relación con el exterior: ‘¿Cómo se ha comportado el conjunto del proceso orgánico frente al resto de la naturaleza? –Ahí se descubre su *voluntad fundamental*.’<sup>394</sup> Es en tanto esa ‘gran salud’ implica la capacidad de dejar salir (*auslassen*) su fuerza, -y así, ‘somete e incorpora a sí cada vez más ‘exterior’.’<sup>395</sup>- que se proyecta como tendencia al aumento de poder. El acento de la lucha, así, marca una divergencia en la intensidad que las fuerzas tanto internas como externas presentan. Los movimientos internos al viviente no resultan relevantes para la teoría darwinista, sino es en función de aquello que pueda aportar a la supervivencia –justamente en tanto las fuerzas externas al viviente suponen para el mismo una constante amenaza, es decir, en tanto el medio le resulta eminentemente hostil. De este modo, se traza la imagen del viviente individual que lucha por su existencia. La supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) de las fuerzas activas, en Nietzsche, dispone tanto al interior como al exterior del viviente en términos de lucha. No se trata de que las fuerzas externas no resulten relevantes para el viviente, sino que no implican el nivel de intensidad relativa que el planteo darwinista supone, y por ende, no disponen una división tajante entre un exterior que supone lucha, y un interior que no.

La relación entre Darwin y Nietzsche, entonces, no transcurre por una duplicidad maniquea. No se trata de una perspectiva de la teleología frente a una antiteleológica, ni de una vida productora de excepcionalidades frente a una que no la permite, ni de una vida de la lucha interna frente a una de la lucha externa. Roto el trayecto metafísico, y volcada al devenir del plano existencial, la vida se desplegaba, desde las palabras de Zarathustra, como un proyecto para milenios, en una continua ascendencia del poder. Sin embargo, como analizamos en el anterior capítulo, ese proyecto resultaba luego resituado: ‘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...’<sup>396</sup> Dejado de lado como problema el *Übermensch*, la pregunta por el hombre a querer –a criar- conlleva a una confrontación con el tipo del nihilista, con el hombre agobiado, descendente, producto de la perspectiva cristiana y de sus sombras. El proyecto nietzscheano aparecerá así, históricamente situado, en pugna con –entre otros- el discurso darwinista, como sombra científica de Dios, como apadrinador del hombre descendente. Ahora

---

<sup>394</sup> *NF*, Herbst 1885-Herbst 1886, KSA 12, 2[99], p. 109 (*FP*, Otoño de 1885-Otoño de 1886, 2 [99], p. 105).

<sup>395</sup> *NF*, Ende 1886- Fröhjahr 1887, KSA 12, 7[9], p. 295; *FP*, fines 1886-primavera 1887, 7[9], p. 211.

<sup>396</sup> *NF*, November 1887-März 1888, KSA 13, 11[413], p. 191; *FP*, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11[413], p. 490.

bien, en orden de poder confrontar con un discurso que, en múltiples formas, se hallaba arraigado desde hace dos mil años, habíamos establecido que el propio discurso nietzscheano había de adquirir la fortaleza propia de la ‘gran salud’ (*Große Gesundheit*): un cuerpo jerarquizado bajo la específica perspectiva de una fuerza –una voluntad de poder sustentada en la supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) de las fuerzas vitales activas. La anti-antiteleología nietzscheana se revela así como un recurso táctico, como una herramienta útil<sup>397</sup> en la confrontación discursiva: al trasladar la posición discursiva de Darwin al campo de lo teleológico, permite evaluar la correspondiente perspectiva –y con ella, la propia nietzscheana- en términos de sus *efectos*. Podemos así realizar una relectura, en términos de recursos tácticos nietzscheanos, del citado fragmento *Anti-Darwin*:

*Anti-Darwin.*-En lo que se refiere a la famosa ‘lucha por la vida’, a mí a veces me parece más aseverada que probada. Se da, pero como excepción; el aspecto de conjunto de la vida *no* es la situación calamitosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda, -donde se lucha, se lucha por el *poder*... No se debe confundir a Malthus con la naturaleza. –Pero suponiendo que esa lucha exista –y de hecho se da-, termina, por desgracia, al revés de cómo lo desea la escuela de Darwin, al revés de como acaso *sería lícito* desearlo de ella: a saber, en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas.<sup>398</sup>

La labor nietzscheana, en este fragmento, parece adquirir carácter de progresión: avanza desde el campo discursivo de Darwin, hasta arribar al propio. El reemplazar una situación de estrechez de recursos por una de prodigalidad obedece a una confrontación argumentativa del orden de la refutación: si no hay escasez de recursos, se difumina la *struggle for existence*. Mas, como habíamos marcado, el interés de Nietzsche no reside en las refutaciones<sup>399</sup> -en efecto: el juego argumentativo de la refutación supone la idea de concepto en sí, contraria a la de concepto como herramienta útil. El planteo del

---

<sup>397</sup> Esta es, de hecho, la caracterización que el concepto adquiere para Nietzsche, como marcamos en el anterior capítulo.

<sup>398</sup> *GD*, “Sreifzüge eines Unzeitgemässen”, § 14, *KSA* 6, pp. 120-121; *CI*, “Incursiones de un intempestivo”, § 14, p. 95.

<sup>399</sup> Respecto de un libro de Paul Reé, Nietzsche afirma: ‘En la obra antes mencionada (...) me referí a con ocasión y sin ella, a las tesis de aquél, no refutándolas –¡qué me importan a mí las refutaciones!- sino, cual conviene a un espíritu positivo, poniendo, en lugar de lo inverosímil, algo más verosímil, y en lugar de un error, otro distinto.’ *GM*, Vorrede, 4, *KSA* 5, p. 221 (*GMO*, Prólogo, 4, pp. 25).

argumento de la escasez de los recursos permite poner en juego su propia artificialidad: al establecer Nietzsche que ‘no se debe confundir a Malthus con la naturaleza’, pone de manifiesto su carácter tendencioso –en tanto supuesto construido con el fin de presentar una específica relación viviente-medio. Así Nietzsche, empujando al concepto hacia su propio campo discursivo –en tanto lo dispone como construcción-, prepara –como antes señalamos- la obertura para ubicar la confrontación plenamente desde su propia perspectiva: la construcción teórica darwinista provee como resultado una vida descendente. Esto, puesto como *efecto* de la selección natural, resulta, desde la perspectiva nietzscheana, su *causa*: el artificio de la universal naturaleza avara busca justificar lo ya presupuesto, la lucha por la existencia. Y esto es justamente lo que el recurso nietzscheano de la teleología busca evidenciar: no es que el ser vivo decante en una lucha por la existencia a partir del armado teórico darwinista, sino que ese armado supone un viviente que tiende a conservar su existencia. Lo fundamental, así, no es el armado teórico-argumental que sostiene una perspectiva vital determinada, sino el tipo de vida que atraviesa ese armado: una vida que es válida sólo en tanto es capaz de conservar su existencia, o una que tienda al aumento de poder; esto es lo que el recurso teleológico permite evidenciar<sup>400</sup>.

Ahora bien, esta perspectiva, que permite pensar el modo en que el recurso teleológico es utilizado en función de la confrontación con la teoría darwinista, podemos denominarla sincrónica. Sin embargo, una perspectiva diacrónica, que permita poner dicha caracterización teleológica en serie hacia dentro del análisis del concepto de vida en Nietzsche que hemos trazado, se hace necesaria. Para ello, retornaremos al punto en el que resituamos el trayecto que Zarathustra marca para la vida. Como habíamos marcado en el anterior capítulo, Nietzsche sostiene que los hombres no están aún preparados para las enseñanzas de Zarathustra –y por ello, lo anunciado por él resulta en un proyecto para milenios. En este sentido nos es posible comprender el siguiente fragmento nietzscheano: ‘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 habituará la gente, también los lógicos, a pasarse sin aquel pequeño ‘ello’ (*Es*) (al que ha quedado

---

<sup>400</sup> En este sentido es posible tomar la afirmación de Glenn: ‘la epistemología es un tema moral, y por tanto es un terreno de lucha clave en el conflicto entre los fuertes y los débiles’ (Glenn, P., ‘The Politics of Truth: Power in Nietzsche’s Epistemology’, en *Political Research Quarterly*, Univ. of Utah, vol. 57, n. 4, 2004, pp. 575-583, p. 577). [*La traducción es nuestra*]

reducido, al volatilizarse, el honesto y viejo yo)<sup>401</sup> El *ello* (*Es*), concebido no al modo unitario del yo (*Ich*), sino como conjunto conflictivo de fuerzas, es un recurso conceptual –una herramienta útil- dispuesto en un momento determinado, en orden de dar una caracterización funcional a lo vital que permita estipular una mayor tendencia al poder – en tanto permite pensar al devenir vital como continua reconfiguración<sup>402</sup>- que la que permite el concepto de yo (*Ich*); sin embargo, también es algo a ser superado. Así, el yo y el ello marcan la disposición diacrónica de conceptos que, como herramientas útiles, se despliegan en la perspectiva de una vida que se autosupera.

Puesto en esta perspectiva, el recurso teleológico nietzscheano se sitúa histórica y estratégicamente: en tanto el hombre no se halla aún preparado para las enseñanzas de Zarathustra<sup>403</sup>, en orden de proveer de una confrontación discursiva sólida –imbuida de la capacidad de la ‘gran salud’- se ha de disponer, como herramientas útiles<sup>404</sup>, de elementos que sí sean pasibles –en ese lugar, en este momento- de ser abordados –y comprendidos<sup>405</sup>. Esta labor de compromiso configurativo, que busca desplegar una adecuada discursividad confrontativa, se halla correctamente ilustrada en el fragmento *Anti-Darwin* analizado: es en la progresividad del corrimiento de campo discursivo desde donde Nietzsche emplaza su estrategia combativa<sup>406</sup>.

<sup>401</sup> *JGB*, 18, KSA 5, p. 31; *MBM*, 18, p. 28.

<sup>402</sup> Así, Jara sostiene, en oposición a la figura del yo que en el ello ‘la relación entre la pluralidad de estas fuerzas constituiría la base de nuestro ‘pensar’ y nuestra ‘conciencia’, las cuales se ‘manifestarían en distintas formas de dominación’ (Jara, J., *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*, Ed. Anthropos, Univ. de Valparaíso, 1998 p. 184).

<sup>403</sup> Cfr. al respecto ‘Who is the Übermensch? Time, Truth and Woman in Nietzsche’, en donde Ansell-Pearson se expone sobre la dificultad que el *Übermensch* representa en términos de comprensión (e incluso de coherencia) tanto como figura en sí, como en su relación con el eterno retorno (*Journal of the History of Ideas*, vol. 53, n. 2, 1992, pp. 309-331).

<sup>404</sup> Así, nos situamos en una perspectiva diferente a la planteada –entre otros- por Norris, quien sostiene que la voluntad de poder es concebida, en contraposición a Darwin, como ‘una voluntad fisiológica de crecimiento’ (Norris, M., ‘Darwin, Nietzsche, Kafka and the Problem of Mimesis’, en *MLN*, Johns Hopkins Univ. Press, vol. 95, n. 5, 1990, pp. 1232-1253, p. 1235); del mismo modo, Richardson sostiene eminentemente una perspectiva metafísica de la voluntad de poder (una ‘*power ontology*’), ‘como una fuerza universal más básica que la selección darwiniana’ (Richardson, J., ‘Nietzsche Contra Darwin’, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 65, n. 3, 2002, pp. 537-575, p. 539) –es decir, sitúan la confrontación en un plano ontobiológico y no discursivo-epistemológico.

<sup>405</sup> Leloir sostiene que ‘el desarrollo de la biología en la primera mitad del siglo XIX en Alemania fue guiado por un núcleo de ideas y un programa de investigación’, del cual ‘la más temprana formulación’ se encuentra en los escritos de Kant. ‘Kant sostenía que las ciencias de la vida debían sostenerse en última instancia en un marco explicativo unitivo de los principios de la teleología y el mecanicismo.’ (Leloir, T., *The Strategy of Life, Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology*, Chicago Univ. Press, 1982, p. 2) [*La traducción es nuestra*]. Es dentro de este marco explicativo que –sostenemos- Nietzsche despliega la utilidad de la teleología como herramienta.

<sup>406</sup> Vale una aclaración: esta estrategia se emplaza, como Nietzsche mismo señala, en un muy largo plazo –justamente en tanto el hombre no está listo para las enseñanzas de Zarathustra; así, se ha de distinguir progresividad de recato. Babich sostiene que ‘Nietzsche concebía a su estilo como un desafío a los posibles lectores’ (Babich, B. E., *Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, NYU Press, 1994, p. 23). No se trata de que los ataques discursivos de Nietzsche no hayan de ser vehementes -o incluso suponer un desafío- sino que, principalmente, lo que han de ser es efectivos; de este modo, han de

Retomemos, así, el comienzo del párrafo: no existe, entre Nietzsche y Darwin, una confrontación maniquea, en donde sintéticamente lo teleológico se oponga a lo antiteleológico, lo excepcional a lo no excepcional, lo externo a lo interno. La confrontación se produce en una disposición más sutil, que sin embargo busca dejar patente –vía recurso teleológico- la tipología viviente que cada perspectiva sostiene: una vida que lucha para conservarse –y que marca el tipo de vida enfermo, del nihilismo<sup>407</sup>-, y una vida que lucha por el poder. El recurso teleológico que sustenta esa estructura de confrontación discursiva, al ser puesto en serie diacrónica hacia el interior de la perspectiva nietzscheana, permite instalarlo como ficción útil: algo que, en el devenir vital, quizá pierda su sentido de ser.

Como habíamos establecido en el primer capítulo, tras la desilusión que el modelo de la psicología neurofisiológica produce en Freud –y que lo lleva a dejar inédito el *Entwurf einer Psychologie*-, un nuevo modelo explicativo del aparato psíquico surge paulatinamente; el nombre –metapsicología- aparece por primera vez en la carta a Fliess del 13 de febrero de 1896. Años más tarde, Freud clarifica el fundamento epistemológico que dicho modelo supone: no se trata ya 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.’<sup>408</sup> La metapsicología suponía entonces la inauguración de un campo epistemológico de especificidad propia para el psicoanálisis; el recurso a la biología como fundamento explicativo quedaba vedado. El psicoanálisis, así, buscaba apuntalar un carácter científico a partir de sus propias formulaciones teórico-clínicas.

Ahora bien, ¿independencia implica completa separación? Dicho de otro modo, ¿el establecimiento de un campo epistemológico propio supone el total divorcio respecto a cualquier perspectiva extrapsicológica? Como Freud mismo establece, lo necesario para el establecimiento de dicho campo es la modificación de la relación de subordinación.

---

instalarse en una órbita de compresión respecto de la cual, como Nietzsche sostiene, las enseñanzas de Zarathustra se hallan para la mayoría vedadas. Si no existiesen, así, puntos de contacto discursivos –centralmente, según analizamos, el concepto de teleología- una confrontación a ser *entendida* resultaría imposible –lo cual, en el campo discursivo, equivale a decir que la confrontación en sí resultaría imposible.

<sup>407</sup> Cabe aquí aclarar que existen dos tipos de nihilismo, en tanto el mismo puede ser ‘síntoma de creciente fortaleza o de creciente debilidad’ (NF, Herbst 1887, KSA 12, 9[60], p. 364; FP, Otoño de 1887, 9 [60], p. 251. Para profundizar en su diferencia, cfr. Cragolini, M. B., *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*. Bs. As., La Cebra, 2006. Por supuesto, aquí nos estamos refiriendo al primer tipo de nihilismo, sobre el cual Nietzsche funda su diagnóstico.

<sup>408</sup> Carta a Jung, 30 de noviembre de 1911 (Freud, S. y Jung, C. G., *Correspondencia*, trad. Alfredo Guéra Miralles, Ed. Trotta, Madrid, 2012).

En este sentido es comprensible la afirmación de Bercherie, que, refiriéndose a la metapsicología, estipula que ‘lo que Freud propone en ese punto es un modelo muy claramente evolucionista, y no ya una ‘psicología para neurólogos’’, en el cual se hace ‘más lugar a la significación’<sup>409</sup>, articulada a un amplio crecimiento de la clínica. Si el pasaje de un modelo neurofisiológico a otro enmarcado desde una perspectiva evolucionista implica el aumento del campo de la significación, es justamente en tanto el modo de relacionar los elementos biológicos con los clínicos se ha modificado profundamente: las referencias de tipo biológico se hallan ahora al servicio de la creciente producción teórico-clínica del psicoanálisis<sup>410</sup>.

El conjunto de elementos que forma parte de la influencia biológica en el marco de la metapsicología presenta, como estipula Bercherie, una clara perspectiva evolucionista, en la que influyen las dos grandes líneas de pensamiento de fines del siglo XIX en torno a la evolución, el lamarckismo y el darwinismo. Freud afirma en su *Presentación autobiográfica (Selbstdarstellung Autobiographie)*, refiriéndose al darwinismo, que ‘prometía un extraordinario avance en la comprensión del mundo’<sup>411</sup>. Sin embargo, el carácter específico que aparece asociado a la metapsicología –el carácter dinámico, de transformación, de cambio- es un carácter que resulta propio de la perspectiva evolucionista en general<sup>412</sup>, en oposición a la escuela biológica fijista –que sostiene la inmutabilidad en el tiempo de las especies.

---

<sup>409</sup> Bercherie, P., *Génesis de los conceptos freudianos*, Paidós, Buenos Aires, 1996, p. 337.

<sup>410</sup> En este sentido, nos apartamos de la línea interpretativa biologicista, que sostiene, justamente, que el proyecto freudiano, plasmado en el *Entwurf einer Psychologie*, de reducir la dinámica del sistema psíquico a un entramado fisioneuronal, se mantiene al momento de la metapsicología, reemplazando el esquema neuronal por la biología evolucionista. Uno de los textos más reconocidos que sostiene dicha interpretación es el amplio libro de Frank Sulloway, *Freud, Biologist of the Mind* (Harvard Press, 1992), en donde Sulloway caracteriza a Freud como ‘criptobiólogo’ (*cryptobiologist*), es decir, un biólogo encubierto, que hace de ciertas hipótesis evolucionistas –‘inspiraciones biológicas’ (p. 419)- los fundamentos del psicoanálisis. Para ello, Sulloway postula los objetivos teóricos del psicoanálisis en base a tres elementos –cómo explicar la represión, por qué lo sexual es la causa preponderante de la neurosis, y por qué se produce en un individuo determinado un tipo de neurosis y no otro-, es decir, reduce ampliamente el alcance y complejidad del psicoanálisis. Por el contrario, en tanto dicho aspecto del psicoanálisis se amplía considerablemente, es que sostenemos que los elementos biológicos no podrían actuar sino como auxiliares del cuerpo teórico psicoanalítico. Al respecto, Gershenowitz señala un cuestionamiento del colega y paciente de Freud, Joseph Wortis, en relación a la evidencia biológica que apuntaba contra la hipótesis lamarckiana de la heredabilidad de los caracteres adquiridos –sostenida por Freud-, y la respuesta de éste: ‘Pero no podemos preocuparnos por los biólogos. Tenemos nuestra propia ciencia. Debemos ir por nuestro propio camino’ (Gershenowitz, H., *The influence of Lamarckism on the Development of Freud’s Psychoanalytic Theory*, Glassboro State College Press, 1978, p. 107) [*La traducción es nuestra*].

<sup>411</sup> *Selbstdarstellung Autobiographie*, GW, XIV, p. 45; *Presentación autobiográfica*, OC, XX, p. 20.

<sup>412</sup> En esta perspectiva, Assoun afirma que ‘Lo que le interesa a Freud no es la doctrina de la ‘selección’ (el término, por así decirlo, no le pertenece a su pluma) pero sí la referencia a la evolución como modo de comprensión. Es un hecho que el modo de explicación metapsicológico se apoya sin cesar en un proceso de diferenciación.’ (Assoun, P. L., *El freudismo*, Siglo XXI Ed., Buenos Aires, 2003, p. 89).

La influencia de la teoría darwinista resulta en Freud más explícita que aquella del lamarckismo: no sólo por la formación del propio Freud<sup>413</sup>, sino por la concreta mención de Darwin presente en su obra<sup>414</sup>. Al referirse a los tics y movimientos particulares de las histéricas –en términos de inervación somática-, Freud encuentra una disposición análoga a la modalidad del gesto animal referida por Darwin en su libro *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (*La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*). Asimismo, ‘la conjetura de Charles Darwin’<sup>415</sup>– a saber, que primitivamente el hombre vivía en pequeñas hordas dirigidas por un macho dominante– es tomada por Freud en *Totem und Taboo*, al momento de presentar el mito del asesinato primordial del Padre de la horda primitiva.

Respecto de Lamarck, si bien no existen menciones explícitas, es posible marcar las directas influencias que los postulados de su teoría hallan en Freud. En efecto, la hipótesis lamarckiana de la herencia de los caracteres adquiridos –a saber, que los rasgos evolutivos son transmitidos hereditariamente– se asemeja, en cuanto al mecanismo, al modo explicativo freudiano de fijación y reiteración traumática hacia dentro de una cultura –las experiencias del hombre primitivo, al reiterarse, fijan una impronta que presenta carácter hereditario<sup>416</sup>. Ha de mencionarse aquí, asimismo, a la ontogenia de Haeckel, como tercera línea de influencia evolucionista en el encuadre freudiano de la metapsicología. Sin embargo, –y aunque Haeckel fue discípulo de Darwin– la misma resulta teóricamente dependiente del lamarckismo, en tanto la principal tesis sostenida –que los desarrollos ontogénicos se corresponden con los filogénicos<sup>417</sup>– se sostiene a partir de la hipótesis lamarckiana de la heredabilidad de los

---

<sup>413</sup> Como menciona Ritvo en *Darwin's influence on Freud: a Tale of Two Sciences*, los estudios de Freud en la Universidad de Viena implicaron una fuerte influencia darwinista: bajo los profesores Ernst Brücke, Carl Claus, y Theodor Meynert, Freud estudia zoología y fisiología, orientadas desde la teoría evolutiva de Darwin (Cfr. Ritvo, L. B., *Darwin's influence on Freud: a Tale of Two Sciences*, Yale Univ. Press, 1990).

<sup>414</sup> Como marca asimismo Ritvo, mientras que Darwin es mencionado más de una veintena de veces en los escritos freudianos, no existe una sola referencia directa a Lamarck –aunque sí sea nombrado en su correspondencia. (Cfr. Ritvo, L. B., *Darwin's influence on Freud: a Tale of Two Sciences*, Yale Univ. Press, 1990, p. 13).

<sup>415</sup> Cfr. *Análisis de masas y psicología del yo* (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*), OC, tomo XIX.

<sup>416</sup> Cfr. *Das Ich und das Es* (*El yo y el ello*); se expresa en la misma línea en *Der Mann Moses und der Monotheistische Religion* (*Moisés y la religión monoteísta*), al referirse a la herencia de los caracteres adquiridos al momento de explicar huellas mnémicas arcaicas en individuos neuróticos.

<sup>417</sup> Como hace notar Assoun, no existe asimismo una explícita referencia a Haeckel en la obra freudiana –y sí, como con Lamarck, en su correspondencia-, pero sí a su ley de la ontogenia: ‘En estos últimos años los autores psicoanalíticos han reparado en que la tesis ‘la ontogénesis es una repetición de la filogénesis’ tiene que ser también aplicable a la vida anímica, lo cual dio nacimiento a una nueva ampliación del interés psicoanalítico’ (*Das Interesse an der Psychoanalyse*, GW, VIII, p. 41; *El interés por el psicoanálisis*, OC, XIII, p. 187).

caracteres adquiridos (Cfr. Sulloway, F., *Freud, biologist of the mind*, Harvard Press, 1992).

Sin embargo, en términos de similitud, el aspecto de la teoría lamarckiana que resulta más relevante para nuestro análisis es aquel del esfuerzo (*Drang*) interno que los seres vivos presentan en pos de una capacidad adaptativa respecto al medio. La propia modificación del medio supone exigencias al viviente, en pos de su supervivencia; dichas exigencias fijan ciertos caracteres –adquiridos a través de determinados usos orgánicos– los cuales, posteriormente, son transmitidos vía herencia. Ahora bien, como marca Domínguez, ‘este esquema de habituación no responde meramente a una respuesta preformada a un estímulo del medio (como una suerte de estímulo-respuesta), sino que los organismos poseen una necesidad interna de adaptarse al entorno.’<sup>418</sup> Esta tendencia interna se halla claramente reflejada en la concepción freudiana de pulsión<sup>419</sup> (*Trieb*): ‘(...) las pulsiones, y no los estímulos exteriores, son los genuinos motores de los progresos que han llevado al sistema nervioso (cuya productividad es infinita) a su actual nivel de desarrollo.’<sup>420</sup> Sin embargo, así como, en tanto continua fuente endógena de estímulo, la concepción de pulsión freudiana encuentra un paralelo en el esfuerzo (*Drang*) interno lamarckiano, halla asimismo su divergencia en cuanto a la tendencia específica de dicho impulso. En efecto, mientras que en el lamarckismo ese esfuerzo interno está puesto al servicio de la adaptabilidad al medio, la pulsión erótica y la pulsión tanática, con sus tendencias particulares, se traban en luchas y en ligazones que sólo parcialmente se articulan a la relación del viviente con el medio. Lo distintivo de la pulsión en Freud resulta, así, en una capacidad de variabilidad perversa.

Este carácter de conflicto parece suponer un retorno a Darwin. Freud sostiene la hipótesis lamarckiana de la heredabilidad de los caracteres adquiridos, en tanto le resulta útil como dispositivo explicativo de la herencia de las pautas culturales-traumáticas del hombre primitivo<sup>421</sup>. La cuota de azar que supone la variabilidad al

<sup>418</sup> Domínguez, G. A., *Freud y su relación con la biología: entre Darwin y Lamarck*, V Congreso Internacional de Investigación y Prácticas en Psicología, Acta Académica, UBA, Buenos Aires, 2013, <http://www.aacademica.com/000-054/95>.

<sup>419</sup> Gershenowitz señala que, en una carta a Abraham del 11 de noviembre de 1917, Freud sostiene, respecto del impulso interno lamarckiano que ‘crea y transforma órganos, no es otra cosa sino el poder del inconsciente sobre el propio cuerpo’. (Gershenowitz, H., *The influence of Lamarckism on the Development of Freud's Psychoanalytic Theory*, Glassboro State College Press, 1978, p. 106) [*La traducción es nuestra*].

<sup>420</sup> *TT, GW, X*, p. 347; *PDP, OC, XIV*, p. 118. En esta definición de pulsión, Freud –en mayor sintonía con nuestro análisis del capítulo I– choca con la concepción de pulsión como pura compulsión de repetición (*Wiederholungszwang*), planteada como hipótesis en *Jenseits des Lustprinzips*.

<sup>421</sup> La postura freudiana de la heredabilidad no decanta, por supuesto, en una evolución progresiva, como Freud mismo se encarga de señalar, al momento de descartar la posibilidad de concebir una ‘pulsión de superevolución’ (*Trieb zur Höherentwicklung*) (*GW, XIII*, p. 36 (*MPP, OC, XVIII*, p. 37)).

interior de la teoría de la selección darwiniana impide el sostenimiento de dicha tesis freudiana. Sin embargo, otros efectos del azar en la variabilidad hallan un punto de encuentro en la perspectiva freudiana. El azar rompe la posibilidad de una continuidad progresiva en la evolución; como establece Bercherie, ‘una rama evolutiva puede originarse en un punto periférico de la etapa precedente, incluso brotar de un estrato ya antiguo’, y por ende, ‘se introduce la posibilidad de *conflicto* en las etapas de la evolución.’<sup>422</sup> Si, según la ley biogenética de Haeckel, la ontogenia recapitula la filogenia, entonces la posibilidad de conflicto en el transcurso evolutivo –y la propia dinámica de conflicto por la supervivencia- se trasladan al interior del viviente<sup>423</sup>. Como Darwin establece: ‘¡Por lo tanto nuestra ascendencia está en el origen de nuestras malas pasiones! ¡Nuestro abuelo es el diablo, en forma de babuino!’<sup>424</sup> El choque entre instintos egoístas y sociales, producto del azar evolutivo, parece así confluir en términos de conflicto con el planteo de pulsiones erótico-tanáticas; sin embargo, estas últimas no son concebidas desde un azar, producto de relaciones externas, sino como los impulsos fundamentales de todo ser vivo –y por ende, el conflicto resulta *inherente* a todo viviente<sup>425</sup>, y lo caracteriza de una *inherente* inadaptabilidad.

Al buscar valorizar al discurso darwiniano a partir de sus efectos, la perspectiva nietzscheana le otorga al viviente un impulso cardinal (*kardinalen Trieb*) tendiente a la conservación adaptativa. Planteada en términos de principio teleológico, esa disposición es confrontada con el impulso propio de la vida en términos de *Wille zur Macht*, a dejar salir la fuerza. Situándonos en este registro discursivo, es posible determinar la cercanía de la dinámica vital nietzscheana respecto de la freudiana. Existe, en un primer momento, confluencia con Lamarck en cuanto a la potencia interna; si Nietzsche marca el ‘escamoteo’ al que la capacidad propia de las fuerzas internas se ha visto sometida en la biología moderna, respecto de las influencias externas, Freud pone a las pulsiones como fuentes continuas de estímulo interno. Ahora bien, así como coinciden en el

---

<sup>422</sup> Bercherie, P., *Génesis de los conceptos freudianos*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1996, p. 199.

<sup>423</sup> Desde una perspectiva psicoanalítica, hay allí una clara coincidencia con la modalidad de formación de conflictos represivos en términos históricos, que involucran los avatares personales del paciente (Cfr. *Conferencias introductorias al psicoanálisis, Compendio de psicoanálisis*, entre otros).

<sup>424</sup> Citado en Bercherie, P., *Génesis de los conceptos freudianos*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1996, p. 199.

<sup>425</sup> Pichot señala justamente, que el punto de mayor oposición entre Lamarck y Darwin pasaba porque para este último ‘no existe en los seres vivos una tendencia a la complejización’ (Pichot, A., *Histoire de la notion de vie*, Gallimard, Paris, 1993 p. 820) [*La traducción es nuestra*]. En cercanía con el esfuerzo (*Drang*) interno de complejización lamarckiano, se produce desde la pulsión freudiana una fuente de conflicto interna y continua, diversa a las formaciones conflictivas de causas eminentemente externas en la perspectiva darwinista.

mismo punto, así se diferencian: frente a un esfuerzo (*Drang*) puesto al servicio de la adaptabilidad al medio, tanto en Freud como en Nietzsche los impulsos internos suponen una capacidad de proyección independiente respecto de su entorno; en ambos, así, el impulso tiene capacidad perversa.

La potencia y el carácter con que es retratado el *milieu* enmarcan, sin embargo, de modo diverso dicha capacidad: en tanto Nietzsche plantea la necesidad de dictar la supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) de los impulsos (*Trieben*) internos respecto de los influjos del medio –medio que es concebido, como marcamos, más bien en términos de prodigalidad- en Freud –acercándolo a la posición darwinista<sup>426</sup>- el medio presenta poderes tales que ‘para el organismo vivo, la tarea de protegerse contra los estímulos es casi más importante que la de recibirlos (...)’<sup>427</sup>, con lo cual esas capacidades necesariamente se hallan mucho más limitadas en cuanto a su potencia. Así, es la propia relación proporcional de potencia para con ese medio lo que permite pensar una divergencia de capacidad vital impulsiva (*treibend*): en tanto esas potencias externas al viviente resultan para Freud –comparativamente- de amplio poder, es en el sostenimiento de la propia integralidad vital en donde gran parte de la capacidad pulsional independiente se involucra.

La relación entre el viviente y su medio permite completar el panorama de la dinámica vital propia a Nietzsche por un lado, y Freud, por el otro, en términos *generales*. Nos interesará, por ende, analizar la modalidad *específica* con que dichas perspectivas se desenvuelven al momento de pensar una configuración vital concreta. En tanto nuestro análisis se ha trazado eminentemente a partir del lugar que el riesgo y el conflicto ocupan dentro de la economía vital, la postura ante la guerra –tema específicamente tratado por Freud en *Warum krieg?*- nos permitirá dar cuenta del modo de dicho desenvolvimiento.

#### III. 4. La vida misma: convergencias y divergencias a través del límite

---

<sup>426</sup> Y esto podría, desde la perspectiva nietzscheana, reconducir a Freud al campo discursivo opuesto –en tanto estableciendo una situación eminentemente defensiva del viviente frente a la capacidad hipertrófica del medio.

<sup>427</sup> *JL, GW*, XIII, p. 26 (*MPP, OC*, XVIII, p. 27).

### III. 4. i. Convergencia: la disrupción del conflicto

En el texto freudiano *¿Por qué la guerra? (Warum krieg?)*, el autor, como respuesta a un pedido de Einstein<sup>428</sup>, se pregunta por los posibles caminos a emprender para lograr la prevención y cese de las guerras. Freud analiza el asombro ante la facilidad con que se da el entusiasmo para con la guerra por parte de los hombres, y lo explica a través de su teoría dual de la pulsión: así como existen pulsiones eróticas, habrá un grupo pulsional con tendencia a la destrucción y la muerte; asimismo, actúan siempre entrelazadas, de modo que ninguna motivación puede adjudicarse puramente a una de estas categorías. Es así que varios motivos responderán a la inclinación por la guerra, entre ellos, el gusto por la destrucción, fusionado con varios ideales que faciliten su satisfacción.

La pulsión de muerte obra en todo ser vivo, tendiendo a llevarlo a lo inanimado nuevamente; en pos de la preservación de la vida, dicho impulso es dirigido hacia lo externo, en forma de agresión/destrucción, aunque parte de él se mantiene siempre activo en el interior. De este modo se establece una fundamentación vital-pulsional para las tendencias ‘malignas y peligrosas’ del hombre; de este modo, resulta inútil la búsqueda de eliminación inmediata de dichas tendencias agresivas en el hombre.

Indirectamente se combaten dichas pulsiones mortíferas a través de sus antagónicas, las eróticas: ‘todo cuanto establezca ligazones de sentimiento entre los hombres no podrá menos que ejercer un efecto contrario a la guerra’.<sup>429</sup>

Finalmente, trata el punto de los abusos de autoridad: la división dirigentes/dirigidos es una desigualdad ‘innata e irremediable’. Siendo éste el caso, la mejor solución es educar un ‘estamento superior de hombres de pensamiento autónomo, que no puedan ser amedrentados y luchen por la verdad, sobre los cuales recaería la conducción de las masas heterónomas’.<sup>430</sup> Y luego,

Lo ideal sería, desde luego, una comunidad de hombres que hubiese sometido su vida pulsional a la dictadura de la razón. Ninguna otra cosa podría llevar a una unidad tan completa y resistente entre los hombres, aunque se renunciara a los

---

<sup>428</sup> La carta de Einstein se halla fechada en Caputh, cerca de Postdam, el 30 de julio de 1932.

<sup>429</sup> *Warum Krieg?*, *GW*, XVI, p. 139; *¿Por qué la guerra?*, *OC*, XXII, p. 195.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 140; p. 196.

lazos afectivos entre ellos. Pero con toda probabilidad esta es una esperanza utópica'.<sup>431</sup>

Si la tendencia agresiva es natural, ¿por qué existe una indignación por la guerra? Pues porque cada hombre tiene derecho a su propia vida, a no tener que matar a otros, etc. Según Freud, se trata de justificaciones racionales, articuladas al desarrollo del proceso de evolución cultural (civilización), que presentan fundamentos orgánicos: 'Sensaciones que eran placenteras para nuestros antepasados son indiferentes o aún desagradables para nosotros; el hecho de que nuestras exigencias ideales éticas y estéticas se hayan modificado tiene un fundamento orgánico'<sup>432</sup> La cultura presenta dos caracteres distintivos: el fortalecimiento del intelecto, que comienza a dominar la vida pulsional, y la interiorización de las tendencias agresivas, con todas sus ventajas y desventajas. La guerra resulta la negación de todos estos logros: 'todo lo que impulsa el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra'.

Comparativamente, se encuentran muchas convergencias entre las posiciones de Freud y Nietzsche relativas a las temáticas tratadas en *El por qué de la guerra*; para ilustrar esto, se tomarán tres puntos de importancia neurálgica. Primeramente, se encuentra en Freud la división dirigente/dirigido como inherente las relaciones entre comunidades; esto se halla en Nietzsche, a su vez, en la determinación de la estratificación superior/inferior como algo propio de las relaciones sociales. Lo natural del hombre ascendente es querer ser amo, es querer dominar:

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.<sup>433</sup>

Incluso el advenimiento del hombre moderno, -del nihilista, del hombre descendente-, no sólo proyecta una nivelación hacia abajo de todos los hombres, sino que, principalmente, lo que hace es invertir la pertenencia al lugar de preponderancia, elevar al hombre bajo y hundir al fuerte -vale decir, mantiene una estratificación, pero corrompida. La aversión nietzscheana contra el hombre moderno se sostiene porque,

---

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 140, p. 196.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 141; p. 198.

<sup>433</sup> *GM*, KSA 5, Zuerst Abhandlung, p. 222; Tratado primero, 11, *GMO*, p. 56.

justamente, ya no haya nada que temer de él, y es este hombre mediocre quien ha ‘aprendido a sentirse a sí mismo como la meta y la cumbre, como el sentido de la historia, como ‘hombre superior’ (...)’<sup>434</sup>

En segundo lugar, se encuentra la relación de lo vital con los valores estético-éticos; así como en Freud la variación histórica de dichos valores tiene fundamentos que responden a la propia vitalidad corporal, en Nietzsche –como analizamos en el anterior capítulo- el origen de valores actuales es elucidado genealógicamente en función de otros primitivos, y éstos en razón de sentimientos y sensaciones dadas. Si en su *Genealogía de la moral* Nietzsche se ocupa principalmente del análisis y caracterización de los orígenes de los conceptos de ‘bueno’ y ‘malo’, se aboca asimismo a otros ejemplos que delinear su trayecto genealógico, estipulando sus orígenes en sensaciones orgánicas placenteras o displacenteras, fortificadoras o debilitadoras. En este trayecto analiza la procedencia del concepto de culpa (*Schuld*) como procedente ‘del muy material concepto ‘tener deudas’ (*Schulden*)’<sup>435</sup>, deudas que podían ser pagadas a través de la generación de sufrimiento en el deudor. Nietzsche concluye: (...) ¿en qué medida puede ser el sufrimiento una compensación de ‘deudas’? En la medida en que hacer-sufrir produce bienestar en sumo grado (...)’<sup>436</sup>

Finalmente, como tercer punto, la perspectiva, en Freud, de que estos cambios corporales encuentren parte de su realización vía proceso civilizatorio, adquiere amplia consonancia en Nietzsche: la conformación de funciones y caracteres psíquicos se produce vía métodos de domesticación y civilización de lo impulsivo humano. En efecto, la memoria es estipulada por Nietzsche como un producto cuya mecánica constructiva se proyecta en la domesticación de impulsos plebeyos a partir del dolor: la lapidación, la rueda, el empalamiento, en fin, todo tipo de torturas aplicadas directamente al cuerpo –y que fungían a su vez como espectáculo para los otros- se centraban en un mismo objetivo: ‘Con ayuda de tales imágenes y procedimientos se acaba por retener en la memoria cinco o seis ‘no quiero’’.<sup>437</sup>

Estas convergencias posicionales encuentran una articulación directa en la similitud estructural que se halla en ambos autores respecto de la vida, en tanto instancia inherentemente conflictiva. El planteo, para los autores, de un principio del placer –es

---

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 223; p. 57.

<sup>435</sup> *GM*, KSA 5, Zweite Abhandlung, 5, p. 294; *GMO*, Tratado segundo, 5, p. 84.

<sup>436</sup> *Ibid.*, p. 295; p. 85.

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 293; p. 82.

decir, una búsqueda del placer y una evitación del displacer<sup>438</sup>- suponía una regulación, una homeostasis determinada –si en Freud esto adquiriría el carácter económico de la descarga, en Nietzsche implicaba, como analizamos en el primer apartado del presente capítulo, un recorte del plano existencial, *v. gr.*, un ordenamiento sustentado en la evitación de ciertas porciones del devenir, de manera de mantener un determinado estado. El ‘más allá’ de este principio, de esta regulación según placer y displacer, supone por el contrario la ausencia de recorte, el encuentro con los poderes vitales fundamentales; desde esa ausencia de *control* –o, más exactamente, desde esa primacía de la ausencia de control<sup>439</sup>-, la dinámica inherente es la del conflicto, la lucha. La homeostasis social puede, así, ser o no buscada, pero nunca alcanzada. La conflictividad vital, que halla su desarrollo en las construcciones societarias, marca a la desigualdad social como inherente a dichas construcciones<sup>440</sup>; asimismo, lo inherentemente histórico del devenir vital se proyecta en la interrelación entre procesos civilizatorios y variaciones vitales-corporales, que implican una desnaturalización de la ‘naturaleza’ humana, así como de sus valores, pautas estéticas, culturales y sociales, y marcan al hombre, eminentemente, como construcción.

El ‘más allá’, en tanto plano de la primacía de la ausencia de control, supone así la centralidad dinámica para la vida del *riesgo* (*Wagnis*). Pero justamente, en tanto dicha ausencia de control supone una ausencia de recorte, el riesgo ha de involucrar a la vida misma: el riesgo de morir. Si la vida ha de concebirse a partir de un ‘más allá’ del principio del placer, la muerte no ha de evitarse –pues eso implicaría un recorte- sino que ha de incorporarse a la economía vital. En efecto, en *Also sprach Zarathustra*, Nietzsche condena a aquellos que elucubran una vida eterna, en tanto desprecian esta vida al negar la muerte<sup>441</sup>. La actitud propia de la vida elevada, activa, es apropiarse de esa muerte: ‘Yo os elogio mi muerte, la muerte libre, que viene a mí porque yo

---

<sup>438</sup> Como habíamos marcado, a la altura de *Humano, demasiado humano* Nietzsche sostiene que ‘el conocimiento no puede dejar subsistentes, como motivos, más que placer y pena, utilidad y daño (...)’ *MA*, KSA 2, 38, p. 61 (*HdH*, 38, p. 42).

<sup>439</sup> Pues el placer y el displacer no desaparecen, sino que son reubicados respecto de su ‘más allá’ (*Cfr.* apartado primero del presente capítulo).

<sup>440</sup> Es interesante notar aquí cómo en Marx, integrante junto con Freud y Nietzsche de la tríada que conforma a la ‘escuela de la sospecha’, el arribo del ‘hombre nuevo’ implica la desaparición de la estratificación social dirigentes/dirigidos. Esto se corresponde con la desaparición del Estado, es decir, con la finalización resolutoria del plano de conflicto; esto es lo que en Freud y Nietzsche no existe: una instancia teleológica última, aconflictiva.

<sup>441</sup> *Cfr.* Z, ‘Von den Predigern des Todes’, KSA 4 (*Za*, ‘De los predicadores de la muerte’).

quiero'<sup>442</sup>. Aquel que no niega ni rehúye a su muerte –y, así, que no procede a un recorte vital - puede hacerla, en su elección, herramienta para la elevación de su vida<sup>443</sup>.

Asimismo, en Freud la negación de la muerte implica un empobrecimiento vital; en tanto todas las mociones vitales se hallan conformadas por la imbricación de pulsiones de vida y de muerte<sup>444</sup>, huir de la muerte resulta eminentemente un recorte vital. Freud proclama, ante la huida de la muerte: ‘La vida se empobrece, pierde interés, cuando la máxima apuesta en el juego de la vida, que es la vida misma, no puede arriesgarse. Se vuelve tan insípida e insustancial como un *flirt* norteamericano, en que de antemano se ha establecido que nada puede suceder (...)’<sup>445</sup> En el mismo sentido, Nietzsche afirma: ‘Con cuanta mayor amplitud y superioridad se vive, más pronto estamos a arriesgar nuestra vida por un solo sentimiento agradable. Un pueblo que vive y siente así no tiene necesidad de guerras’<sup>446</sup> El poner en riesgo la vida es hacer a la muerte parte de la vida, y por tanto, no recortarla; inversamente, arriesgar la vida es aceptar poder perderla, y por tanto, intensificarla en el propio acto de arriesgarla. Así, arriesgar la vida y plenificarla son dos caras de la misma tendencia vital.

### III. 4. ii. *Divergencia: tendencias vitales*

Para Nietzsche y Freud, desde el conflicto, desde el ‘más allá’, la vida supone un no-recorte, una plenificación que escapa a la posibilidad homeostática energética. Lo ecuánime se pierde en la puesta en riesgo; la muerte, así, ha de ser parte –y no un después, o lo contrario- de la vida.

Sin embargo, en esta misma enunciación de la convergencia, se proyecta asimismo la divergencia del lugar que el riesgo –y por ende, la muerte- ocupa, para ambos, en la economía vital. Para dar cuenta de esto, retornaremos a los tres puntos neurálgicos de *El porqué de la guerra*, enunciados en el apartado anterior.

---

<sup>442</sup> Z, ‘Vom freien Tode’, I, KSA 4, p. 94 (*Za*, ‘De la muerte libre’, I, p. 92).

<sup>443</sup> En efecto, ‘querer vivir eternamente y no morir es ya un síntoma de senilidad de los sentimientos’ (*MA*, KSA 2, 187, p. 320; *HdH*, 187, p. 342), es decir, de una vida descendente.

<sup>444</sup> Cfr. *Warum Krieg?* (*¿Por qué la guerra?*)

<sup>445</sup> *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, *GW*, 10, p. 466; *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, *OC*, XIV, p. 295.

<sup>446</sup> *MA*, KSA 2, 187, p. 320; *HdH*, 187, p. 342.

Respecto del primer punto analizado, la separación dirigentes/dirigidos, es calificada por Freud como ‘innata e irremediable’, una negatividad cuya solución (hombres que sometan sus pulsiones a su intelecto) es vista como utópica. Por el contrario, dicha jerarquización puede representar para Nietzsche una composición positiva –si se produce al modo de la ‘gran salud’-, que permite al hombre superior destacarse y desarrollarse: la jerarquía social puede resultar una sana medida en pos de la vida ascendente. En términos de su poder, incluso escenarios negativos permiten el descollar de hombres excepcionales –pero, por supuesto, en número menor: ‘He querido decir: la democratización de Europa es a la vez un organismo involuntario para criar *tiranos*, -entendida esta palabra en todos los sentidos, también en el más espiritual.’<sup>447</sup>

Respecto al segundo y tercer punto de nuestro análisis, es decir, a la interrelación dinámica entre cultura y vida y su producción estético-ética, encontramos en Freud que la base orgánica es modificada positivamente por todo lo que resulte cultural/civilizatorio, al fungir como proceso contrario a la guerra. Frente al horror que le suponen los acontecimientos de la Primera Guerra Mundial, sentencia: ‘todo lo que impulsa la evolución cultural obra contra la guerra.’<sup>448</sup> La guerra, como expresión máxima de las pulsiones mortíferas, es concebida al modo de la ruptura de las defensas del organismo, que hace ingresar al mismo masivas cantidades de energía no ligada y obligan a actuar más allá del principio del placer, en la tarea de dominarlas y contenerlas en pos de la supervivencia. Pese a que la evolución cultural es responsable de ‘buena parte de lo que ocasiona nuestros sufrimientos’<sup>449</sup>, la diversidad de lazos civilizatorios pierde su especificidad para convertirse en frente de defensa ante el acontecimiento esencialmente traumático, negativo y barbárico que es la guerra.

En Nietzsche, por otro lado, lo civilizatorio –aquello que modifica la relación de impulsos- no tiene por qué presentar *per se* caracteres positivos, ni la guerra, negativos. En efecto, al establecer Nietzsche que un pueblo capaz de arriesgar la vida por un sentimiento agradable ‘no tiene necesidad de guerras’, reconoce en la guerra a un elemento que puede resultar útil en pos de la plenificación vital<sup>450</sup> -en tanto es el conflicto lo que destaca y genera las condiciones para el advenimiento de los hombres ascendentes, y a su vez, muchas formas de civilización pueden, justamente, aplastarlos

---

<sup>447</sup> *JGB*, 242, KSA 5, p. 183; *MBM*, 242, p. 174.

<sup>448</sup> *Warum Krieg?*, *GW*, XVI, p. 142 (*¿Porqué la guerra?*, *OC*, XXII, p. 198).

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 140 (p. 196).

<sup>450</sup> Al respecto –por mencionar algunos casos- *cf.* Z, ‘Vom Krieg und Kriegsvolke’, KSA 4 (*Za* ‘De la guerra y de los pueblos guerreros’, como asimismo *NF*, Herbst 1887, KSA 12, 10[157], p. 545 (*FP*, Otoño 1887, 10[157]) y *NF*, Frühjahr 1888, KSA 13, 14 [40], p. 323 (*FP*, Primavera 1888, 14 [40])).

(como ser el cristianismo derivante en nihilismo). Pero el combate no resulta en sí algo positivo, sino en tanto se halle al servicio de la elevación vital<sup>451</sup>: ‘no confundir los *medios disolventes* de la civilización, que *llevan necesariamente* a la *décadence*, con la *cultura*.’<sup>452</sup>

Al concebir a la vida como interrelación conflictiva de fuerzas, Freud y Nietzsche hallan un punto de anclaje en el modo de inserción de la muerte en la economía vital, en términos de un riesgo (*Wagnis*) que la plenifica; sin embargo, la intensidad que dicho riesgo adquiere resulta variable: la guerra, como expresión eminente de muerte, resulta un límite inexpugnable para Freud, ante el cual la civilización/cultura es dispuesta como capacidad defensiva primaria; en Nietzsche se produce una separación entre *Kultur* y *Zivilisation*, y por ende, la lucha puede resultar en una elevación vital –al modo griego de la *Große Gesundheit*- o en una decadencia extrema –al modo del *Reich* contemporáneo a Nietzsche.

La variabilidad del riesgo ante la muerte, articulada a la guerra, puede ser puesta en serie con la relación para con el medio que el viviente presenta –analizada en un apartado anterior del presente capítulo: en Freud, se trata de impedir la ruptura de una barrera antiestímulo (*Reizschutz*) a partir de cantidades energéticas no ligadas, que amenazan la integridad del viviente; rota esta barrera, es donde la (re)actividad del dominio (*Bewältigung*) ha de producirse –más allá del principio del placer. En Nietzsche, por el contrario, en tanto el dominio resulta activo, las fuerzas internas pugnan por salir, al tender al aumento de poder. Así, esta interacción de entrada y salida energéticas, esta relación entre un interior y un exterior, esta diversidad de intensidades en la relación con el riesgo y el medio, se juega en torno de un *límite* vital entre un adentro y un afuera. En orden de poder pensar esta funcionalidad del límite para el viviente, abordaremos brevemente la caracterización que el niño y el hombre presentan en las perspectivas de Freud y Nietzsche.

---

<sup>451</sup> Así, Nietzsche califica la guerra llevada a cabo en su contemporaneidad por el *Reich*: ‘Para que esta casa de locos y criminales se sienta por encima de las demás, Europa paga actualmente doce mil millones por año, abre abismos entre las naciones en devenir, ha hecho las guerras más descerebradas que jamás se hayan hecho; (...) el príncipe Bismarck ha destruido en aras de su política dinástica todas las condiciones que se requieren para tareas *grandes*, para fines de alcance histórico universal, para una espiritualidad más noble y más sutil. (...)’ (*NF*, Dezember 1888-Anfang Januar 1889, KSA 13, 25[14], p. 645 (*FP*, Diciembre de 1888- comienzo de Enero de 1889; 25 [14], p. 778). Estas consideraciones nietzscheanas parecen no ser tenidas en cuenta en momentos en que se ha puesto en discusión la influencia del pensamiento nietzscheano respecto al nazismo –como Voeglin desarrolla al calificar a Nietzsche como ‘único filósofo considerado como causa mayor de una guerra mundial’ (Voeglin, E., ‘Nietzsche, the Crisis and the War’, en *The Journal of Politics*, vol. 6, n. 2, Chicago Univ. Press, 1944, p. 177-212, p. 178).

<sup>452</sup> *NF*, Frühjar 1888, KSA 13, 15[67], p. 324; *FP*, Primavera de 1888, 15[67], p. 652.

### III. 4. iii. Fortificación y maleabilidad del límite: el vínculo de lo interno y lo externo

Al reflexionar sobre el sentimiento de religiosidad, Freud analiza, en *El malestar en la cultura* (*Das Unbehagen in der Kultur*) el comentario que Romain Rolland le realiza en una carta, caracterizando dicho sentimiento como ‘oceánico’, como el ‘sentimiento de indisoluble unión, de inseparable pertenencia con el mundo exterior’<sup>453</sup> Freud declara no tener en sí dicho sentimiento unitivo, pero busca dar cuenta teórica del mismo. Esta sensación es explicable como un infantilismo, fase regresiva correspondiente a los momentos en que el infante no se ha objetivado como algo distinto del mundo<sup>454</sup> Inversamente, la psicosis es teorizada por Freud, en tanto ‘patología del yo’<sup>455</sup>, como ‘cancelación o aflojamiento de este vínculo con el mundo exterior’<sup>456</sup>. En ambos casos, lo que se halla problematizado, lo que se halla en mal estado psíquico, es el límite –en tanto que separa y a la vez une- entre el mundo interior y el exterior<sup>457</sup>.

En Freud este sentimiento ‘oceánico’ no existiría –‘Yo no puedo descubrir en mí mismo ese sentimiento ‘oceánico’<sup>458</sup>–y, por supuesto, tampoco el estado psicótico- entonces, en tanto él representaría el ejemplo del adulto psíquicamente desarrollado, que ha roto (es decir, reelaborado) los lazos infantiles, que ha conseguido una estabilidad psíquica en la forma de una limitación consistente entre lo interno y lo externo.

Si en Freud la figura del infante es asociada con un estado de debilidad psíquica, en Nietzsche hallamos algo completamente distinto. En la primera parte del *Zarathustra*, en el apartado ‘De las tres transformaciones’ (*Von der drei Werwandlungen*), se asiste a las tres transformaciones del espíritu, de las cuales la final es del león al niño.

---

<sup>453</sup> *Das Unbehagen in der Kultur*, GW, XIV, p. 443; *El malestar en la cultura*, OC, XXI, p. 65

<sup>454</sup> Cfr. *Das Unbehagen in der Kultur*, GW, XIV, p. 498; *El malestar en la cultura*, OC, XXI, p. 67

<sup>455</sup> *Abriss der Psychoanalyse*, GW, XVII, p. 165; *Compendio de psicoanálisis*, OC, XXIII, p. 203

<sup>456</sup> *Ibidem*

<sup>457</sup> Este límite no hay que comprenderlo, entonces, como pura separación, sino al modo en que es concebida la capa exterior de la vesícula, la cual hace que ‘las energías del mundo exterior puedan propagarse con sólo una fracción de su intensidad’ al interior del viviente (p. 27, vol 18) –es decir, hay que concebirla como filtro energético, y no como completa separación. Cfr. asimismo al respecto *Der Realitätsverlust bei Neurose un Psychose*, GW, XIII; *La pérdida de realidad en la neurosis y en la psicosis*, OC, XIX.

<sup>458</sup> Cfr. *Das Unbehagen in der Kultur*, GW, XIV, p. 497; *El malestar en la cultura*, OC, XXI, p. 66.

Mas ahora decidme, hermanos míos: ¿qué es capaz de hacer el niño, que ni siquiera el león haya podido hacer? ¿Para qué, pues, habría de convertirse en niño el león carnicero?

Sí, hermanos míos, para el juego del crear se necesita un santo decir ‘sí’: el espíritu lucha ahora por *su* voluntad propia, el que se retiró del mundo conquista ahora *su* mundo.<sup>459</sup>

El carácter realzado del niño, en tanto figura última del espíritu, es aquel del ‘juego del crear’, justamente pues implica la capacidad de generar nuevas configuraciones vitales –es decir, justamente en tanto juega con los límites, modificándolos<sup>460</sup>. Así como en Freud, el niño es aquel que no presenta una delimitación clara respecto a ese mundo exterior –sólo que, para Nietzsche, esa maleabilidad del límite representa una capacidad de empoderamiento –y por ello, ‘el espíritu lucha ahora por *su* voluntad propia’-, una tendencia al aumento de poder<sup>461</sup>. Esa labilidad del límite es lo que supone justamente la posibilidad del viviente de franquearlo y darle nueva forma: ‘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.’<sup>462</sup>

La trayectoria tipológica para la vida saludable parece así apuntar en sentidos opuestos, respecto del límite: la labor psicoanalítica busca levantar resistencias (*Widerstände*) hacia dentro del aparato psíquico, -resistencias generadas a partir de instancias represivas dadas mientras dicho aparato no se hallaba aún completamente desarrollado. Por otro lado, la disposición vital de la ‘gran salud’ (*Große Gesundheit*) nietzscheana, como jerarquización conformada a partir de un impulso rector, tiende primariamente a cruzar dicho límite interno-externo –en tanto ‘la voluntad de poder sólo puede exteriorizarse *ante resistencias*’<sup>463</sup>

<sup>459</sup> Z, ‘Von der drei Verwandlungen’, KSA 4, p. 31; Za, ‘De las tres transformaciones, p. 43.

<sup>460</sup> Así, Almeida sostiene que ‘a la manera del artista, el niño se revela incansable en su juego de construcción y destrucción’ (Almeida, R. M., *Nietzsche e Freud, eterno retorno e compulsão à repetição*, Ed. Loyola, São Paulo, Brasil, 2005, p. 131 [*La traducción es nuestra*]).

<sup>461</sup> Nietzsche pone en el límite respecto del exterior a la conciencia, en tanto ‘último y más tardío desarrollo de lo orgánico’, a lo cual agrega ‘y por tanto, también es el menos acabado y menos fuerte’ *Die fröhliche Wissenschaft*, I, KSA 3, p. 396; *La ciencia jovial*, I, p. 42. La noción de vida como autosuperación (*Selbstüberwindung*) supone el poner al servicio de las fuerzas vitales a la propia conciencia: ‘La vida conciente entera (...) sirve sobre todo a la *intensificación de la vida*.’ *NF*, November 1887-März 1888, KSA 13, 11[83], p. 91; *FP*, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11[83], p. 390. Así, la fluidificación del límite supone justamente esa puesta en servicio para la autosuperación vital.

<sup>462</sup> *NF*, Herbst 1887, KSA 12, 9[151], p. 424 *NF*, Otoño de 1887, 9 [151], p. 282.

<sup>463</sup> *Ibidem*.

Como Freud establece, el yo resulta ‘una 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’<sup>464</sup> En tanto en el estadio infantil se halla un ‘retraso del desarrollo yoico respecto del desarrollo libidinal’<sup>465</sup>, el poco formado yo no es capaz de defenderse correctamente de los –para él- excesivos requerimientos pulsionales, y por tanto recurre a la represión. La labor psicoanalítica tiende así a fortalecer el yo frente a los ataques energéticos del ello<sup>466</sup>: se trata así, ‘merced al fortalecimiento del yo, [de] sustituir la decisión deficiente que viene de la edad temprana por una tramitación correcta.’<sup>467</sup> En tanto el yo actúa como mediación entre el ello y el mundo exterior (*Außenwelt*)<sup>468</sup>, entonces es el fortalecimiento del límite lo que es propiamente saludable.

Desde aquí es posible delinear las tipologías freudiano-nietzscheanas. Como marcamos anteriormente, los hombres superiores están caracterizados por Freud como aquellos ‘dotados de pensamiento independiente, que breguen por la verdad, inaccesibles a la intimidación, y a los cuales corresponda la dirección de las masas dependientes’<sup>469</sup>; los hombres que pueden alcanzar dicha superioridad son aquellos que han sometido ‘su vida pulsional a la dictadura de la razón’<sup>470</sup>. El hombre superior, entonces, es aquel que ha hecho caer sus resistencias, al lograr dominar, vía sumisión a pautas racionales, el frente de peligro interno que resultan las pulsiones. Inaccesible a la intimidación, es decir, perfectamente protegido del exterior, el hombre superior es a su vez aquel que no se halla partido internamente –que ha terminado con sus represiones, y logra una correcta fluidificación energética<sup>471</sup>, siempre ‘más acá’ del principio del placer. En tanto ‘el yo combate en dos frentes: tiene que defender su existencia contra un mundo que

---

<sup>464</sup> *Das Ich und das Es*, GW XIII, p. 201 (*El yo y el ello*, OC XIX, p. 56)

<sup>465</sup> *Abriss der Psychoanalyse*, GW, XVII, p. 131; *Esquema del psicoanálisis*, OC, XXIII, p. 202.

<sup>466</sup> ‘El psicoanálisis es un instrumento que ha de facilitar al yo la progresiva conquista del Ello’ (*Das Ich und das Es*, GW XIII, p. 211 (*El yo y el ello*, OC XIX, p. 66)). Para ello, ‘el médico analista y el yo debilitado del enfermo, apuntalados en el mundo exterior objetivo, deben formar un bando contra los enemigos, las exigencias pulsionales del ello y las exigencias de conciencia moral del superyó.’ (*Abriss der Psychoanalyse*, GW, XVII, p. 103; *Esquema del psicoanálisis*, OC, XXIII, p. 174).

<sup>467</sup> *Die endliche und die unendliche Analyse*, GW, XXVI, p. 70; *Análisis terminable e interminable*, OC, XXIII, p. 231.

<sup>468</sup> *Cfr. Abriss der Psychoanalyse*, GW, XVII, p. 129; *Esquema del psicoanálisis*, OC, XXIII, p. 200. No incluimos al superyó en esta descripción, pues no resulta relevante, en su especificidad, para articular en este punto la relación interno-externo -de hecho, Freud introduce al superyó, en su *Resumen del psicoanálisis*, en un apartado posterior al que trata la relación con el mundo exterior (*Außenwelt*).

<sup>469</sup> *Warum Krieg?*, GW, XVI, p. 141; *¿Porqué la guerra?*, OC, XXII, p. 197.

<sup>470</sup> *Ibidem*

<sup>471</sup> Este dominio de la pulsión por la razón supondría una suerte de recurso extremo de sublimación (*Sublimierung*) (*Cfr.* capítulo primero, sección B, apartado II).

amenaza aniquilarlo, así como contra un mundo interior demasiado exigente<sup>472</sup>, el sostenimiento del límite entre lo interno y lo externo implica el adecuado manejo de ambos frentes<sup>473</sup>.

Si la ‘gran salud’ del hombre superior supone así, en Freud, el inquebrantable sostenimiento de un límite interno-externo que no sucumba bajo amenazas –ya internas, ya externas-, la *Große Gesundheit* del hombre superior nietzscheano solamente pone un límite –es decir, produce una cierta configuración- para después romperlo<sup>474</sup>. Así, inversamente, a lo que se tiende no es a la perfecta delimitación interno-externo, sino a su indiferenciación –a su constante puesta en riesgo.

La superioridad marca entonces de modo eminente, para Freud y para Nietzsche, la tendencia que proyecta el conflicto vital. El viviente superior freudiano es aquel que logra conservarse perfectamente frente a los peligros internos y externos –y por ello, el límite es un límite interno-externo-, mientras que el superior nietzscheano deshace dicho límite: si el aumento vital es incorporar exterior al interior, indiferenciar un interior de un exterior –el ‘sentimiento oceánico’ de Romain Rolland, puesto al servicio del aumento del poder- resulta el punto culminante.

### III. 5. La vida en conflicto: el juego de las intensidades

Pero aquí parece surgir un grave problema.

Esta caracterización del ‘hombre superior’, que enfrenta una figura de la pura conservación a una figura de la pura expansión, ¿no supone en el fondo dos modelos *opuestos* de vida? Ilustradas en su extremo, ¿no suponen la perspectiva freudiana y la nietzscheana una dicotomía maniquea? El hombre superior freudiano, al levantar las

<sup>472</sup> *Abriss der Psychoanalyse*, GW, XVII, p. 194; *Resumen del psicoanálisis*, OC, XXIII, p. 201.

<sup>473</sup> Así, Freud sostiene que ‘la ocasión para el estallido de una psicosis es que la realidad objetiva [*el mundo exterior*] se halla vuelto insoportablemente dolorosa, o bien que las pulsiones hayan cobrado un refuerzo extraordinario, lo cual, a raíz de las demandas rivales del ello y el mundo exterior, no puede menos que producir el mismo efecto en el yo.’ (*Abriss der Psychoanalyse*, GW, XVII, p. 197; *Resumen del psicoanálisis*, OC, XXIII, p. 203). En tanto la psicosis supone el decaimiento de la relación con el mundo externo, el mantenimiento del límite interno-externo supone, así, un control sobre los efectos destructivos de ambos mundos.

<sup>474</sup> ‘*la gran salud*- una salud que no sólo se posea, sino que además se conquiste y se tenga que conquistar continuamente, pues una y otra vez se la entrega, se la tiene que entregar...’ (*Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, KSA 6, p. 334; *Ecce Homo, cómo se llega a ser lo que se es*, Alianza Ed., trad. Sánchez Pascual, Madrid, 1979, p. 96).

represiones –en tanto limitaciones internas- y lograr establecer un límite fijo respecto al exterior, reproduce el modelo explicativo freudiano de la vesícula indiferenciada –hacia el interior-, que presenta una barrera antiestímulo frente al mundo exterior; si esta representación es la del ‘organismo vivo en su máxima simplificación posible’<sup>475</sup>, y la evolución vital supone la complejización orgánica<sup>476</sup>, entonces la tipificación freudiana del ‘hombre superior’ implica a la actividad pulsional caracterizada de modo puro como compulsión de repetición (*Wiederholungszwang*) –en tanto la misma supone la tendencia del viviente a replicar fases vitales anteriores. El ‘hombre superior’ es aquel que logra la máxima autoconservación, al replicar el ‘estadio imposible’<sup>477</sup> propio de las primeras formas de vida, en donde las pulsiones de vida (*Lebenstriebe*) actuaban de modo de impedir la muerte externa, para facilitar el transcurso de las pulsiones de muerte (*Todestriebe*), y lograr el fin vital: morir a su *propio modo*. La especificidad del modo del ‘hombre superior’ resulta la única diferencia: supeditada a la satisfacción que producirá la muerte propia, la satisfacción pulsional se alcanza por vía intelectual –que supone el recurso de la sublimación. Sin embargo, esta modalidad de satisfacción resulta idéntica, respecto de la vesícula, en su aspecto más determinante –en términos del carácter pulsional *conservativo*: la satisfacción intelectual –del mismo modo que el buscar ‘morir a su modo’- permite un tipo de satisfacción eminentemente *interna* –es decir, una satisfacción que no ha de recurrir a ningún tipo de conflicto o dependencia para con el exterior. Lo que aquí interesa, en términos comparativos, no es el tipo específico de satisfacción –el *modo*- sino el hecho de que dicho modo sea el *propio* –es decir, que la dinámica vital responda de modo total a la caracterización conservativa de las pulsiones, en términos de no ingerencia de la externalidad. El hombre superior, así, en su retorno simplificativo, es una vesícula.

Si la máxima tipificación de la superioridad, en Nietzsche, supone la constante puesta en riesgo de la configuración vital, entonces la caracterización de las fuerzas vitales involucradas se da máximamente en términos de *actividad*; la conservación, propia de lo reactivo, tiende a difuminarse, del mismo modo que lo hace el límite interior-exterior. El ‘hombre superior’ freudiano supone así, la caracterización de las pulsiones en clave de la hipótesis sostenida en *Jenseits des Lustprinzips* –eminentemente conservativa, y tiende, por tanto a minimizar al máximo el riesgo; en su extremo, el ‘hombre superior’ nietzscheano caracteriza a sus fuerzas máximamente como *activas*, al –justamente-

---

<sup>475</sup> *JL, GW, XIII, p. 26; MPP, OC, XVIII, p. 27.*

<sup>476</sup> *Cfr. Más allá del principio del placer (Jenseits des Lustprinzips).*

<sup>477</sup> *Cfr. capítulo primero, sección última, apartado III.*

maximizar el riesgo. El viviente se halla concebido, entonces, como si existiese una unidad perturbada tanto interna como externamente; en Nietzsche, por el contrario, la unidad resulta lo último que se conforma<sup>478</sup>; en el extremo, de hecho –al difuminarse el límite interior/exterior- lo único que se halla son fuerzas. Así, desde la perspectiva nietzscheana que contraponía dos proyectos vitales –aquel que predicaba la supremacía (*Vorrang*) de las fuerzas activas, frente al que pensaba al viviente como eminentemente conservativo de la vida- Freud, desde su ‘hombre superior’, queda resituado en el campo opuesto al nietzscheano<sup>479</sup>.

Sin embargo, el análisis es incompleto. Así como, al momento de pensar el lugar del recurso teleológico en el proyecto vital de Nietzsche<sup>480</sup> fue necesario situarlo no sólo respecto al proyecto vital con el que confrontaba –es decir, situación sincrónica- sino asimismo en serie respecto de la totalidad del devenir del propio proyecto –situación diacrónica-, para comprender el carácter oposicional que los correspondientes tipos de ‘hombre superior’ presentan en la disposición sincrónica desplegada, habremos de resituarlos diacrónicamente –es decir, ubicarlos, en su especificidad, respecto del completo panorama que hemos desarrollado de la caracterización vital tanto nietzscheana como freudiana.

Esta caracterización de la vida –como ha ido desarrollándose a lo largo de este trabajo- supone, de modo común para Nietzsche y Freud, un núcleo de impulsos (*Treiben*) en continuo conflicto, que propulsan el devenir vital; pero asimismo supone una específica tendencia vital, que caracteriza a la perspectiva freudiana como conservadora, y a la nietzscheana como expansiva. Desde esta matriz analítica, dimos cuenta de las relaciones desplegadas en el apartado anterior respecto de lo explicitado por Freud en *El por qué de la guerra*: debido al núcleo común de impulsividad vital conflictiva-deveniente, tanto Freud como Nietzsche coincidían en lo propio del hombre respecto de las relaciones sociales desiguales, como también en la modalidad de desarrollo vital-cultural; sin embargo, desde las distintas tendencias con que perspectivizaban dicho devenir vital, esos elementos de coincidencia eran valorizados de modo divergente. La

---

<sup>478</sup> “¡La *unidad* de ameba del individuo es lo último! ¡Y los filósofos partían de ella, como si se diera en todos y cada uno!” *NF*, Frühjahr-Herbst 1881, 11 [189], *KSA* 9, p. 515 (*FP*, Primavera-Otoño 1881, 11 [189], p. 800).

<sup>479</sup> Y así, llegaríamos al veredicto de Assoun, respecto de las correspondientes perspectivas vitales de Nietzsche y Freud: ‘Una es profusión e infinidad, la otra capacidad de unión limitadora.’ (Assoun, P.-L., *Freud y Nietzsche*, Fondo de Cultura Económica, México, DF, 1984, p. 131).

<sup>480</sup> *Cfr.* tercer apartado del presente capítulo.

guerra, como lo eminentemente negativo para Freud, podía cobrar valor de posibilidad para el aumento vital en Nietzsche.

Ahora bien, dicha matriz analítica parece hallarse fisurada. Por un lado, un núcleo de impulsos conflictivos, y por otro, una tendencia específica, conservadora o expansiva. ¿Cómo se llega del conflicto a una tendencia vital de la conservación, o la expansión? ¿Qué hace que ese conflicto se decante de un modo específico? El elemento sintetizador es, justamente, aquel que combina el carácter conflictivo del núcleo de fuerzas, con la especificidad tendencial de la vida: se trata de la caracterización específica de los impulsos –las fuerzas- que son puestos en juego en el devenir vital. En efecto, el conflicto vital se juega en Freud entre pulsiones de vida y de muerte, mientras que dicho conflicto se produce en Nietzsche, como analizamos en el anterior capítulo, entre fuerzas activas y reactivas. Esta caracterización permite articular al conflicto con la tendencia vital: siendo que son esas y no otras las fuerzas que diagraman el campo de conflicto vital, la tendencia específica se traduce en el decantamiento por uno de los tipos de fuerzas; así, es la supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) de las fuerzas activas lo que marca la tendencia expansiva de la vida en Nietzsche; por otro lado, el aborrecimiento de la guerra freudiano permite inferir el vuelco por las pulsiones de vida<sup>481</sup>, lo cual, en un conflicto entre pulsiones vitales y tanáticas, delinea el carácter conservativo de la tendencia. Esta modalidad articulativa de conflicto, tendencias y especificidad de impulsos (*Trieben*) permite caracterizar a estos últimos en términos de *polos*. De este modo, es posible ya diagramar el plano diacrónico vital que posibilite completar la caracterización sincrónica que opone las perspectivas freudiana y nietzscheana a partir del tipo de ‘hombre superior’ –nuestro ‘grave problema’.

Sobre ese plano vital, supongamos dos segmentos cuyos vértices son los polos vitales, es decir, los específicos tipos de impulso (*Trieb*). Uno de los segmentos presentará, así, un polo en términos de pulsión de vida, y otro como pulsión de muerte; el otro segmento, un polo reactivo y uno activo. Las específicas tendencias vitales hacen tender a la configuración vital, en el segmento nietzscheano, hacia el polo activo; en el freudiano, hacia la pulsión de vida.

Ahora bien, la situación bélica representa para Freud el epítome de la barbarie y la desigualdad, pero sobre todo –y justamente por ello- es la expresión máxima de la

---

<sup>481</sup> Por supuesto, no sólo la postura sobre la guerra –cuya mención se debe a que nuestro análisis se proyecta a través de ella. Las represiones que, según Freud, la sociedad impone al individuo, se articulan tanto en relación a la agresividad –avatar de la pulsión tanática- como en relación a las pulsiones de vida –como ejemplo eminente, la represión respecto de la sexualidad. Cfr. *Das Unbehagen in der Kultur*, GW, XIV; *El malestar en la cultura*, XXI.

pulsión tanática liberada, en forma de destrucción. Según nuestro diagrama, dicha configuración prácticamente coincide con el polo de la pulsión de muerte –es decir, contrario a la tendencia vital específica. Y es exactamente allí donde el ‘hombre superior’ freudiano halla su ubicación. Al integrar la locación sincrónica con la diacrónica, ubicamos a este hombre que ha sometido ‘su vida pulsional a la dictadura de la razón’<sup>482</sup> no ya simplemente como ‘hombre superior’, sino como ‘hombre superior’ en el marco de la situación bélica, coincidente con el polo tanático. Si, como habíamos marcado, la guerra, cual trauma máximo, actúa como un disparador del ‘más allá’ del principio del placer, desgarrando los lazos comunitarios y haciendo ingresar ingentes cantidades de energía no ligada al tejido social, el conjunto de ‘hombres superiores’ han de actuar justamente como barrera, como límite reparador. Estos hombres superiores, ‘dotados de pensamiento independiente, que breguen por la verdad, inaccesibles a la intimidación y a los cuales corresponda la dirección de las masas dependientes’<sup>483</sup>, son así hombres que han maximizado su intelecto, que han esclavizado sus pulsiones; si, como marcamos anteriormente, el yo es aquel que se ubica como límite entre el exterior y el ello, entonces el ‘hombre superior’ se ha convertido en un puro yo, es decir, en *parte* de lo que hace a un hombre, en la parte que le hace falta a una sociedad desquiciada bélicamente; esa parte yoica que es el ‘hombre superior’ se integra así funcionalmente a una sociedad que ha perdido sus límites, para salvarla de su propia locura tanática; intercede entre los hombres, que, en la guerra, se han convertido tanto en el tejido lacerado como en las fuerzas destructoras; es un yo que evita la cancelación del fin vital –la muerte interna-, fungiendo como razón frente a un grupo de hombres que se han convertido en su propia muerte externa –lo contrario de la autoconservación, la autoaniquilación, es decir, el triunfo máximo de un Tánatos exteriorizado. Cuando Freud se refiere a este ‘hombre superior’ como ‘utópico’, no resulta tal como hombre en sí –es decir, la natural superioridad que respondería al análisis sincrónico de la comparación hecha respecto al ‘hombre superior’ nietzscheano- sino respecto a la específica situación bélica, que lo requiere como parte, como puro intelecto. Completado el análisis diacrónicamente, el ‘hombre superior’ es

<sup>482</sup> *Warum Krieg?*, *GW*, XVI, p. 141; *¿Porqué la guerra?*, *OC*, XXII, p. 197.

<sup>483</sup> *Ibidem*

---

una utopía coyuntural<sup>484</sup>; en términos nietzscheanos, el hombre del puro intelecto no es una *cura*, sino un *remedio* (*Heimittel*)<sup>485</sup>.

Como la situación bélica cae, según nuestro diagrama vital, en el polo contrario a la tendencia vital freudiana –es decir, es la máxima expresión tanática, contraria a la conservación-, se produce una secuencia de no-diferenciación en el planteo freudiano: aunque la evolución cultural es responsable de ‘buena parte de lo que ocasiona nuestros sufrimientos’<sup>486</sup>, Freud marca que ‘todo lo que impulsa la evolución cultural obra contra la guerra.’<sup>487</sup>; como habíamos establecido, la diversidad de lazos civilizatorios pierde su especificidad para convertirse en frente de defensa ante el acontecimiento esencialmente traumático, negativo y bárbaro que es la guerra.

Por el contrario, según el diagrama vital trazado, la guerra no representa un extremo para Nietzsche<sup>488</sup>, es decir, no supone la superposición con el polo reactivo ni con el activo –la guerra no implica *per se* un tipo de vida reactivo ni uno activo. Es así que la situación bélica permite la aparición de la *diferencia*: si para Freud la cultura se pone enfrente de la guerra, como barrera y negación de la misma, en Nietzsche, como señalamos, aparece la diferencia entre *Kultur* y *Zivilisation*. La guerra puede fungir como catalizador de la actividad o de la reactividad, justamente en tanto la muerte no actúa como polo del devenir vital; de este modo, ingresa de modo económicamente diverso a la proyección de la lucha: la intensidad del riesgo de muerte no hace a la situación bélica inherentemente negativa.

---

<sup>484</sup> ‘Se creería posible una regulación nueva de los vínculos entre los hombres, que cegara las fuentes de descontento con respecto renunciando a la compulsión y a la sofocación de lo pulsional (...) Sería la Edad de Oro; pero es dudoso que ese estado sea realizable.’ (*Die Zukunft einer Illusion*, GW, XIV, p. 418; *El porvenir de una ilusión*, OC, XXI, p. 7). Así, el estado deseable para Freud resultaría aquel en que las pulsiones no son coartadas –sometidas ‘a la dictadura de la razón’, lo cual supone la renuncia a los lazos afectivos- sino libres para actuar; Assoun establece en este sentido que ‘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’ (Assoun, P.-L., *Freud y Nietzsche*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, DF, 1984, p. 218).

<sup>485</sup> Como habíamos analizado en el capítulo anterior, el socratismo resulta un remedio para la disgregación helénica: ‘(...) existía un peligro, y no quedaba más que esa alternativa: o naufragar o ser absurdamente racional.’ (*GM*, Vorrede, KSA 5, X, p. 250; *GMO*, Prólogo, X, p. 24), pero ese remedio no fue ‘en manera alguna un regreso a la virtud, a la salud, a la dicha.’ (*GM*, Vorrede, KSA 5, XI, p. 251; *GMO*, Prólogo, XI, p. 25) -es decir, no fue una *cura*.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 140 (p. 196).

<sup>487</sup> *WK*, *GW*, XVI, p. 142; *PG*, *OC*, XXII, p. 198).

<sup>488</sup> La guerra en tanto máximo despliegue tanático; la muerte no resulta así un polo para Nietzsche. Retornando a la caracterización biológica, Stiegler menciona que Nietzsche se interesa por la concepción del zoólogo Rolph, que en su *Biologische Probleme* (Leipzig, Engelmann, 1884), caracteriza a la muerte como el resultado de un exceso de plenitud del viviente que éste no alcanza a asimilar. Así, la muerte resultaría un derivado de capacidades vitales –y no una de ellas. (Cfr. Stiegler, B., *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001 p. 74 y ss.).

El ‘hombre superior’ freudiano, puesto como remedio para una maximización de las pulsiones tanáticas, es un puro intelecto, es *parte* de un hombre, y –justamente por esto– es utópico. El ‘hombre superior’ nietzscheano, puesto en los términos de una maximización de las fuerzas activas que tiende a difuminar el límite interno-externo, cae –según nuestro esquema– en el polo activo –es decir, resulta así un extremo. En el extremo, en la pura difuminación del límite, ya no es un hombre –es más que un hombre, es parte del exterior, es parte del *todo*<sup>489</sup>. Pero, como habíamos marcado en el capítulo anterior, ese extremo lleva –al hombre– al diezmado, y al posterior debilitamiento del tipo vital.

Como *parte* y como *todo*, estos extremos no son alcanzables –se presentan como utopías. Pero no resultan asimismo deseables en sí: el puro intelecto es pensado en términos de remedio –una función para una coyuntura; por otro lado, la pura difuminación del límite es el puro riesgo, es decir, el encuentro directo con la muerte<sup>490</sup> –quizá sea la dinámica propia para algo que sea más que un hombre, pero quizá por eso el proyecto del *Übermensch* se proyecta para milenios, y por ello declara: ‘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...’<sup>491</sup> Desde este punto de vista, no se caracterizará ya – desde el *extremo*– al viviente freudiano como unidad asediada por perturbaciones internas y externas, frente a una pura interrelación conflictiva de fuerzas en Nietzsche, que deshacen el límite interno/externo. El viviente freudiano es asimismo una configuración vital, pero que tiende, en razón de la relación de fuerzas internas y externas presentes, a fortificar el límite interno-externo; el viviente nietzscheano produce configuraciones, construye límites, pero puestos al servicio del aumento del poder –y como tales, pasibles de ser derruidos y reconstruidos.

Haciendo uso nuevamente de nuestro diagrama vital, podemos inquirir sobre aquello que representa un extremo negativo –es decir, el extremo que contraría la tendencia vital– en la perspectiva nietzscheana. A partir del desarrollo producido en el capítulo anterior, es posible situar al cristianismo –y sus derivados– como el elemento que, según Nietzsche, coincide con el polo reactivo. En efecto, el cristianismo es el enemigo

---

<sup>489</sup> Así, Almeida caracteriza al puro juego de construcción y destrucción como ‘aspiración al infinito’ (Almeida, R. M., *Nietzsche e Freud, eterno retorno e compulsão à repetição*, Ed. Loyola, São Paulo, Brasil, 2005, p. 136, [La traducción es nuestra]).

<sup>490</sup> En su extremo, la capacidad activa que supone la máxima puesta en riesgo de la vida parece así coincidir con un deseo de muerte –v. gr., con una pulsión de muerte (*Todenstrieb*). La superación de dicha apreciación puede coincidir con el despliegue de un más allá del hombre –con el *Übermensch*.

<sup>491</sup> *NF*, November 1887-März 1888, KSA 13, 11[413], p. 191; *FP*, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11[413], p. 490.

declarado: ‘¡El concepto ‘Dios’, inventado como concepto antitético de la vida- en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte con la vida!’<sup>492</sup> En tanto el concepto de Dios, como fundamento del cristianismo, es lo antitético de la vida –de la vida concebida en la perspectiva nietzscheana, es decir, según los parámetros de lo activo y lo reactivo-, es decir, en tanto presenta coincidencia con el polo reactivo, produce una *cancelación de la apertura a la diferencia*. En efecto, en tanto concentra ‘todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte con la vida’, supone la total negatividad, frente a la cual todo proceso vital ha de aliarse en su contra; así, como analizamos en el anterior capítulo, el discurso nietzscheano post *Zarathustra* se organiza, en términos de *Wille zur Macht*, como un frente combativo respecto al cristianismo –y sus derivados artísticos (Wagner), científicos (Spencer-Darwin), etc.

Siguiendo los parámetros de nuestro diagrama vital, el cristianismo no representa un extremo para Freud, en tanto no se produce coincidencia con los polos vital y tanático; así, como producto que resulta de una ligazón no exacerbada de las pulsiones de muerte y las de vida –es decir, no tendiente de modo eminente a uno de dichos polos-, respecto del cristianismo se produce en la perspectiva freudiana una apertura de la diferencia: por un lado, ‘las representaciones religiosas provienen de la misma necesidad que todos los otros logros de la cultura: la de preservarse frente al poder hipertrófico y aplastante de la naturaleza’<sup>493</sup>; sin embargo, al mismo tiempo, la cultura proveyó ‘lo mejor que hemos alcanzado, y también buena parte de lo que ocasiona nuestros sufrimientos’<sup>494</sup>, lo cual, respecto a la religión, se articula esencialmente a partir de la represión sexual, y del infantilismo resultante de la dependencia de la figura divina –y así, ‘la religión sería la neurosis obsesiva humana universal; como la del niño, provendría del complejo de Edipo, del vínculo con el padre’<sup>495</sup> Desde nuestro diagrama vital es posible establecer que, en términos estructurales –es decir, a partir de la coincidencia para con el polo contrario a la tendencia vital-, la guerra es a Freud lo que el cristianismo a Nietzsche: la negatividad que cancela la posibilidad de la apertura a la diferencia –la posibilidad de la concesión- y por ende, que establece un frente cerrado de confrontación vital.

---

<sup>492</sup> *Ecce homo*, KSA 6, pp. 373-4; *Ecce homo*, p. 156.

<sup>493</sup> (*Die Zukunft einer Illusion*, GW, XIV, p. 432; *El porvenir de una ilusión*, OC, XXI, p. 21). En tanto Freud define a la cultura humana como ‘todo aquello en lo cual la vida humana se ha elevado por encima de sus condiciones animales y se distingue de la vida animal’ (*Ibid.*, p. 417; p. 6), al momento de establecer lo cultural como barrera frente a la guerra, la hipertrofia tanática es perfectamente clasificable como ‘natural’.

<sup>494</sup> *Warum Krieg?*, GW, XVI, p. 25; *Por qué la guerra*, OC, XXII, p. 195.

<sup>495</sup> *Die Zukunft einer Illusion*, GW, XIV, p. 454; *El porvenir de una ilusión*, OC, XXI, p. 43

Desde la compleción de la matriz analítica, -a través de la perspectiva diacrónica proyectada sobre las figuras del ‘hombre superior’-, pudimos establecer el modo en que la tendencia vital del conflicto impulsivo adquiere su carácter específico; los concretos impulsos a partir de los cuales es concebido el devenir, marcan polos –extremos- vitales. La muerte supone así -dada su correspondencia con uno de los tipos pulsionales freudianos- un ingreso económico al devenir vital de carácter estructuralmente diverso. Como analizamos en el capítulo primero, desde el propio conflicto entre pulsiones eróticas y tanáticas se dibujaba la tendencia del viviente a la autoconservación. Desde el espacio del ‘más allá’ del placer y el displacer, desplegado en términos de dominio (*Bewältigung*) –y que pone en el centro el conflicto entre yo y pulsión-, hallamos una tendencia a la ligadura de cantidades energéticas amenazantes para la integridad del viviente; ahora bien, frente a dicho dominio reactivo, hallamos en el psicoanálisis como práctica una producción de dominio en términos de fortalecimiento yoico. Pero esta producción –puesta en perspectiva respecto a lo que denominamos, con Laplanche, como caracterización *metafórica* del yo- no contraría a la tendencia autoconservativa: como Freud afirma, ‘así como el ello se agota con exclusividad en la ganancia de placer, el yo está gobernado por el miramiento a la seguridad. El yo se ha propuesto la tarea de la autoconservación, que el ello parece desdeñar.’<sup>496</sup> Como dimos cuenta en el presente capítulo, la caracterización del medio en términos de hipertrofia energética supone asimismo un poderoso riesgo de muerte desde el exterior; en el asedio de potencias energéticas tanto internas como externas, es en la fortificación del límite entre una exterioridad y una interioridad que la salud vital se juega. Si, en esta línea, ‘el psicoanálisis es un instrumento destinado a posibilitar al yo la progresiva conquista del *ello*’<sup>497</sup>, en Nietzsche, el desplazamiento respecto de la especificidad de los impulsos en juego plantea otra perspectiva. En efecto, los polos de lo activo y lo reactivo plantean una tipología vital, donde la muerte –desplazada del lugar de extremo que presenta en Freud- juega como un operador económico no determinante, y el límite interno-externo resulta funcional al aumento –o disminución- del poder<sup>498</sup>. Lo central resulta el tipo de

---

<sup>496</sup> AP, GW, XVII, p. 195; RP, OC, XXIII, p. 201.

<sup>497</sup> *Das Ich und das Es*, GW, XIII, p. 281; *El yo y el ello*, OC, XIX, p. 56.

<sup>498</sup> Y, desde allí, la caracterización de la vida ascendente en términos de ‘gran salud’. En este sentido, Assoun afirma que ‘paradójicamente, ni la idea de *enfermedad* ni la correlativa de *salud* constituyen categorías operativas en Freud’ (Assoun, P.-L., *Freud y Nietzsche*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, DF, 1984, p. 190).

vida –y por ello, el conflicto se plantea como confrontación entre la perspectiva de la *Wille zur Macht*, y el cristianismo y sus derivados<sup>499</sup>.

La capacidad perversa de los impulsos en juego resulta común a ambas perspectivas vitales: el viviente no resulta una determinación del medio, ni tiende desde sus propios impulsos a ello. Ahora bien, desde la relocalización que las figuras del ‘hombre superior’ puestas en términos de extremo – por fuera del hombre, como *parte* en Freud, y como *todo* en Nietzsche- nos es posible asimismo relocalizar en el esquema vital al campo del hombre, por fuera –o más bien, por *dentro*- de los polos vitales. Así, en términos de *tendencia* –y no ya de *extremo*- es que Nietzsche marca la supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) de las fuerzas activas –y no su total dominio-, en su confrontación con el cristianismo y sus figuras, en orden de producir una ruptura y una imposición de una nueva perspectiva. Desde aquí, la tendencia vital implica una maximización del conflicto de impulsos: el ‘más allá’ del placer y el displacer es así el espacio buscado para el desenvolvimiento vital. Freud, por su parte, plantea una modificación de los dispositivos represivos culturales, en orden de permitir una mayor afluencia pulsional –y así morigerar la conflictividad producto del malestar en la cultura<sup>500</sup>-, pero asimismo rescata el valor de la cultura como mecanismo defensivo –mostrado, en su extremo, en la situación bélica. La tendencia vital implica entonces una minimización del conflicto: la ruptura traumática del ‘más allá’ tiende a ser dominada y superada –como asimismo la problemática energética a la base del dispositivo neurótico busca ser superada desde la neo-creación (*neu schöpfung*). Desde el momento en que se abandonan las configuraciones vitales coincidentes con los polos –es decir, en términos de extremos- se dibuja entonces un encuadramiento del campo de lo humano en donde la diferencia de proyectos vitales resulta una de intensidades –marcadas según tendencias- y no de naturaleza; la tensión<sup>501</sup> de las configuraciones vitales, mayor o menor, marca el ritmo del despliegue vital. Pero las tendencias –expansiva y

<sup>499</sup> Diferimos, entonces, de la postura de Assoun, quien sostiene que, al no disponer Nietzsche de ‘una teoría de la representatividad’ –de la cual sí dispone Freud-, ‘Nietzsche desemboca en una hermenéutica de la moralidad, en tanto que Freud aspira a una ciencia terapéutica’ (Assoun, *Freud y Nietzsche*, p. 121). Como analizamos en el anterior capítulo, la representación juega en Nietzsche el lugar de herramienta útil, en pos de la variación vital –ya sea como aumento o detrimento. Esto reconduce el análisis: el planteo de un psicoanálisis o de una tipología –como sostenemos- depende de una perspectiva vital que supera la reducción planteada por Assoun.

<sup>500</sup> ‘Las inconsecuencias, extravagancias y locuras de los hombres aparecerían así bajo una luz semejante a la de sus perversiones sexuales; en efecto: aceptándolas, ellos se ahorran represiones.’ (*Neurose und Psychose*, GW, 13, p. 392; *Neurosis y psicosis*, OC, XIX, p. 158).

<sup>501</sup> Como señala Cragnolini respecto de Nietzsche, esa tensión impide tanto el detenerse en verdades fijas, como en la pura inmediatez –es decir, desde nuestro análisis, impide el detenimiento en tendencias en tanto *extremos*. (Cfr: Cragnolini, M. B., ‘Filosofía nietzscheana de la tensión: la re-sistencia del pensar’, en *Contrastes*, vol. V, Madrid, 2000, pp. 225-240).

conservativa- son sólo eso, tendencias. La apertura del 'más allá', como no-recorte, como pérdida de limitación que permite el entrechoque y el conflicto, implica la capacidad perversa, plástica, propia de los impulsos, que rompe con esos direccionamientos del devenir: la vida puede tender a la locura tanática, o puede enfermarse, encogerse, volverse reactiva. En el campo humano, es el conflicto –en sus múltiples propias proyecciones- lo que guía el desenvolverse vital.

## CAPÍTULO IV: FOUCAULT Y ESPOSITO

### IV. 1. El campo discursivo: construcciones de concepto

#### IV. 1. i. Vida y poder: multiplicidad configurativa o especificidad intrínseca

Foucault señala en 1984, en una de sus últimas entrevistas, que la relación subjetividad-verdad ‘fue siempre mi problema’, si bien ‘lo había enfocado hasta entonces bien a partir de prácticas coercitivas –tales como la psiquiatría y el sistema penitenciario-, bien bajo la forma de juegos teóricos o científicos –tales como el análisis de las riquezas, el lenguaje o el ser viviente.’<sup>502</sup> Es en relación a este último juego, articulado al ser vivo, que se despliega el concepto de biopolítica<sup>503</sup>. La biopolítica ubica su aparición a través de la tematización foucaultiana de las relaciones de poder, en donde se produce el pasaje<sup>504</sup> de un poder soberano, vertical, a un poder articulado a técnicas disciplinarias que intervienen horizontalizando e individualizando:

El poder que tenía como modalidad, como esquema organizativo, la soberanía, se hubiera visto incapaz de regir el cuerpo económico y político de una sociedad entrada en una fase de explotación demográfica y de industrialización, de modo que a la vieja mecánica del poder escapaban muchas cosas, por arriba y por abajo, a nivel de los individuos y a nivel de la masa. Para recuperar lo particular tuvo lugar una primera adaptación de los mecanismos de poder, dirigida a la vigilancia y al adiestramiento. Nace así la disciplina. Por eso, entre los siglos XVII y XVIII, fue el primero realizado, aunque sólo a nivel local, en forma empírica, fraccionada, y en el marco limitado de la escuela, el hospital, el cuartel, la fábrica.<sup>505</sup>

Ahora bien, la transformación de las relaciones de poder no sólo se despliega en la forma de la disciplina –tecnología que individualiza y produce cuerpos dóciles- y que se corresponde a una *anatomopolítica*; asimismo, en tanto aquello que escapa al entramado que corresponde al poder soberano lo hace ‘por arriba y por abajo, a nivel del individuo

---

<sup>502</sup> ‘La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad’, entrevista a Michel Foucault realizada por Raul Fonet-Betancourt, Helmut Becker y Alfred Gómez-Muller el 20 de enero de 1984. Publicada en la revista *Concordia*, n. VI, 1984, pp. 99-116, p. 100.

<sup>503</sup> En el sentido de un marco de comprensión para la temática específica que Foucault busca elaborar, es que Adnizar sostiene que ‘para Foucault mismo (...) la vida es y se mantiene como un objeto novedoso y gramaticalmente singular de un nuevo régimen.’ (Anidjar, G., ‘The Meaning of Life’, en *Critical Inquiry*, Univ. Of Chicago Press, v. 37, n. 4, 2011, pp. 687-723, p. 698).

<sup>504</sup> Como veremos, esta noción de pasaje será problematizada por Esposito al momento de pensar la biopolítica.

<sup>505</sup> Foucault, M., *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France 1973-4*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005, p. 66.

y a nivel de la masa', habrá de desplegarse una técnica de poder que, justamente, aborde a la masa.

La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder, creo que aparece en este momento [*siglo XVIII*]. La biopolítica abordará, en suma, los acontecimientos aleatorios que se producen en una población tomada en su duración.<sup>506</sup>

El concepto de biopolítica piensa así el modo en que la población se ha convertido, en esa época específica, en objeto de gobierno y de administración mediante diversos dispositivos que no se equiparan –ni se reducen- a la ley, a los dispositivos jurídicos. Tiene como objetivo no ya solamente la organización de la población, sino asimismo el aumento de su salud y prosperidad: la vida de la población es puesta como objeto de intervención, en pos de su mejoramiento. En este encuadre es que Foucault afirma que el pasaje del poder soberano al poder de gobierno supone el pasaje de un poder que hace morir y deja vivir, a un poder que hace vivir y deja morir<sup>507</sup>. Este pasaje no supondrá, sin embargo, un reemplazo del poder soberano por el poder de gobierno, sino una convivencia y una interrelación entre ambos.

En *Bíos, biopolítica y filosofía*, libro de 2004, Roberto Esposito busca problematizar la concepción de biopolítica foucaultea para, desde allí, plantear su propia perspectiva, plasmada en el paradigma inmunitario. Dejada la anatomopolítica de lado –o, más bien, no tomada como algo central- el pasaje de un poder soberano a un poder de gobierno será concebido eminentemente como la problemática entre un poder soberano y un poder sobre la vida –una biopolítica.

Así como el modelo soberano incorpora dentro de sí el antiguo poder pastoral, el primer incunable genealógico del biopoder; del mismo modo, el modelo biopolítico lleva dentro la espada afilada de un poder soberano que, al mismo tiempo, la atraviesa y la sobrepasa. Si se considera al Estado nazi, se puede decir indiferentemente, como lo hace precisamente Foucault, que ha sido el viejo poder soberano el que se sirvió del racismo biológico que había surgido inicialmente

---

<sup>506</sup> Foucault, M., *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*, trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, p. 222.

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 245.

contra él o, al contrario, que el nuevo poder biopolítico hizo uso del derecho soberano de muerte para dar vida al racismo de Estado.<sup>508</sup>

La tensión que proviene de esta doble posibilidad interpretativa proviene, según Esposito, de una indecisión, una falta, un hiato en la concepción de biopolítica foucaultiana:

Es como si en ella faltase algo –un segmento intermedio o una articulación lógica– capaz de disolver lo absoluto de perspectivas inconciliables en la elaboración de un paradigma más complejo que, sin perder la especificidad de sus elementos, capte su conexión interna o señale un horizonte común entre ellos.<sup>509</sup>

Esposito señala así que la estructura interna del concepto de biopolítica, al implicar una discontinuidad o cesura entre los términos que conjugan dicho concepto, establece una dinámica de superposición o yuxtaposición entre poder y vida. A partir de esta relación de externalidad entre los términos, ‘se corre el riesgo de impedir de antemano una comprensión profunda de ellos, referida justamente al carácter originario e intrínseco de su implicación.’<sup>510</sup> Frente a esto, la estructura conceptual que plantea Esposito se plasma en el paradigma inmunitario, desde la perspectiva de la producción de autoconservación, a partir de la articulación entre vida y poder: ‘de acuerdo con esta perspectiva, la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida.’<sup>511</sup> La especificidad de dicho concepto la proyecta a partir de su interpretación de la dinámica vital nietzscheana; en efecto, refiriéndose a Nietzsche, Esposito señala:

Cuando transfiere el foco de su análisis del alma al cuerpo, o, mejor dicho, concibe el alma como la forma inmunitaria que a un tiempo protege y encarcela al cuerpo, el paradigma en cuestión adquiere su específica pregnancia. No se trata sólo de la metáfora de la vacunación virulenta –que el filósofo imparte al hombre común contaminándolo con su propia locura– sino de la interpretación de toda la civilización en términos de autoconservación inmunitaria. Todos los dispositivos

---

<sup>508</sup> Esposito, R., *Bíos, biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 51.

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 74.

del saber y del poder cumplen un rol de contención protectora respecto de una potencia vital proclive a una ilimitada expansión.<sup>512</sup>

A partir de esto, poder y vida<sup>513</sup>, en vez de enfrentarse en modalidades externas, se articulan, a través del paradigma inmunitario, en una unidad indisoluble: ‘no existe un poder exterior a la vida, así como la vida nunca se produce fuera de su relación con el poder.’<sup>514</sup>

Ahora bien, como hemos ya establecido, es explícita la posición de Nietzsche al respecto:

Los fisiólogos deberían reflexionar antes de poner el impulso de conservación como impulso cardinal de los seres vivos orgánicos: ante todo, algo viviente quiere *dejar salir (auslassen)* su fuerza: la ‘conservación’ sólo es una de las consecuencias de ello.<sup>515</sup>

En Esposito la vida, respecto a su expansividad, tiene necesidad de la política como elemento constrictivo, que la informe de manera tal que pueda mantenerse viva. Se pone en el centro de la relación entre vida y política a la autoconservación, como instancia principal a alcanzar, y para el cual la capacidad expansiva vital es en principio un problema a subsanar. En Nietzsche, por el contrario, la vida misma es voluntad de poder, es decir, la vida presenta una capacidad autoconfigurativa: no existe necesidad de recurrir a otras instancias para su conformación como vida. Como analizamos en el anterior capítulo, que la específica tendencia del devenir vital nietzscheano sea la expansividad implica, en sí, la multiplicidad configurativa de la vida en términos de una maleabilidad del límite interno-externo. En este sentido, la ‘contención protectora’

---

<sup>512</sup> *Ibidem*.

<sup>513</sup> Al momento de plantear la temática biopolítica, tanto Foucault como Esposito utilizan de modo intercambiable los conceptos de poder y política. Foucault define al biopoder como ‘el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológico fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general del poder (...)’ (Foucault, M., *Seguridad, territorio, población, Curso en el Collège de France (1973-4)*, trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, p. 15). Si ese biopoder supone una combinatoria de anatomopolítica y biopolítica y, como establecimos, en la confrontación que Esposito realiza el aspecto anatomopolítico queda dejado de lado –o, más bien, no tomado como algo separable de la biopolítica- entonces la superposición entre biopolítica y biopoder en el análisis de Esposito es consistente. Esto no implica, por supuesto, que presenten una correlatividad semántica al interior de la totalidad de sus obras –tanto de Esposito como de Foucault-, sino que, en el caso específico que estamos estudiando –la concepción de biopolítica- ocupan –política y poder- ese lugar de intercambiabilidad.

<sup>514</sup> Esposito, R., *Bíos, biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 76.

<sup>515</sup> *JGB*, KSA 5, 13, p. 27 (*MBM*, 13, p. 24).

que supone la forma inmunitaria en Esposito no tiende a la inhibición de la capacidad expansiva vital, sino que más bien se halla al servicio de la misma, en la dinámica constructiva-destructiva del límite. Desde la perspectiva nietzscheana, la conservación resulta una consecuencia de la expansión; así, frente a la especificidad del paradigma de inmunización de Esposito, la dinámica vital nietzscheana implica en términos humanos –como muestra el eje de diferenciación *Zivilisation/Kultur*- una multiplicidad de configuraciones posibles entre fuerzas de tipo antagónico, que van desde modelos de egiptización -en donde, desde el punto de vista nietzscheano, no habría conservación sino decadencia vital- hasta configuraciones puestas explícitamente al servicio de la expansividad vital -tomando al *Übermensch* como proyecto icónico. Esta variabilidad configuracional habla justamente de una relación no de articulación entre fuerzas, al modo planteado por Esposito, sino de cambio y conflictividad entre ellas.

Es desde esta reducción de la multiplicidad configurativa de lo vital nietzscheano a una relación intrínseca vida-política que Esposito proyecta su crítica a Foucault:

Antes que superpuestos –o yuxtapuestos- de una manera exterior que somete a uno al dominio del otro, en el paradigma inmunitario, *bíos* y *nómos*, vida y política, resultan los dos constituyentes de una unidad inescindible que sólo adquiere sentido sobre la base de su relación. La inmunidad no es únicamente la relación que vincula al poder con la vida, sino el poder de conservación de la vida. Desde este punto de vista, contrariamente a lo presupuesto en el concepto de biopolítica –entendido como resultado del encuentro que *en cierto momento* se produce entre ambos componentes-, no existe un poder exterior a la vida, así como la vida nunca se produce fuera de su relación con el poder. De acuerdo con esta perspectiva, la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para mantener la vida con vida.<sup>516</sup>

Si la política es el instrumento para mantener la vida con vida es porque, como se mencionó, lo vital en Esposito no presenta la capacidad autoconfigurativa que sí presenta en Nietzsche, en donde vida es voluntad de poder. Se genera así una relación intrínseca de necesidad entre *bíos* y *nómos*, en donde aquella tiende a una expansión que esta ha de constreñir. De aquí se deriva lógicamente la caracterización de yuxtaposición dada a la relación biopolítica foucaultiana: si no existe una articulación específicamente necesaria entre vida y poder, entonces necesariamente su relación pasará por una

---

<sup>516</sup> Esposito, R., *Bíos, biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 73-4.

instancia puramente externa, que deriva en relaciones de sometimiento. Desde aquí, Esposito lee al concepto de biopolítica foucaultiano como tendiente a la contradicción:

Pero –y aquí el discurso de Foucault tensa al máximo su extensión semántica, casi hasta chocar contra sí mismo- si somos libres *por* el poder, podremos serlo también en su *contra*. Estaremos en condiciones no sólo de secundarlo y acrecentarlo, sino también de oponernos a él y hacerle frente. De hecho, Foucault no deja de concluir ‘que donde hay poder hay resistencia y, no obstante (o mejor: por lo mismo) esta no se encuentra nunca en posición de exterioridad respecto del poder.’<sup>517</sup>

Desde la perspectiva de Esposito el problema es claro: en tanto la resistencia es resistencia al poder, ella nunca se halla en posición de exterioridad a éste. Pero entonces, ¿es la vida externa al poder o no lo es? Y si lo es, ¿por qué no puede pensarse al ser libres contra el poder –es decir, resistir- en posición de exterioridad respecto de aquel? Y si no lo es, ¿cómo pensar una libertad *en contra* del poder? Así, el concepto de biopolítica en Foucault es fundamentalmente ambiguo.

Sin embargo, esta lectura ha reinsertado desde un comienzo las nociones de Esposito de lo que son vida y poder, y sus relaciones: la vida como expansividad que la política constriñe –el paradigma inmunitario-, es decir, la articulación intrínseca entre ambos elementos. En Foucault, por el contrario, la capacidad de la vida de ponerse contra el poder marca implica una capacidad para marcar un territorio de propia pertenencia, es decir, para estipular configuraciones a partir de su propia especificidad, sin necesitar para ello de una relación de correspondencia intrínseca con el poder. Esto no habla de una independencia o exterioridad entre poder y vida, sino, muy por el contrario, implica la capacidad de mutar relaciones entre vida y poder: la correspondencia serial poder-vida, en el modo de la inmunización, expresa solamente *una* de las configuraciones que dicha relación puede plasmar. Como sostiene Foucault:

La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta es tomada como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder (...). La biopolítica abordará, en suma, los acontecimientos aleatorios que se producen en una población tomada en su duración.<sup>518</sup>

---

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>518</sup> Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica*, trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, p. 222.

La biopolítica, entonces, es considerada como una instancia conceptual que aborde relaciones de ruptura, cambiantes, aleatorias. Es desde aquí que Foucault establece una modalidad que presenta caracteres genealógicos en el estudio de las relaciones entre vida y poder, y es la razón por la cual Esposito encuentra necesario ‘completar’ o ‘articular’ el planteo foucaultiano: mientras para Foucault el desarrollo del biopoder implica una relación configuracional cambiante, discontinua, para Esposito el biopoder obedece a un paradigma específico, presentado una continuidad nuclear. Y es por ello que el hilo trazado por Foucault entre poder pastoral, soberano y policial, responde a una *cierta* configuración entre poder y vida, y es por ello que sus elaboraciones al respecto encuentran, como el propio Foucault sostiene, puntos de continuidad con la metodología genealógica nietzscheana<sup>519</sup>. Desde este punto de vista puede pensarse una resistencia contra el poder justamente en tanto la vida no tiene con él una relación intrínseca; no se la piensa como simple exterioridad, sino como capacidad de mutación de relaciones. La contradicción planteada por Esposito deriva, así, al querer pensar la resistencia desde Foucault, pero partiendo de la articulación de vida y poder planteada por el propio Esposito.

#### *IV. 1. ii. Modos de interrogar como formas de construcción conceptual*

Las dos estructuras teóricas en cuestión implican distintas modalidades de aproximarse específicamente a la pregunta por el problema biopolítico actual. Lo que Esposito considera un ‘punto ciego’ entre poder y vida en el planteo foucaultiano implica, en su lectura, una modalidad externa, de yuxtaposición entre ambos elementos. Desde su perspectiva metateórica, se trata de un punto a completar de modo articulatorio: no hay conflicto entre poder y vida (puesto que, justamente, esa externalidad implica que uno

<sup>519</sup> ‘Genealógico’ ha de ser entendido a partir de la interpretación que Foucault lleva adelante del método nietzscheano en ‘Nietzsche, la généalogie, l’ histoire’, (en *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, coll. ‘Épiméthée’, 1971), en tanto investigación de los elementos que ‘tendemos a sentir sin historia’ (Foucault, M., *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, NY, Cornell Univ. Press, 1989, p. 139).

tome al otro como antagonista, y por tanto su relación se resuelva por el dominio de uno por sobre otro, es decir, que no se resuelva), sino que uno presenta una relación de correspondencia estructural para con el otro: el poder inmuniza a la vida, le permite conservarse, al apagar sus destellos expansivos más pujantes. Partiendo desde Nietzsche, visualizamos que esta perspectiva implica un recorte de las posibilidades configuracionales de la vida a *una* forma dinámica específica. Se obvia que, como ya se mencionó, las formas de poder pueden conducir de modo no central a la conservación vital. Esto no implica que no exista una correlación directa entre vida y poder, sino más bien que en el concepto mismo de vida se halla el elemento genético de mutación respecto a las posibilidades de relación entre vida y poder. Desde esta perspectiva, el ‘punto ciego’ entre vida y poder en Foucault no es un vacío a completar con instancias articulativas (ya sea el paradigma inmunitario u otros), sino la fuente misma de la posibilidad de lo nuevo, en tanto relaciones que no implican correspondencia, y por tanto, desenvuelven su especificidad históricamente. De allí se desprende que no existen planteos resolutivos *articulados* a un paradigma, sino posibilidades específicas que permiten *romper* con una cierta configuración, provistas por una metodología genealógica.

Evidentemente, la dificultad de Foucault, su indecisión, van más allá de una mera problemática de periodización histórica o articulación genealógica entre los paradigmas de soberanía y biopolítica, e involucra la configuración misma, lógica y semántica, de este último concepto. Mi impresión es que este bloqueo hermenéutico está ligado a la circunstancia de que, no obstante la teorización de la implicación recíproca, o justamente por eso, vida y política son abordados como dos términos originariamente distintos, conectados con posterioridad de manera aún extrínseca. Y precisamente por ello su perfil y su calificación quedan de por sí indefinidos. ¿Qué son para Foucault, específicamente, ‘política’ y ‘vida’? ¿Cómo se deben entender estos términos y de qué manera su definición se refleja en su relación? O, por el contrario, ¿cómo incide su relación en su definición? Si desde el inicio se los piensa por separado –en su absolutez-, después se torna difícil, y hasta contradictorio, condensarlos en un único concepto.<sup>520</sup>

Aquí encontramos, claramente delineada, la modalidad de abordaje de Esposito relativa a la teorización *discursiva* del concepto de biopolítica: la problemática respecto a

---

<sup>520</sup> Esposito, R., *Bíos, biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 73-4.

Foucault no pasará tanto por la incapacidad de resolución de una temática específica (aquello que implica la articulación entre biopolítica y tanatopolítica<sup>521</sup>) sino por la contraposición entre las estructuras metateóricas manejadas por uno y otro. En efecto, para Esposito ha de existir una articulación originaria de elementos determinados, en orden de poder estipular un concepto que relacione dichos elementos. La estructura teórico-analítica implica así el movimiento desde un núcleo de una dinámica determinada, hacia las diversas relaciones e instancias específicas que de aquel se derivan. Así, para existir una adecuada teorización, ha de haber una definición determinada, específica, del concepto relativo.

En Foucault, por el contrario, el camino recorrido en la dinámica conceptual es inverso. Respecto al poder, se pregunta:

¿Qué es el poder, o más bien-puesto que sería justamente el tipo de pregunta que quiero evitar (es decir, la pregunta teórica que coronaría el conjunto)-, cuales son, en sus mecanismos, en sus efectos, en sus relaciones, los diversos dispositivos de poder que se ejercen, en distintos niveles de la sociedad, en sectores y con extensiones tan variadas?<sup>522</sup>

Como queda claramente planteado, no se piensa –no se quiere pensar- al poder desde una caracterización específica del concepto, sino que el mismo se delinea a partir de un campo de relaciones. Es desde los diversos elementos dados en un análisis genealógico que se configura progresivamente la silueta del concepto, y es a partir del diseño mismo que dichos elementos conforman, que se traza la especificidad y potencia de dicho concepto. Es así que la pregunta de Esposito por la especificidad del ser de la vida y la política en Foucault está mal planteada, o mas bien, es una mala pregunta, en tanto está hecha a partir de la perspectiva teórico-discursiva del propio Esposito (desde la cual, si hay que plantear esa pregunta es porque se ha hecho mal el trabajo conceptual). Desde Foucault, por el contrario, carece de sentido preguntarse por el ser específico de la vida y la política, en tanto este es delineado históricamente, desde una potencialidad múltiple de configuraciones. Cuando Esposito señala, respecto al concepto de biopolítica de Foucault, que es ‘entendido como el resultado del encuentro que *en cierto momento se produce entre ambos componentes*’<sup>523</sup>, a saber, vida y política, acentúa un cariz temporal

<sup>521</sup> Desarrollaremos esta relación en un apartado subsiguiente.

<sup>522</sup> Foucault, M., (2005). *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 27.

<sup>523</sup> Esposito, R., *Bíos, biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 74

de la relación, dando a entender que, en razón justamente de la externalidad que vida y política sostendrían entre sí, en otro momento podría no existir una relación entre ellos. Pero, desde Foucault, lo estipulado como ‘externalidad’ por Esposito es mas bien, como ya señalamos, la capacidad de lo nuevo, es decir, de la multiplicidad de modos en que la relación entre vida y política puede darse a través de un devenir; así, el *cierto momento* marcado por Esposito refiere no a una posibilidad de falta de relación entre política y vida en Foucault, sino a la especificidad que en un momento determinado dicha relación adquiere, justamente en tanto la modalidad de articulación puede cambiar. La metodología epistemológico-conceptual de Foucault obedece, así, a esta concepción dinámica: es en el estudio de la conformación de ciertos dispositivos de poder, históricamente situados, a partir de lo cual es posible dibujar instancias de relación entre vida y política.

Desde esta perspectiva, la pregunta de Esposito sobre la especificidad del ser de la política y la vida ha de ser retrotraída, a partir de la determinación que su marco metateórico le confiere, a la pregunta por el marco metateórico mismo, es decir, a la pregunta por la manera de preguntar –y por ende, de *construir discurso*: ¿cómo es que ha de abordarse la pregunta por la conexión de vida y política? En este sentido, la estructura metateórica funciona como marco epistemológico. La modalidad de construcción conceptual propia de cada perspectiva no se estipula entonces desde la respuesta que se dé a la pregunta, sino desde la modalidad específica que adquiere el planteo de la pregunta misma; en el caso de Esposito, será la pregunta por el ser de la política y la vida; en el caso de Foucault, por la dinámica de dispositivos de poder proyectados en circunstancias y tiempos determinados. Las respuestas, así, son simplemente otro aspecto de la propia pregunta: la respuesta de Esposito -el paradigma inmunitario- se articula desde una necesidad de especificidad interna en la articulación de vida y política; la respuesta de Foucault, desde una configuración dada a partir de un entrecruce entre vida y política situado específicamente, que puede derivar en algo nuevo, dada su relación de no implicación interna. Así, la respuesta de Esposito no puede entonces cumplir el papel de compleción respecto a la respuesta foucaultiana, como su autor pretende; justamente en tanto responden a preguntas diversas.

Partiendo desde una perspectiva foucaultiana, las investigaciones realizadas por Esposito pueden resituarse como contribuciones al análisis de ciertas derivas,

---

relacionadas con una configuración específica de política y vida, a saber, la inmunitaria<sup>524</sup>. Desde Esposito, es posible considerar el proyecto foucaultiano como brindando elementos de alto valor para la investigación biopolítica. Pero el siguiente paso que emprende Esposito, a saber, considerar su proyecto como la continuación y compleción propias del proyecto foucaultiano, es un paso en falso, en tanto ambas investigaciones suponen estructuras metateóricas que fungen como marcos epistemológicos –y por tanto, como construcción de *discurso*- esencialmente diversos.

#### IV. 2. Arriesgar la vida: Foucault y Nietzsche

##### *IV. 2. i. El riesgo: cuidado de sí y aumento de poder*

En los cursos del Collège de France dictados desde 1982 hasta 1984<sup>525</sup> –año de su muerte- Foucault plantea la posibilidad de continuar pensando la problemática relativa a la articulación subjetividad-verdad a partir de la concepción del cuidado de sí (*épiméleia heautou*), como un tipo de práctica no ya coercitiva, sino de auto-formación de la subjetividad. Como habíamos establecido, Foucault señala que la relación subjetividad-verdad ‘fue siempre mi problema’, si bien ‘lo había enfocado hasta entonces [*es decir, antes del dictado de los susodichos cursos*] bien a partir de prácticas coercitivas –tales como la psiquiatría y el sistema penitenciario-, bien bajo la forma de juegos teóricos o científicos –tales como el análisis de las riquezas, el lenguaje o el ser viviente.’<sup>526</sup> En esta perspectiva, la práctica griega de la *parrhesía* como ‘decir veraz’<sup>527</sup>

---

<sup>524</sup> En línea con esta caracterización parcial, Bazzicalupo afirma que ‘La característica moderna de la inmunidad, como Roberto Esposito la llama, captura bien las características biopolíticas de la reacción a una agresión que es percibida como letal.’ (Bazzicalupo, L, y Clò, C., ‘The Ambivalences of Biopolitics’, en *Diacritics*, v. 36, n. 2, The Johns Hopkins Univ. Press, 2006, pp. 109-116, p. 111).

<sup>525</sup> El curso de 1982 –publicado como *L’herméneutique du sujet (La hermenéutica del sujeto)*-, es seguido por el curso de 1983 –publicado como *Le gouvernement de soi et des autres (El gobierno de sí y de los otros)*- y que es continuado a su vez en 1984 por el curso publicado como *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II (El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II)*.

<sup>526</sup> ‘La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad’, entrevista a Michel Foucault realizada por Raul Fonet-Betancourt, Helmut Becker y Alfred Gómez-Muller el 20 de enero de 1984. Publicada en la revista *Concordia*, n. VI, 1984, pp. 99-116, p. 100.

<sup>527</sup> Cfr. Foucault, M., *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II, Curso en el Collège de France 1983-4*, trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, primera clase

permite concebir dicha capacidad auto-formativa en términos de una resistencia al poder, en tanto sólo existe *parrhesía* cuando el decir la verdad puede entrañar consecuencias costosas para quien lo dice –es decir, cuando existe riesgo<sup>528</sup>. Como Foucault señala, la *parrhesía* no implica de ningún modo una búsqueda de imposición por sobre la perspectiva del otro<sup>529</sup>, sino el enfrentamiento agonístico contra el poder como dominación: en esa enunciación veraz se produce el *cura sui*, el cuidado de sí, como ejercicio de una libertad que se resiste al silencio –o la mentira- que esclaviza, más allá del riesgo que dicha práctica conlleve. En este sentido Foucault afirma: ‘Y me parece que la veracidad nietzscheana consiste en una manera determinada de poner en juego esta noción [*el decir veraz*] cuyo origen remoto se encuentra en la noción de *parrhesía* como riesgo para la persona misma que la enuncia, como riesgo aceptado por quien la enuncia.’<sup>530</sup> ¿Puede pensarse la veracidad nietzscheana en esta perspectiva parrhesiástica –es decir, puede pensarse en esta concepción de puesta en riesgo, por fuera de una imposición de perspectiva? En orden de clarificar esto, abordaremos brevemente el modo en que Deleuze, en su *Nietzsche y la filosofía*, concibe el rol que el azar –respecto al riesgo en el juego- presenta en la perspectiva vital nietzscheana.

#### *IV. 2. ii. El azar y el riesgo: una lectura deleuziana*

Como habíamos establecido en el capítulo II, desde la perspectiva nietzscheana, la vida es conflicto: conflicto entre las propias fuerzas, activas y reactivas, que tienden hacia diversos tipos de configuración; conflicto frente a las fuerzas externas al viviente, a las que una vida ascendente busca subyugar, en orden de aumentar su poder, o frente a las cuales una vida descendente busca conservarse. La vida saludable, así, se enmarca en este sentido en dos posibilidades límites del riesgo: aquella de la egiptización –por un sostenimiento sin modificaciones de la forma saludable- y aquella de la desaparición –por la magnificación de la tendencia disruptiva, por poner exacerbadamente la vida en juego en pos de un aumento del poder. Al ser concebido en términos de conflicto, todo

especialmente.

<sup>528</sup> Cfr. Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros, Curso en el Collège de France, 1982-3*, trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2009, p. 74 y ss.

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 82.

accionar vital conlleva *riesgo*: las tendencias, activas o reactivas, amplificadoras o conservativas, implican siempre la posibilidad inherente del fracaso:

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 (...) <sup>531</sup>

Ahora bien, según Deleuze, ‘Nietzsche llama fuerza activa a aquella que llega hasta el límite de sus consecuencias (...)’ <sup>532</sup> Las fuerzas reactivas, por el contrario, serán aquellas que separan a la fuerza activa de aquello que puede, es decir, la coartan respecto a su capacidad máxima. De este modo, la fuerza reactiva proyecta las tendencias conservadoras y delimitadoras de lo vital.

Desde esta concepción, la vida ascendente, afirmativa, se delinea de una cierta manera:

*Inversión de la relación de fuerzas.* La afirmación constituye un devenir-activo como devenir universal de las fuerzas. Las fuerzas reactivas vienen negadas, todas las fuerzas se convierten en activas. <sup>533</sup>

En la negación de las fuerzas reactivas –es decir, en la negación de la negación- aparece el advenir de la vida ascendente: toda fuerza se transforma en activa, y por ende, toda fuerza logra llegar hasta el máximo de sí <sup>534</sup>.

Ahora bien, esta disposición de fuerzas en la vida ascendente implica, en última instancia, la eliminación del conflicto: no sólo el conflicto que las fuerzas reactivas presentan respecto a las activas –al transmutar las primeras en las últimas- sino el propio conflicto que las fuerzas activas presentan entre sí. La articulación entre un campo de la pura positividad –aquel de la afirmación, del puro devenir-activo- y la propia definición

---

<sup>531</sup> *NF*, Herbst 1887, KSA 12, 9[151], p. 424; *FP*, Otoño 1887, 9[151], p. 282. Del mismo modo, Nietzsche afirma: Las razas fuertes se *diezman recíprocamente*: guerra, ansias de poder, aventura; su existencia es costosa, breve, -se extenuan *entre ellas*- (...) Los fuertes son posteriormente más débiles, más desprovistos de voluntad, más absurdos que los medianamente débiles (*NF*, Frühjahr 1888, KSA 13, 14[182], p. 370; *FP*, primavera de 1888, 14 [182], p. 601).

<sup>532</sup> Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Ed. Nacional, Madrid, 2002, pp. 87-8.

<sup>533</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>534</sup> Como señala Perry, la intervención de Deleuze en el coloquio de Royaumont sobre Nietzsche (París, 1964), clarifica en términos simples su posición: todo ejemplo de negatividad en las obras nietzscheanas se halla subsumido bajo la noción de resentimiento, mientras que ‘la dirección de la filosofía de Nietzsche es la de exponer y eliminar’ (*Cahiers de Royaumont: Nietzsche*, ed. Minuit, Paris, 1967, p. 36) dicha negación a través de una afirmación transversal. (Perry, P., ‘Deleuze’s Nietzsche’, en *Boundary 2*, Vol. 20, n. 1, Duke Univ. Press, 1993, pp. 174-191).

de fuerzas activas –aquella capaz de llegar al límite de sus consecuencias- implica un necesario recorte de un carácter inherente a las fuerzas activas: aquel de la tendencia a la imposición de la propia perspectiva –y por tanto, de la lucha vital que dicha imposición implica. Si la fuerza activa es aquella que ha de llegar a sus últimas consecuencias, entonces las fuerzas que son vencidas en la lucha por la imposición de perspectivas no pueden presentar un carácter activo; asimismo, en su devenir impositivo, aquella fuerza que dota a la forma vital de su perspectiva coarta, de ese modo, a otras fuerzas que buscaban su propia imposición; así, aquella fuerza que se impone obra separando a las otras de lo que pueden, es decir, obra reactivamente. Sólo en tanto esas fuerzas no buscan imponerse es que su carácter activo, desde la definición deleuziana, logra mantenerse.

Esta caracterización de lo activo como pura positividad impregna, asimismo, a la condición misma del azar:

Si el jugador pierde es sólo porque no afirma suficientemente, porque introduce lo negativo en el azar, la oposición entre el devenir y lo múltiple. El verdadero lanzamiento de dados produce necesariamente el número vencedor, que reproduce la tirada.<sup>535</sup>

Así como el puro devenir-activo elimina la dinámica conflictiva, la obliteración de la negatividad en el azar deshace la posibilidad del fracaso. En efecto, al afirmar la totalidad de lo múltiple –es decir, al entregarse al azar- el número ganador necesariamente se produce, en tanto ese número es el propio producto del azar; en el abrazo pleno del azar, así, no existen números que permitan perder. Al hacerse *uno* con el azar, todo producto del mismo es necesariamente un producto ganador.

En este sentido, la vida ascendente, activa, necesariamente gana al tirar los dados –es decir, al ponerse en riesgo en pos del aumento de poder. El resultado de esa puesta en riesgo deja de importar de por sí: en tanto lo que define a una vida ascendente es su capacidad de ponerse en riesgo, cualquier resultado es así un resultado ganador.

Pero aquí –como en el caso del puro devenir-activo- nos encontramos con un problema. Si en la tirada de dados, si en la puesta en riesgo, lo esencial es la propia puesta en riesgo –el abrazo al azar- más allá de cualquier resultado (o más bien, haciendo así al resultado necesariamente ganador), entonces es el propio concepto de riesgo el que

---

<sup>535</sup> Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Ed. Nacional, Madrid, 2002, p. 251.

queda desvirtuado. En efecto, sólo hay puesta en riesgo si aquello que se arriesga tiene un valor determinante, es decir, si existe la posibilidad de pérdida en el perder lo arriesgado. Desde el momento en que lo primario es la propia puesta en riesgo, el *riesgo* mismo es eliminado. ‘Arriesgarse es correcto, *ergo*, mi decisión no puede ser incorrecta –no se puede *perder*- pues me arriesgo.’ Al eliminar la posibilidad de arriesgarse en el abrazo total del riesgo mismo, la concepción deleuziana produce un *ideal*: allí se pone el valor de la correcta decisión por sobre el valor de lo arriesgado. De este modo, se obliteran el error, el conflicto, el fracaso –y el propio devenir- a través de una acción siempre correcta desde un principio –es decir, a través de una acción *moral* en términos imperativos. A través del puro devenir-activo y de la tirada de dados necesariamente ganadora, Deleuze egipciza una perspectiva vital.

Deshacerse de lo reactivo implica deshacerse de las resistencias, del conflicto, de la enfermedad, del sufrimiento; vale decir, resulta una operación de abstracción que redundaría en la elisión de las necesarias condiciones de posibilidad para cualquier vida ascendente. ¿Qué ansia de poder puede encontrar una vida que no halla resistencias?<sup>536</sup> A través de la posibilidad de la pérdida, del fracaso, de la muerte incluso –es decir, a través de lo reactivo-, poner(se) en juego, buscar el conflicto: la fórmula del riesgo, la posibilidad de la victoria; la modalidad de la vida ascendente, que sabe perder, *porque* se arriesga.

#### *IV. 2. iii. Entre el riesgo y el poder: retorno a Foucault*

Si el *cura sui*, en tanto estética de la existencia, se produce en términos parrhesiásticos –es decir, como decir veraz que supone riesgo pero que no implica una imposición de perspectiva- ¿no supone entonces un recorte del sentido que el riesgo adquiere en Nietzsche, e implica así una condición absolutizadora del valor del riesgo al modo

---

<sup>536</sup> ‘Placer y displacer son meras consecuencias, menos fenómenos concomitantes, -lo que el ser humano quiere, lo que quiere cada una de las minúsculas partes de un organismo vivo, es un *plus* de poder. Al esforzarse por conseguirlo se producen tanto el placer como el displacer; a partir de esa voluntad el organismo busca resistencia, necesita algo que se ponga en contra. (...)’ (*NF*, Frühjahr 1888, 14 [174], p. 361; *FP*, Primavera 1888, 14 [174], p. 597). Aquello que busca *cortar* las fuerzas es esencial para pensar una vida ascendente.

deleuziano? ¿No resulta el riesgo del decir veraz válido en sí, en tanto condición del embellecimiento existencial –y por ende, adquiere el carácter de *ideal*?<sup>537</sup>

En orden de responder esto, hemos de dar un paso atrás y considerar la dinámica en la cual se enmarca cada específica modalidad del riesgo. En Nietzsche, como habíamos marcado, el riesgo –y la consecuente imposición de perspectiva- se producen desde una dinámica de lucha; en Foucault, es en el ámbito de relaciones de poder en donde se despliega el carácter parrhesiástico. Indagar sobre la divergencia respecto a dichas dinámicas se hará necesario para echar luz sobre el preciso sentido de la puesta en riesgo propia de cada perspectiva.

Sostiene Foucault:

El ejercicio del poder no es simplemente una relación entre ‘parejas’, individuales o colectivas; se trata de un modo de acción de algunos sobre algunos otros. (...) En efecto, lo que define una relación de poder es que es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras.<sup>538</sup>

Este modo indirecto de actuar es definido en divergencia al de la violencia:

Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o sobre cosas: fuerza, somete, quiebra, destruye: cierra las puertas a toda posibilidad. Su polo opuesto sólo puede ser la pasividad, y si tropieza con cualquier otra resistencia no tiene más que intentar minimizarla. En cambio, una relación de poder se articula sobre dos elementos, ambos indispensables para ser justamente una relación de poder: que ‘el

---

<sup>537</sup> En esta perspectiva podrían enmarcarse las críticas que consideran a la *parrhesía* foucaultiana como un retorno a valores del Iluminismo –verdad y autonomía-, y al *cura sui* como individualismo, dandysmo, solipsismo (cfr: al respecto Reynolds, J. M., ‘Pragmatic Humanism’ in Foucault’s Later Work’, en *Canadian Journal of Political Science*, Canadian Political Science Association, 2004, pp. 951-977, p. 965 y ss., como asimismo Taylor, Ch., ‘Foucault on Freedom and Truth’, en *Political Theory*, Sage Publications, v. 12, n. 2, 1984, pp. 152-183). Luxon se refiere en esta línea al comentario de Nancy Roseblum, que caracteriza a Foucault como un ‘romántico que sufre de una psicología de la autodefensa’ (Roseblum, N., ‘Pluralism and Self-Defense’, en *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1989, p. 183), como asimismo al comentario de Richard Rorty, calificando a los parrhesiastas como ‘caballeros de la autonomía privada’ (Rorty, R., ‘Moral Identity and Private Autonomy’, en *Michel Foucault, Philosopher*, NY, Routledge, 1992, p. 328); (cfr: Luxon, N., *Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault*, en *Political Theory*, Sage Publications, v. 36, n. 3, 2008, pp. 377-402, p. 396 y ss).

<sup>538</sup> Foucault, M., ‘El sujeto y el poder’, en *Revista Mexicana de Sociología*, v. 50, n. 3, Univ. Autónoma de Méjico, 1988, pp. 3-20, p. 13 (aclaración: el artículo de Foucault es el posfacio, escrito por Foucault, del libro de Drayfus y Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Univ. of Chicago, 1983).

otro' (aquel sobre el cual ésta se ejerce) sea totalmente reconocido y que se le mantenga hasta el final como un sujeto de acción y que se abra, frente a la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones.<sup>539</sup>

Retomemos, desde aquí, el modo de desenvolvimiento dinámico de la *Wille zur Macht* en Nietzsche:

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 (...) <sup>540</sup>

Según esta caracterización, la dinámica de la voluntad de poder parece situarse del lado de la violencia foucaultiana. En efecto, la voluntad de poder se exterioriza ante resistencias, a las cuales busca vencer, de modo de subyugar al poder del atacante –es decir, según Foucault, someterlo hasta la pasividad; la voluntad de poder parece entonces encontrar su dinámica en una lucha en la cual se dibuja, de modo maniqueo, la posibilidad de someter e incorporar, o la posibilidad de fracasar y ‘desintegrarse’; en términos de Foucault, ‘cierra la puertas a toda [otra] posibilidad’. Al situarse la lucha nietzscheana desde la violencia, la dinámica de las relaciones de poder, desde la cual se despliega la práctica de la *parrhesía*, sitúa al riesgo del decir veraz en un plano de carácter cualitativamente divergente respecto a la puesta en riesgo nietzscheana.

Sin embargo, este carácter de exteriorización de la *Wille zur Macht* es solamente un aspecto parcial de su dinámica. En efecto, como analizamos en el segundo capítulo, el tipo vital de la ‘gran salud’ (*Große Gesundheit*) supone una determinada modalidad de configuración de la voluntad de poder *hacia dentro* del viviente:

La 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!<sup>541</sup>

---

<sup>539</sup> *Ibidem*.

<sup>540</sup> *NF*, Herbst 1887, KSA 12, 9[151], p. 424; *FP*, Otoño 1887, 9[151], p. 282.

<sup>541</sup> *NF*, Frühjahr 1888, KSA 13, 14[157], p. 341; *FP*, primavera 1888, 14[157], p. 584.

Aquí hallamos una dinámica diversa. No se produce el vencimiento de resistencias en orden de someter y luego incorporar al adversario; por el contrario, la acción de la pasión dominante actúa *sobre* la capacidad activa de los sistemas internos, de modo de coordinarlos, dirigiendo su capacidad de trabajo en una determinada dirección. En tanto no se produce una reducción y desaparición de la diferencia –pues las fuerzas son dirigidas, no sometidas para ser asimiladas- la multiplicidad abre el campo para –en términos de Foucault- ‘todo un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones’. En efecto, en tanto inserta en una dinámica que supone devenir, dicha configuración puede modificarse de múltiples maneras –es decir, un conjunto de posibilidades que excede el asimilar o ser asimilado. En este sentido, la dinámica de la lucha propia de la *Wille zur Macht* no se reduce ni al puro enfrentamiento que supone una victoria sobre otro subyugado y asimilado –es decir, deshecho de su carácter de otro- ni a un proceso configurativo que supone un direccionamiento –que supone, a su vez, una jerarquización- de una multiplicidad de fuerzas; tanto uno como el otro –como asimismo la desorganización y dispersión que supone la forma *enferma vital*- resultan modalidades del devenir *conflictivo* propio de la voluntad de poder.

Ahora bien, ¿cómo se plantea la divergencia entre violencia y poder en Foucault? ¿Es de externalidad –es decir, en tanto se trata de una operativa diversa, lo que es la relación de poder *no* es la relación de violencia?

Tal vez la naturaleza equívoca del término *conducta* es una de las mejores ayudas para llegar a captar la especificidad de las relaciones de poder. Pues ‘conducir’ es al mismo tiempo ‘llevar’ a otros (según mecanismos de coerción más o menos estrictos) y la manera de comportarse en el interior de un campo más o menos abierto de posibilidades. El ejercicio del poder consiste en ‘conducir conductas’ y en arreglar las probabilidades. En el fondo, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o la vinculación de uno con otro, que una cuestión de gobierno. (...) El modo de relación propio del poder no debería buscarse entonces del lado de la violencia o de la lucha ni del lado del contrato o de la vinculación voluntaria (los cuales pueden ser, a lo más, instrumentos del poder), sino más bien del lado de acción singular, ni belicoso ni jurídico, que es el gobierno.<sup>542</sup>

---

<sup>542</sup> Foucault, M., ‘El sujeto y el poder’, en *Revista Mexicana de Sociología*, v. 50, n. 3, Univ. Autónoma de Méjico, 1988, pp. 3-20, p. 14.

Frente a las relaciones de poder, pensadas en términos de gobierno de conductas, se colocan en calidad de instrumentos a la violencia, por un lado (ya emparejada con la lucha) y al contrato por el otro. Sin embargo, este tipo de vinculación halla su modificación:

Toda relación de poder implica, pues, por lo menos virtualmente, una estrategia de lucha, sin que por eso lleguen a superponerse, a perder su especificidad y finalmente a confundirse. (...) Una relación de enfrentamiento encuentra su término, su momento final (y la victoria de uno de los dos adversarios) cuando los mecanismos estables reemplazan al juego de las reacciones antagónicas, y a través de ellos puede conducirse con suficiente certeza y de manera bastante constante la conducta de los otros; para una relación de enfrentamiento, desde el momento en que no es una lucha a muerte, la fijación de una relación de poder constituye un blanco –al mismo tiempo su cumplimiento y su suspensión.<sup>543</sup>

Al volver a plantear la relación de poder, hallamos una doble variación respecto del planteo anterior. En primer lugar, la triple articulación poder-lucha-contrato ha sido recortada: es en la articulación bivalente poder-lucha donde parece desarrollarse la especificidad dinámica. Esto, por supuesto, no significa que la concepción de contrato deje de jugar un papel al momento de pensar las relaciones de poder, sino que estas relaciones se ven desplegadas principalmente a partir de su articulación con la lucha. Este término –*principalmente*- nos ubica respecto de la segunda variación: en este planteo de la relación poder-lucha, la misma no parece ya darse en términos de derivación –es decir, la concepción de que la lucha puede resultar solamente un *instrumento* del poder- sino que más bien parece ahora ubicarse a su lado: existe un reemplazo –y ya no una utilización- del antagonismo por los mecanismos estables –v. gr., de la lucha por el poder. La lucha y el poder no son entonces concebidos en términos de exterioridad recíproca: se presentan como modulaciones de diversa intensidad respecto de una dinámica eminentemente *conflictiva* –en tanto el elemento que ha quedado elidido de la principal ecuación ha sido, justamente, el del contrato.

Si partimos desde las caracterizaciones que Foucault establece respecto a la lucha y el poder, es posible disponer un campo dinámico general de conflicto, dentro del cual son concebibles tanto el desenvolvimiento nietzscheano de la *Wille zur Macht*, como las relaciones de poder foucaulteanas. En efecto, la dinámica de lucha nietzscheana no se

---

<sup>543</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

superpone a la caracterización foucaulteana, puesta en términos de pura confrontación o antagonismo. Como Nietzsche establece, ‘mediante un ser orgánico, no un ser *sino la lucha misma quiere conservarse, crecer y ser conciente de sí.*’<sup>544</sup> Ahora bien, como marcamos anteriormente, la configuración del viviente propia de la ‘gran salud’ presenta mayor cercanía a la modalidad de gobierno que Foucault establece: no se trata de vencer al otro en términos de deshacerlo como otro –y así, dar paso a la ‘incorporación’- sino de redireccionar sus fuerzas activas de modo de establecer una multiplicidad tendiente hacia una perspectiva. Así como en Foucault, en Nietzsche se despliegan, a partir de un campo dinámico de conflicto, las modalidades –leídas desde la caracterización foucaulteana- de lucha y de poder<sup>545</sup>.

Sin embargo, el despliegue específico que dichas modalidades adquieren para cada autor resulta divergente –y esto, principalmente, porque el propio campo de conflicto desde el cual esas modalidades se despliegan presenta una tónica diversa. En efecto, en tanto la *Wille zur Macht* es concebida en términos de tendencia al aumento de poder –al plus de poder- y éste –como habíamos determinado- se produce al ponerse continuamente en riesgo, el carácter saliente del campo de conflicto es aquel de la lucha<sup>546</sup>: ‘*la gran salud*- una salud que no sólo se posea, sino que además se conquiste y se tenga que conquistar continuamente, pues una y otra vez se la entrega, se la tiene que entregar...’<sup>547</sup>; en efecto, aquello que habíamos establecido como cercano a la dinámica de poder foucaulteana –la configuración vital pensada en términos de ‘gran salud’- es aquello que es puesto una y otra vez en riesgo –es decir, que es arrastrado una y otra vez al campo de la lucha. Por otro lado, el análisis del campo de conflicto se halla tematizado por Foucault eminentemente en términos de relaciones de poder. Si, como señala, ‘mi objetivo (...) ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura’<sup>548</sup>, entonces el acento de las relaciones

---

<sup>544</sup> *NF*, Herbst 1885-Frühjahr 1886, KSA 12, 1[124], p. 40; *FP*, Otoño 1885-primavera 1886, 1[124], p. 62.

<sup>545</sup> Como analizamos en el capítulo II, al momento de pensar la ‘gran salud’, no sólo se estipuló la configuración propia del viviente, sino también la proyección cultural que Nietzsche desarrolla en términos de ‘cría’ (cfr: apartado IV).

<sup>546</sup> En tanto los términos de lucha y poder son utilizados por ambos pensadores, pero –como marcamos- de modo superponible, vale aclarar aquí cómo es que nosotros los estamos utilizando para este específico desarrollo analítico: el plus de poder de la *Wille zur Macht* refiere a un agregado cuantitativo, y no a una diferencia cualitativa –de modo- respecto de la lucha. Dicho de otro modo, el incremento de poder va de la mano de un crecimiento –la tendencia de la *Wille zur Macht*- y no –como Foucault señala- de una modalidad dinámica distinta a la lucha, aquella dada a través del gobierno.

<sup>547</sup> *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, KSA 6, p. 334; *Ecce Homo, cómo se llega a ser lo que se es*, Alianza Ed., trad. Sánchez Pascual, Madrid, 1979, p. 96.

<sup>548</sup> Foucault, M., ‘El sujeto y el poder’, en *Revista Mexicana de Sociología*, v. 50, n. 3, Univ. Autónoma de Méjico, 1988, pp. 3-20, p. 4.

de conflicto no se hallará puesto en la lucha, sino en el poder, justamente en tanto gobierno de las conductas –es decir, en tanto eminente modalidad de subjetivación. Ahora bien, esta diferencia de tónicas respecto al campo dinámico de conflicto se traduce en un diferente despliegue respecto al campo mismo del poder –en tanto gobierno de conductas. Como establece Foucault:

Quando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracterizan esas acciones por el ‘gobierno’ de los hombres, de los unos por los otros –en el sentido más amplio del término- se incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce únicamente sobre ‘sujetos libres’ y sólo en la medida en que son ‘libres’. Por esto queremos decir sujetos individuales o colectivos enfrentados a un campo de posibilidades, donde pueden tener lugar diversas conductas, diversas reacciones y diversos comportamientos.<sup>549</sup>

La libertad, así, aparece como eje articulador respecto del ejercicio del poder de unos sobre otros<sup>550</sup>. Si no existe lugar para la variabilidad de comportamiento, ‘ahí donde las determinaciones están saturadas, no hay relación de poder; la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado (...) sino cuando puede desplazarse y en última instancia escapar.’<sup>551</sup>

¿Y en el caso nietzscheano? ¿Es posible dar lugar a esta concepción de libertad? Retomemos el ejemplo analizado en el capítulo II, en relación a la cría de hombres superiores –cuya contracara resultaba en la cría del *chandala*.

El mismo Manú lo decía: ‘Los chandalas son el fruto del adulterio, del incesto y del crimen (esta era la consecuencia necesaria de la idea de *cría* de ganado humano). No deben usar otros vestidos que los harapos arrebatados a los cadáveres, por vajilla fragmentos de cacharros, por adornos hierro viejo, y como objeto de su culto

<sup>549</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>550</sup> Así, la caracterización de Thiele de que, en Foucault, la libertad ‘debe ser entendida como resistencia a las imposiciones del poder, como la antimateria del poder’ (Thiele, L. P., ‘The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault’s Thought’, en *The American Political Science Review*, vol. 84, n. 3, APSA, 1990, pp. 907-925, p. 908) resulta incorrecta; la libertad no es aquello opuesto o que contraría al poder, sino aquello que coimplica al poder, y por lo cual las relaciones de poder pueden desplegarse; es respecto de las relaciones de dominación –como específicas relaciones de poder- que la libertad de –en el caso de la *parrhesía*- un ‘decir veraz’ puede jugar como resistencia. En este sentido es posible decir, con Reynolds, que la práctica del cuidado de sí busca suspender y superar ‘las formas negativas de poder’ –negativas, por supuesto, desde la perspectiva ética foucaultiana. (Reynolds, J. M., ‘Pragmatic Humanism’ in Foucault’s Later Work’, en *Canadian Journal of Political Science*, Canadian Political Science Association, 2004, pp. 951-977, p. 957).

<sup>551</sup> Foucault, M., ‘El sujeto y el poder’, en *Revista Mexicana de Sociología*, v. 50, n. 3, Univ. Autónoma de Méjico, 1988, pp. 3-20, p. 15.

los espíritus malos. Deben vagar sin descanso de un lado a otro. Les está prohibido escribir de izquierda a derecha y a valerse de la mano para escribir, pues el uso de la diestra y la escritura de izquierda a derecha son cosas reservadas a los hombres *virtuosos*, a las personas de raza.<sup>552</sup>

El *chandala* no es un ejemplo de saturación de determinación –es decir, no es un esclavo encadenado- sino que resulta un ejemplo de relación de poder –en tanto gobierno de conducta- de tipo *exacerbado*. Si retomamos la figura del viviente de la ‘gran salud’:

La 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!<sup>553</sup>

Notamos –como habíamos afirmado- que no se trata de una saturación de las determinaciones: la pasión dominante no deshace a las otras, incorporándolas de modo indiferenciado, ni establece el trabajo o la función de los sistemas internos, sino que *coordina el concurso de sus trabajos*, es decir, guía a partir de una perspectiva unificante. Sin embargo, en esa propia producción de unidad, el grado de libertad otorgado a las partes tiende –al buscar la máxima salud- a su minimización –a la mayor armonía de acto, es decir, a clausurar máximamente la posibilidad de variación de respuesta. El elemento articulador entre las partes, aquí, resulta más bien el de la jerarquía.<sup>554</sup>

Desde la *Wille zur Macht*, en tanto tendencia al plus de poder, el campo de conflicto es concebido primordialmente en términos de lucha continua; por ende, la posibilidad de generar una tipificación de la ‘gran salud’ hace necesaria una poderosa articulación interna; las relaciones de poder en términos de gobierno suponen, como establecimos, una articulación de tipo jerárquica. En Foucault, por el contrario, el campo de conflicto se concibe eminentemente en términos de relaciones de poder:

---

<sup>552</sup> Cfr: *GD*, ‘Die ‘Verbesserer’ der Menschheit’, III, p. 102; *CI*, ‘Los que quieren hacer mejor a la humanidad’, III, p. 63.

<sup>553</sup> *NF*, Frühjahr 1888, KSA 13, 14[157], p. 341; *FP*, primavera 1888, 14[157], p. 584.

<sup>554</sup> Como notamos, jerarquía no se opone de ningún modo a libertad – si no hubiese libertad, carecería de sentido pensar a la jerarquía en términos de configuración- sino que tiende a permitir esa libertad en un grado minimizado.

Pienso que no puede existir ninguna sociedad sin relaciones de poder, si se entienden como las estrategias mediante las cuales los individuos tratan de conducir, de determinar, la conducta de los otros. El problema no consiste por lo tanto en disolverlas en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino de procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *ethos*, la práctica de sí, que permitirían jugar, en estos juegos de poder, con el mínimo posible de dominación.<sup>555</sup>

El articulador de dichas relaciones de poder resultaba, como establecimos, la libertad; la tendencia ética que Foucault imprime a dicho campo es, así, la de un mínimo de dominación –es decir, un plus de libertad<sup>556</sup>.

Desde aquí, nos es posible retornar al comienzo del apartado –es decir, a la pregunta por el posible carácter absolutizador del riesgo en la *parrhesía*. En tanto no supone una imposición de perspectiva, ¿la *parrhesía* recae en una suerte de ideal de autoembellecimiento<sup>557</sup>? ¿Supone entonces un *recorte* del sentido que el riesgo presenta en el devenir nietzscheano? El problema recae aquí en considerar a la imposición de perspectiva en términos ya sea de saturación de determinaciones –es decir, implicando un grado 0 de libertad- o de resolución de una situación de lucha en términos de puro antagonismo –ya sea la muerte del otro o, en la figura nietzscheana de la dinámica orgánica, la asimilación. Como Foucault sostiene,

Más que hablar de un ‘antagonismo’ esencial, sería preferible hablar de un ‘agonismo’ –de una relación que es al mismo tiempo de incitación recíproca y de lucha; no tanto una relación de oposición frente a frente que paraliza a ambos lados, como de provocación permanente.<sup>558</sup>

---

<sup>555</sup> ‘La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad’, entrevista a Michel Foucault realizada por Raul Fonet-Betancourt, Helmut Becker y Alfred Gómez-Muller el 20 de enero de 1984. Publicada en la revista *Concordia*, n. VI, 1984, pp. 99-116, p. 110.

<sup>556</sup> Como sostiene Laforest, las relaciones de dominación puede considerarse como ‘relaciones de poder fijas’ (Laforest, G., ‘Gouverne et liberté: Foucault et la question du pouvoir’, en *Revue canadienne de science politique*, v. 22, n. 3, Société québécoise de science, 1989, pp. 547-562, p. 550). (*la traducción es nuestra*).

<sup>557</sup> En línea con la concepción del puro devenir-activo deleuziano en términos de idealidad que sostuvimos, Bazzicalupo afirma, refiriéndose a Deleuze: ‘El vitalismo neomaterialista busca a aquellos que resisten en los pliegues del sujeto/objeto del poder, lo que es igual a desear una vida que resiste y evade el poder.’ (Bazzicalupo, L, y Clò, C., ‘The Ambivalences of Biopolitics’, en *Diacritics*, v. 36, n. 2, The Johns Hopkins Univ. Press, 2006, pp. 109-116, p. 114); en efecto, una vida pensada en términos de pura actividad es una vida que logra proyectarse por fuera de las relaciones de poder –v. gr., en la cual toda tirada de dados siempre es ganadora.

<sup>558</sup> Foucault, M., ‘El sujeto y el poder’, en *Revista Mexicana de Sociología*, v. 50, n. 3, Univ. Autónoma de Méjico, 1988, pp. 3-20, p. 15.

Como analizamos, la configuración vital de la ‘gran salud’ es insertable en la dinámica de las relaciones de poder, en tanto gobierno de conductas –en tanto no hay una paralización, sino una incitación en términos de coordinación, de redireccionalización, y que –eminente- puede siempre *cambiar*. Esta configuración es conceptualizable, así, en términos de *agonismo* –y por ende, la imposición de perspectiva que supone es pensable en términos de gobierno. Ahora bien, como establecimos, el eje articulador de dicha relación de poder no está dado en términos –como en Foucault- de libertad, sino más bien de jerarquía –jerarquía que supone un grado de libertad minimizado, en tanto el campo de conflicto nietzscheano se halla caracterizado eminentemente en términos de lucha. De este modo, podemos responder a la pregunta sosteniendo que no existe, en la perspectiva foucaultiana, un *recorte* del sentido que el riesgo ocupa en la dinámica nietzscheana, sino más bien un *desplazamiento*. Como establece Foucault,

Contario a un mito cuya historia y funciones requerirían mayor estudio, la verdad no es la recompensa de los espíritus libres... ni el privilegio de aquellos que han tenido éxito en liberarse a sí mismos. La verdad es algo de este mundo: se produce sólo en virtud de múltiples formas de restricción. E induce efectos regulares de poder. Cada sociedad tiene sus propios regímenes de verdad, su ‘política general’ de verdad: esto es, el tipo de discurso que acepta y hace funcionar como verdad.<sup>559</sup>

El ‘decir veraz’ que supone la *parrhesía*, así, se inserta en términos de resistencia en un determinado régimen de verdad<sup>560</sup>. No implica un por fuera del poder, ni una anulación

---

<sup>559</sup> Citado por Taylor, Ch., de Foucault, M. *Power/Knowledge*, Pantheon, NY, 1980, p. 131, en ‘Foucault on Freedom and Truth’, en *Political Theory*, Sage Publications, v. 12, n. 2, 1984, pp. 152-183, p. 155 [*la traducción es nuestra*].

<sup>560</sup> Verdad articulable a la concepción nietzscheana. Como sostiene Flynn, ‘el punto de Foucault, sin embargo, no es descubrir algo más fundamental que la verdad como su precondition (...) sino revelar la amplia multiplicidad de verdades respecto de la que la ‘verdad’ fue inventada para contener. El proyecto es nietzscheano.’ (Flynn, T. R., ‘Truth and Subjectivation in the Later Foucault’, en *The Journal of Philosophy*, (82 reunión anual de la Asociación Americana de Filosofía), vol. 82, n. 10, 1985, pp. 531-540, p. 532). (*la traducción es nuestra*). Taylor sostiene: ‘Este régimen de relatividad de la verdad significa que no podemos alzar el estandarte de la verdad contra nuestro propio régimen (...) Por lo cual, la liberación en el nombre de la ‘verdad’ sólo puede ser la sustitución de otro sistema de poder por éste.’ Taylor, Ch., ‘Foucault on Freedom and Truth’, en *Political Theory*, Sage Publications, v. 12, n. 2, 1984, pp. 152-183, p. 176) (*la traducción es nuestra*). El problema está allí en la extensión que se concede a la noción de relatividad; desde la perspectiva ética foucaultiana, la *parrhesía* como ‘decir veraz’ resulta una resistencia frente a sistemas de dominación que suponen sus propios regímenes de verdad –es decir, se avala una perspectiva, articulada a un determinado régimen de verdad, por sobre otra; lo relativo no implica, así, equivalencia valorativa de los elementos.

del mismo<sup>561</sup> sino que busca una reconfiguración de sus relaciones. Así -desde lo establecido anteriormente respecto al carácter de la ‘gran salud’ nietzscheana- es posible pensar a la *parrhesía* en términos de un uso desplazado de la noción de riesgo nietzscheana: la imposición de perspectiva a la que la *parrhesía* tiende -entendiendo esa imposición en términos de relaciones de poder, pensables desde dinámicas de gobierno- resulta en la de un mínimo de dominación -y por ende, un plus de libertad<sup>562</sup>. Desplazada, así, respecto de la dinámica nietzscheana, que supone un plus de poder -del cual el grado de dominación (como relación de poder) inscrito en la imposición de perspectiva se halla al servicio.

El riesgo del decir veraz, así, no presenta -hacia dentro del análisis foucaulteano en que la *parrhesía* se encuadra- un carácter absolutizador, que establecería al *cura sui* como práctica de solipsismo embellecedor -y daría paso a las críticas en términos de individualismo o dandysmo ya señaladas<sup>563</sup>. Al poder concebir a la imposición de perspectiva nietzscheana -desde la configuración vital que supone la ‘gran salud’- como una modalidad caracterizable en términos de relación de poder, fue posible pensar a ese ‘decir veraz’ -necesariamente inscrito en relaciones de poder- desde una determinada imposición de perspectiva -*desplazada* respecto de la nietzscheana: un *cura sui* puesto como resistencia, *tendiente* a un mínimo de dominación. Sólo en tanto ese *cura sui* es concebible respecto a dicha tendencia, es posible pensar a la *parrhesía* al servicio de una construcción ética -es decir, ‘procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *ethos*, la práctica de sí, que permitirían jugar, en estos juegos de poder, con el mínimo posible de dominación.’<sup>564</sup>

---

<sup>561</sup> En tanto ‘una sociedad ‘sin relaciones de poder’ sólo puede ser una abstracción’ (Foucault, M., ‘El sujeto y el poder’, en *Revista Mexicana de Sociología*, v. 50, n. 3, Univ. Autónoma de México, 1988, pp. 3-20, p. 16).

<sup>562</sup> Como sostiene Gros, ‘la exigencia no adopta la forma de un código de prohibiciones, sino de una estilización.’ (Gros, F., *Michel Foucault*, Amorrortu Ed., Buenos Aires, 1996, p. 132).

<sup>563</sup> Luxon afirma: ‘Al considerar a los individuos como insertos en un contexto relacional, Foucault hace a dichas relaciones constitutivas del horizonte de la experiencia ética’, y así, ‘rehúsa, en última instancia, el proyecto de ética liberadora ofrecido en algo como el *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari.’ (Luxon, N., *Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault*, en *Political Theory*, Sage Publications, v. 36, n. 3, 2008, pp. 377-402, p. 385) [*la traducción es nuestra*].

<sup>564</sup> ‘La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad’, entrevista a Michel Foucault realizada por Raul Fonet-Betancourt, Helmut Becker y Alfred Gómez-Muller el 20 de enero de 1984. Publicada en la revista *Concordia*, n. VI, 1984, pp. 99-116, p. 110.

### IV. 3. Immunitas: Freud y Esposito

#### *IV. 3. i. Inmunidad, comunidad, biopolítica*

En *Bios. Biopolítica e filosofía* (2004), Esposito retoma los conceptos, desarrollados en obras anteriores, de *communitas* (*Communitas. Origine e destino della comunità*, 1998) e *immunitas* (*Immunitas. Protezione e negazione della vita*, 2002), para pensar la articulación del paradigma inmunitario, a partir del cual busca dar cuenta del concepto de biopolítica.

En el primer libro de la trilogía, Esposito busca pensar al concepto de comunidad por fuera de la relación subyacente entre lo común y lo propio; mientras que dicha relación se define en términos de oposición –lo común es lo que no es propio, es decir, es aquello que se tiene en términos de identidad (nacionalidad, etnicidad, religión, etc.)-, Esposito plantea pensar a la comunidad desde una determinada acepción etimológica: *communitas*, así, resulta compuesto por *cum* y *munus*. *Munus* presenta, según Esposito, las acepciones de *onus* (obligación), *officium* (oficio, función) y *donum* (don). Esto, entonces, supone dos cosas: en primer lugar, que el *munus* escapa a la dicotomía público/privado (o común/propio) en tanto -en cualquiera de sus acepciones- puede referirse a ambos campos por igual. En segundo lugar, se trata de un don ‘que se da porque se debe dar y no puede no darse.’<sup>565</sup> Como señala Castro<sup>566</sup>, la comunidad entonces deja de ser concebida como aquello que sus miembros tienen en común, para ser pensada en términos de sacrificio: la comunidad es el conjunto de personas unidas por una obligación de dar –por un deber<sup>567</sup>.

En *Immunitas*, Esposito parte del análisis etimológico propuesto respecto de *munus*, para definir a la inmunidad de modo negativo: inmune resulta el que está privado de

<sup>565</sup> Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. Molinari Marotto, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, p. 12.

<sup>566</sup> Castro, E., *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Unipe Ed., Buenos Aires, 2011, p. 114.

<sup>567</sup> Lo comunitario se funda entonces, según Campbell caracteriza, a partir de un don que ‘no significa cualquier don sino una categoría de don que requiere, incluso demanda, un intercambio en retorno.’ (Campbell, T., ‘Bios’, *Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito*, en *Diacritics*, v. 36, n. 2, The Johns Hopkins Univ. Press, 2006, pp. 2-22, p. 4). Dar, así, supone poner en obligación de reciprocidad al otro.

*munus*, es decir, aquel dispensado de una obligación<sup>568</sup>. Ya no desde el plano jurídico, sino desde el bio-médico, la inmunidad es concebida en términos de ‘la refractariedad del organismo respecto del peligro de contraer una enfermedad.’<sup>569</sup> En el siglo XIX, a través de los nuevos procedimientos médicos –en particular, la vacunación- el concepto pasa a ser pensado como inmunidad adquirida: inducir la infección en proporciones mínimas puede prevenir la enfermedad –como caracteriza Castro, ‘proteger la vida haciéndole probar la muerte’<sup>570</sup>.

*Bíos*, en tanto libro que cierra la trilogía, hace suponer que es a partir de la articulación de los conceptos de *communitas* e *immunitas* que dicho *bíos* habrá de conceptualizarse. Sin embargo, el subtítulo –*Biopolítica y filosofía*- plantea desde el comienzo un corrimiento respecto a aquella articulación. En efecto; desde un trayecto pensado filosóficamente, Esposito sostiene que el *status* a partir del cual pueden pensarse los acontecimientos políticos modernos –entre ellos, el lugar que ocupa la comunidad- es aquel de la relación no mediada entre vida y política. Si el paradigma inmunitario puede, en términos estructurales, desplegarse conceptualmente a partir de los registros de *communitas* e *immunitas* –en tanto la inmunización ocurre hacia dentro de la comunidad al momento en que sus miembros son pasibles de ser dispensados de una obligación, *v. gr.*, de volverse in-munes- y no sólo esto: a través del transcurso analítico que Esposito opera a lo largo de *Immunitas*, la aplicabilidad del paradigma inmunitario es producida en múltiples planos epistemológicos<sup>571</sup>, de modo que Esposito llega a afirmar que existe ‘una conexión estructural entre la modernidad y la inmunización’<sup>572</sup>, ¿a qué viene el corrimiento producido en la centralización de la biopolítica? Al respecto,

---

<sup>568</sup> En tanto de lo que exige la inmunidad respecto de la comunidad es de ese don que implica reciprocidad, Campbell sostiene que claramente surge aquí una ‘relación que la inmunidad mantiene con la identidad individual’ (Campbell, T., ‘Bios’, *Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito*, en *Diacritics*, v. 36, n. 2, The Johns Hopkins Univ. Press, 2006, pp. 2-22, p. 4). Ahondaremos más adelante en la relación entre inmunidad e individualidad.

<sup>569</sup> Esposito, R., *Immunitas. Protección y negación de la vida*, trad. Molinari Marotto, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, pp. 8-9.

<sup>570</sup> Castro, E., *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Unipe Ed., Buenos Aires, 2011, p. 115.

<sup>571</sup> Esposito continúa su análisis del concepto de *immunitas* a través de diversas figuras –*katéchon*, implante, *compensatio*, apropiación- que el mismo adquiere en los ámbitos del derecho, la biología, la religión, la antropología y la política. Para un desarrollo analítico de las mismas, *cfr.* Castro, E., *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Unipe Ed., Buenos Aires, 2011, p. 116 y ss.

<sup>572</sup> Esposito, R., ‘The Immunization Paradigm’, en *Diacritics*, v. 36, n. 2, The Johns Hopkins Univ. Press, 2006, pp. 55-61, p. 27) [*la traducción es nuestra*]. Castro sostiene al respecto que el paradigma inmunitario se convierte ‘en una categoría historiográfica o en un paradigma interpretativo que trasciende a la noción misma de biopolítica y en el que esta queda envuelta.’ (Castro, E., *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Unipe Ed., Buenos Aires, 2011, p. 122)

resulta muy esclarecedora la perspectiva de Esposito en relación al porqué de la actualidad de la filosofía italiana:

Mucho antes que otras tradiciones filosóficas, los pensadores italianos entendieron que, luego del giro lingüístico, nos hallamos ahora ante un nuevo ‘giro’, una transición epocal distinta que tiene en su centro a la cuestión del *bíos*. O, expresado de otro modo, entendieron que lo trascendente de nuestro tiempo, su categoría constitutiva, es la vida y ya no el lenguaje.<sup>573</sup>

Si el paradigma inmunitario puede fungir como una matriz analítica respecto de la modernidad, su relevancia principal –es decir, el hecho de que no resulte simplemente otra lectura posible del desarrollo moderno, y por tanto, un desarrollo eminentemente *histórico*- reside –según la perspectiva de Esposito- en la centralidad que adquiere para pensar ‘lo trascendente de nuestro tiempo’ –tiempo muy contemporáneamente ubicado, en tanto giro posterior al giro lingüístico. De este modo, la proyección del paradigma inmunitario en términos de clave conceptual para comprender a la modernidad se halla al servicio de la comprensión biopolítica de nuestra actualidad –actualidad que, a su vez, busca conceptualizar, en el pasaje de la comprensión de la biopolítica como ‘poder *sobre* la vida’ a un ‘poder *de* la vida’, una proyección en términos de ligazón diversa entre vida y política. Así, la direccionalidad temporal se halla marcada: la biopolítica, como clave conceptual del presente, resulta en la articulación –vía paradigma inmunitario- de un lapso de pasado -conceptuado en la modernidad-, y un lapso de futuro; ese englobamiento moderno del cual el paradigma inmunitario funge como clave conceptual se halla al servicio de comprender el presente biopolítico, que a su vez quiere ponerse al servicio de una proyección de política y vida a futuro<sup>574</sup>. El centro conceptual de Esposito –su *presente*- es así la bio-política.

Y se busca dar cuenta de la dinámica de esta biopolítica a través del paradigma inmunitario. Como marcamos en el primer apartado del presente capítulo, Esposito

---

<sup>573</sup> Esposito, R. y Hanafi, Z., ‘The Return of Italian Philosophy’, en *Diacritics*, v 39, n. 3, The Johns Hopkins Univ. Press, 2009, pp. 55-61, p. 58[*la traducción es nuestra*].

<sup>574</sup> Al referirnos anteriormente al carácter eminentemente histórico que podía adquirir el paradigma inmunitario, pensado exclusivamente en términos de matriz analítica de la modernidad, no suponíamos –ingenuamente- que es posible trazar un análisis histórico que no remita de algún modo al presente –es decir, que exista algo así como una *pura* historicidad; sí buscábamos –al pensar en el arraigo en la concepción de biopolítica de Esposito- resaltar el evidente cariz potenciado en términos de presente que dicha matriz analítica supone, en tanto es articulada desde la *actualidad* de la relación entre política y vida.

ubica la ‘específica pregnancia’<sup>575</sup> de dicho concepto a partir de la concepción nietzscheana de vida. Sin embargo -como analizamos-, el devenir vital nietzscheano, en su dinámica, presentaba una mayor correspondencia con el modo –criticado por Esposito- en que Foucault articula vida y política. Si Esposito critica dicha articulación en Foucault al momento de concebir a la biopolítica como concepto, en tanto el mismo ‘tensa al máximo su extensión semántica, casi hasta chocar contra sí mismo’<sup>576</sup>, es posible afirmar que él mismo incurre en dicha modalidad problemática, al invocar una cierta perspectiva vital –la nietzscheana- como base para su paradigma, solamente para luego reiterar una y otra vez el modo en que Nietzsche choca con la concepción inmunitaria. En efecto, si en el primer capítulo de *Bíos* Esposito ya afirmaba –refiriéndose a Nietzsche- que ‘cuando transfiere el foco de su análisis del alma al cuerpo, o, mejor dicho, concibe el alma como la forma inmunitaria que a un tiempo protege y encarcela al cuerpo, el paradigma en cuestión adquiere su específica pregnancia’<sup>577</sup>, el tercer capítulo comienza con una profundización del análisis de lo vital nietzscheano, en relación al paradigma inmunitario.

Nietzsche no sólo lleva el léxico inmunitario a su plena madurez, sino que además es el primero en evidenciar su poder negativo, la deriva nihilista que lo impulsa en sentido autodisolutivo. Lo dicho no significa que sea capaz de rehuirla, de sustraerse por completo a su sombra creciente: veremos que, cuando menos en lo atinente a un vector no secundario de su perspectiva, terminará por reproducirla potenciada.<sup>578</sup>

En efecto, al pensar a la vida en términos de *Wille zur Macht*, Esposito encuentra que se produce en la conceptualización de Nietzsche un movimiento autodestructivo:

Comienza a entreverse el doble fondo más inquietante del discurso nietzscheano: liberada a sí misma, eximida de sus frenos inhibitorios, la vida tiende a destruir y destruirse. (...) Esta deriva autodisolutiva no debe entenderse como un defecto de naturaleza o una falla que socava una perfección inicial. (...) Es, antes bien, su carácter constitutivo.<sup>579</sup>

---

<sup>575</sup> Esposito, R., (2006) *Bíos, biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, p. 74.

<sup>576</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>577</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>579</sup> *Ibid.*, pp. 141-2.

Y éste carácter constitutivo, ¿desde dónde ha de pensarse?

Para hallar una imagen, una figura conceptual, de esta *falta por exceso*, basta con volver a una de las primeras y más recurrentes categorías de Nietzsche: la de ‘dionisiaco’. Lo dionisiaco es la vida en su forma absoluta, o disoluta, desligada de todo presupuesto, abandonada a su fluir originario.<sup>580</sup>

Si la vida misma supone un fluir originario, sin frenos inhibitorios, entonces aquello que permita darle *forma* al inhibirla, será aquello que presente ya un carácter inmunitario –y que, justamente, en términos de agente informador, resulta esencial para el devenir vital:

Contra esta posible deriva semántica –contra el vacío de sentido que se instala en el corazón mismo de una vida extáticamente colmada de sí misma<sup>581</sup>- se pone en marcha ese proceso general de inmunización que, en definitiva, coincide con toda la civilización occidental, pero halla en la modernidad su más característico lugar de pertenencia: ‘Según parece, la democratización de Europa es un eslabón en la cadena de estas grandes *medidas profilácticas* que constituyen el pensamiento de la época moderna.’<sup>582</sup> Nietzsche fue el primero en intuir la relevancia de ese proceso y también en reconstituir la génesis y las articulaciones internas de toda su historia.<sup>583</sup>

Recapitulemos. Al acentuar Nietzsche poderosamente el carácter activo y avasallador –y así, al concebirse como puro fluir, en tanto no hay inhibición posible que pueda detener su advenir-, la vida resulta devorada por su propia irresistibilidad: convirtiéndose en su propio enemigo, el concepto dionisiaco vital implica, finalmente, una ‘falta por exceso’. Pero el *remedio* se halla en los propios desarrollos conceptuales nietzscheanos: al pensar en las determinaciones políticas en función de profilaxis inhibitorias, otorga el dispositivo adecuado para dar forma a la vida –para salvarla de sí misma. Como si su propio pensamiento se revolviese contra sí mismo, en una suerte de antiinmunización, esta perspectiva se liga así a ‘la semántica inmunitaria contra la cual, no obstante,

---

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>581</sup> Este vacío de sentido hace referencia, evidentemente, al carácter de ‘falta por exceso’ con el que el devenir propio como puro fluir de la vida – como ‘vida extáticamente colmada de sí misma’- es calificado en la anterior cita.

<sup>582</sup> Citado por Esposito de Nietzsche, F., *Umano, tropo umano (Menschliches, Allzumenschliches)*, I, en *Opere, op. cit.*, vol. IV, 2, p. 241.

<sup>583</sup> Esposito, R., (2006) *Bíos, biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, p. 143.

combate Nietzsche.<sup>584</sup> Al rescatar –y reconducir, reuniendo- al fluir vital con las modalidades profilácticas políticas, Esposito establece como predecesor inmunitario *princeps* al pensamiento nietzscheano.

Resulta entonces clara la operación argumentativo-conceptual que Esposito lleva a cabo. Si la vida es un puro fluir –si es puro caos dionisiaco<sup>585</sup>, si es pura actividad, si no puede autoconfigurarse- la vida necesita de un elemento externo a ella que le permita mantenerse con vida –*v. gr.*, que produzca la dinámica de inmunización. Ahora bien, si retornamos al análisis del concepto de vida en tanto *Wille zur Macht* que trazamos en el capítulo segundo, la capacidad activa de la vida es puesta en términos de supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) respecto a las capacidades reactivas de la misma. Enmarcada de este modo, no se trata de que la vida sea un puro fluir, sino que –frente a perspectivas cristalizadas en la visión spenceriana de la vida- lo que prima no será lo reactivo, sino lo activo. La continua apelación nietzscheana a la capacidad activa vital – a la que refiere Esposito- se enmarca así en la perspectiva de –como analizamos en el capítulo II- un enfrentamiento discursivo estratégico contra una visión de la vida casi homogénea –como Nietzsche plantea respecto de la biología a él contemporánea: ‘(...) a mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de las mismas, como ya se entiende, pues le han escamoteado un concepto básico, el de la auténtica actividad (*Aktivität*).’<sup>586</sup> Que las fuerzas activas sean aquellas con supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*), supone, justamente, que se hallan en el devenir vital junto a otras fuerzas respecto a las cuales ostentan dicha supremacía: en el juego de lucha entre las fuerzas activas y reactivas es desde donde se produce la capacidad *autoconfigurativa* de la vida.

Ahora bien, si la vida presenta una capacidad autoconfigurativa, si no necesita –por ende- de un elemento exterior que le permita *permanecer con vida*<sup>587</sup>, ¿dónde queda ubicada la profilaxis que suponen los dispositivos políticos? Remitiéndonos nuevamente a nuestro análisis del capítulo II, dichos dispositivos –político-culturales, desde la

---

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>585</sup> Olvidando la contracara apolínea –*cfr.* capítulo II, sección 2.

<sup>586</sup> *GM*, KSA 5, Zweite Abhandlung, 12, p. 235; *GM*, Tratado segundo, 12, p. 47.

<sup>587</sup> Esposito señala: ‘La inmunidad no es únicamente la relación que vincula a la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida. Desde este punto de vista (...) no existe un poder exterior a la vida, así como la vida nunca se produce fuera de su relación con el poder.’ (Esposito, R., *Bios, biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 74). Se hace necesario entonces especificar el sentido en el que aquí nosotros utilizamos el término *exterior*: simplemente, como aquello que no es la vida. Para Esposito el poder nunca puede resultar exterior a la vida en tanto se necesitan mutuamente para ser poder y vida. En tanto la vida en la perspectiva nietzscheana es pasible de autoconfiguración, desde la propia definición de Esposito podemos decir que el poder resulta exterior a la vida –o, de modo inverso, que el poder en tanto ‘poder de conservación’ de la vida es interno, *v. gr.*, no es algo que no sea vida.

perspectiva nietzscheana- pueden resultar en una capacidad positiva respecto a la vida – como al momento de pensar la *cría* de un cierto tipo vital, o en la línea de la media cultural romana- como asimismo pueden resultar eminentemente negativos –la producción del tipo nihilista y, de hecho, la profilaxis que genera la democracia; asimismo, el caso central de Sócrates. Estos dispositivos permiten actuar sobre la vida – e incluso *criarla*- pero no resultan necesariamente *inherentes* al devenir vital; la vida puede ser modificada, producida, conducida a través de dispositivos político-culturales, pero no tiene necesidad de ellos para desplegarse como vida: está en la vida misma la capacidad de autoconfiguración. Desde la perspectiva nietzscheana, la vida *puede* pensarse a través de la política, pero no *tiene* que pensarse a través de ella –y, desde luego, no en términos autoconservativos<sup>588</sup>; la vida no requiere –*qua* vida- de un paradigma inmunitario.

Retomemos entonces la afirmación hecha por nosotros al comienzo anteriormente –a saber, que Esposito realizaba aquello que criticaba a Foucault, el tensar ‘al máximo su extensión semántica, casi hasta chocar contra sí mismo’<sup>589</sup>, en tanto que pone a Nietzsche como principal precursor del paradigma inmunitario, pero luego choca contra él (‘la semántica inmunitaria contra la cual, no obstante, combate Nietzsche.’<sup>590</sup>). Podría argüirse que Esposito simplemente utiliza un carácter específico, no central, relativo a lo vital desarrollado por Nietzsche, y que por ende no hay contradicción en ubicar a este último como precursor del paradigma inmunitario, incluso si su perspectiva vital choca con dicho paradigma. Sin embargo, como es posible observar a lo largo de este análisis, Esposito realiza las *dos* operaciones: pone a la perspectiva nietzscheana como base del paradigma inmunitario –en tanto en él alcanza, finalmente, su ‘específica *pregnancia*’- y asimismo, -digamos, *a pesar* de Nietzsche- pone a Nietzsche como confrontando a dicho paradigma. La tensión en la postura de Esposito –que lleva hasta el punto del choque semántico- entre la centralidad adjudicada a Nietzsche y su posterior antagonismo, reside justamente en la operación de recorte que Esposito lleva a cabo respecto de la perspectiva vital nietzscheana: pone en el centro las medidas profilácticas –la política- para luego plantear la autocontradicción en Nietzsche al no otorgarles un valor primordial –al escamotear, en un movimiento inverso al de la biología

---

<sup>588</sup> Aquí replica nuevamente la crítica de Esposito a Foucault, respecto al hiato entre vida y política: desde aquí, nuevamente, damos cuenta de la mayor cercanía entre Foucault y Nietzsche.

<sup>589</sup> Esposito, R., (2006) *Bíos, biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, p. 64.

<sup>590</sup> *Ibid.*, p. 157.

spenceriana, el lugar que las fuerzas *reactivas* suponen en la capacidad configuracional vital.

Al momento de realizar en *Bios. Biopolítica e filosofía* un *racconto* de aquellos que, conceptualmente, fungen como predecesores –hasta arribar a Nietzsche- del paradigma inmunitario<sup>591</sup>, Esposito realiza una única y muy breve mención a Freud, sin generar prácticamente ningún tipo de despliegue analítico. Nos interesará por el contrario desarrollar cómo, antes que la nietzscheana, la dinámica vital freudiana resulta un precursor de mayor adecuación para el modo de concebir dicho paradigma.

#### *IV. 3. ii. Eros y Tánatos: conservar la vida*

El paradigma inmunitario supone entonces una ‘*protección negativa* de la vida’<sup>592</sup>, en tanto ‘*reduce su potencia expansiva*’<sup>593</sup>; desde esta perspectiva se sostenía la lectura sobre Nietzsche que afirmaba que ‘*todos los dispositivos del saber y del poder cumplen un rol de contención protectora respecto de una potencia vital proclive a una ilimitada expansión.*’<sup>594</sup> Ahora bien, ¿cuándo es que, en Nietzsche, estos dispositivos actúan en términos de ‘*contención protectora*’? El caso paradigmático -desarrollado en el capítulo II de esta tesis-, resulta aquel de Sócrates en Grecia, como el advenir de la racionalidad por sobre los impulsos:

En realidad, su caso no era más que un caso típico que saltaba a los ojos, en medio de lo que comienza a ser general angustia: nadie es dueño ya de sí mismo, los instintos se revolvían unos contra otros.<sup>595</sup> (...) existía un peligro, y no quedaba más que esa alternativa: o naufragar o ser absurdamente racional.<sup>596</sup>

---

<sup>591</sup> Cfr. *Bios. Biopolítica y filosofía*, cap. II, p. 73 y ss.

<sup>592</sup> Esposito, R., (2006) *Bios, biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, p. 74.

<sup>593</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>594</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>595</sup> *GD*, KSA 6, ‘Das Problem des Sokrates’, IX, p. 71; *CI*, ‘El problema de Sócrates’, IX, p. 23.

<sup>596</sup> *Ibid.*, X, p. 73; X, p. 24.

Esa alternativa, sin embargo, no es una cura: ‘Buscar la luz más viva, la razón a toda costa (...) no fue más que una enfermedad, una nueva enfermedad, y en manera alguna un regreso a la virtud, a la salud, a la dicha.’<sup>597</sup>

Aquello que funciona como dispositivo protector contra el naufragio, como contención, lo es respecto de una vida cuyos impulsos se revuelven unos contra otros –es decir, de una vida que no puede contenerse a sí misma. Esta vida –como establecimos en el capítulo II- es la vida enferma:

La contraposición de las pasiones, la duplicidad, la triplicidad, la multiplicidad de las ‘almas en un único pecho’<sup>598</sup>: muy insano, ruina interna, disgregante, delatando e intensificando una disensión y un anarquismo internos-: a no ser que una pasión finalmente acabe por dominar. *Retorno de la salud* -<sup>599</sup>

En efecto, ese dispositivo protector resulta una contención respecto de una vida que se expande, pero que se expande de un modo específico –que se *disgrega*. El dispositivo protector acude como remedio frente a un tipo específico de vida –una incapacitada de darse su propia configuración. Pero este remedio no resulta jamás en la cura –es decir, no devuelve la salud vital. Así como la razón dominante retiene a la disgregación última de los impulsos, lo hace produciendo un tipo vital asimismo enfermo; el ideal – con respecto al predominio racional- toma la forma específica de dichos dispositivos: ‘Pobreza, humildad y castidad- ideales peligrosos y difamadores, pero, como los venenos, remedios útiles en ciertos casos de enfermedad, p. ej., en la época imperial romana.’<sup>600</sup>

Son remedios útiles, pero nunca resultan curas; el retorno de la salud se produce solamente hacia dentro de la propia dinámica vital –cuando una pasión –una fuerza- acaba finalmente por imponer su perspectiva –por dominar. En este retorno de la salud, la configuración de las formas vitales se halla al servicio no de la limitación de la expansión vital, sino al servicio del aumento del poder –es decir, una configuración vital de la ‘gran salud’ *busca* –y no coarta- la expansión. La vida, en su capacidad autoconfigurativa, pone a sus fuerzas reactivas –en el modelo de la ‘gran salud’- al servicio de la actividad –al servicio de la expansión. La vida que necesita coartar su

---

<sup>597</sup> *Ibid.*, XI, p. 73; XI, p. 25.

<sup>598</sup> Alusión al libro I del *Fausto* de Goethe.

<sup>599</sup> *NF*, Frühjahr 1888, KSA 13, 14[157], p. 341; *FP*, primavera de 1888, 14 [157], p. 584.

<sup>600</sup> *NF*, Herbst 1885-Herbst 1886, KSA 12, 2 [98], p. 109; *FP*, otoño de 1885-otoño de 1886, 2[98], p. 104.

capacidad expansiva es aquella vida enferma, disgregante –aquella vida que ha perdido su capacidad de autoconfigurarse.

Sintéticamente dos son los elementos, entonces, que escapan al intento de Esposito de pensar a la dinámica vital nietzscheana desde el paradigma inmunitario<sup>601</sup>: en primer lugar, que la expansión que requiere de un dispositivo protector no es aquella de una ‘potencia vital que tiende a una ilimitada expansión’<sup>602</sup> sino aquella que presenta un carácter de disgregación; en segundo lugar, que aquello reactivo –aquello que coarta- se dispone, en la ‘gran salud’ –en aquella vida autoconfigurativa- al servicio del aumento de poder –es decir, bajo un impulso dominante, se halla eminentemente al servicio mismo del objetivo expansivo, y no como ‘protección’.

En Freud, la relación es distinta. La tendencia de las pulsiones de vida (*Lebenstriebe*) ‘(...) es producir unidades cada vez más grandes y así, conservarlas, o sea, una ligazón (*Bindung*) (...).’<sup>603</sup> Las pulsiones de muerte (*Todestriebe*), en tanto tendencia a lo inorgánico, suponen un desligar –y por ende, un coartar la tendencia a la producción de unidades cada vez más grandes propia de la pulsión de vida.

El paradigma inmunitario presenta una disposición dinámica similar. Si tomamos los dos puntos arriba mencionados respecto de los cuales la posición nietzscheana se separa de aquella propia de Esposito, hallamos que, más bien, allí la postura freudiana converge con la de este último. En efecto, aquello coartado por la pulsión de muerte sí presenta una tendencia a la expansión –a ‘producir unidades cada vez más grandes’; en segundo lugar, la interrelación entre pulsiones eróticas y tanáticas sí presenta –como analizamos en el capítulo I- una tendencia no a la expansión, sino a la conservación –y así, a preservar la vida<sup>604</sup>.

Ahora bien, la disposición de la preeminencia de los elementos en relación parece ser la inversa. Si el paradigma inmunitario supone a la capacidad política como elemento constrictivo que, mediante una protección negativa, coarta la potencialmente ilimitada capacidad expansiva vital, en Freud hallaremos que el centro de gravitación, en

---

<sup>601</sup> Sin referirnos al tercero –central- antes expuesto: que ese poder de conservar la vida no está en algo que no es la vida.

<sup>602</sup> Esposito, R., (2006) *Bíos, biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, p. 75.

<sup>603</sup> *AP*, GW, XVII, p. 340; *RP*, *OC*, XXIII, p. 146.

<sup>604</sup> En estos términos autoconservativos respecto de muerte y vida, Oliva remarca que ‘la biopolítica (...) ha producido una inmunización respecto de la muerte que es trasladada en una inmunización de la vida.’ Oliva, R. B., y Campbell, T., ‘From the Immune Community to the Communitarian Immunity: On the Recent Reflection of Roberto Esposito’, en *Diacritics*, v. 36, n. 2, The Johns Hopkins Univ. Press, 2006, pp. 70-82, p. 79).

términos potencia expansiva, se halla del lado de Tánatos. En efecto, si la política, como *immunitas*, ha de pensarse como constriñendo a una vida en constante expansión para así conservarla –mantenerla con vida-, en Freud, las pulsiones de vida (*Lebenstriebe*), en orden de mantener con vida al viviente, han de extroyectar parte de las pulsiones mortíferas –lo cual sirve a dos propósitos, ambos conservativos: impide que el actuar de las pulsiones de muerte (*Todestriebe*) hacia dentro del viviente logren su propósito –llegar a lo inorgánico, v. gr., a la muerte- y genera una capacidad defensiva respecto a los peligros externos, al hacer de esa pulsión extroyectada, agresión hacia los objetos del exterior. Si lo que en el paradigma inmunitario ha de ser controlado –negándolo- en función de permitir vivir es la continua tendencia vital a la expansión –es decir, la tendencia a la unión-, en la dinámica vital freudiana es –eminente- la pulsión mortífera la que ha de ser desviada de sus objetivos –es decir, la tendencia a la desunión. Así, la dinámica del paradigma inmunitario supone una correlatividad simétricamente inversa a la dinámica erótico-tanática freudiana<sup>605</sup>.

Ahora bien, a la caracterización precedente se había arribado partiendo de los dos puntos de divergencia que la dinámica vital nietzscheana presentaba respecto al paradigma inmunitario. Sin embargo, esa doble divergencia –divergencia del tipo de expansividad, y del tipo de tendencia vital- se montaba sobre una divergencia que no hacía a la tipología específica de la dinámica, sino a los elementos mismos que la configuraban –es decir, a su estructura. Nos referimos, por supuesto, a la capacidad autoconfigurativa que presentaba la vida en Nietzsche –en tanto el devenir vital saludable se producía por capacidad vital propia, activo-reactiva, sin necesidad de redireccionamiento –de reformulación- externo<sup>606</sup>. En este sentido estructural, Freud diverge de Esposito del mismo modo que lo hace Nietzsche: si en el paradigma inmunitario la protección de la vida viene desde la política, en Freud la relación conservativa se halla dispuesta en la vida misma –en la imbricación pulsional Eros-

---

<sup>605</sup> Esto, por supuesto, no significa que, en Esposito, lo *único* que ha de ser controlado para conservar la vida sea su tendencia expansiva –como demuestra el reverso tanatopolítico, que más adelante abordaremos- ni que lo *único* que haya que controlar en pos del cuidado vital sea, en Freud, lo tanático –como el análisis desarrollado sobre las posibilidades de la capacidad perversa erótica de cuenta-, sino que, desde el planteo primario de Esposito sobre el paradigma inmunitario, el peso de la relación política-vida está puesto en el control de la expansividad de esta última; por el lado freudiano –como analizamos en los capítulos primero y tercero- la vida es amenazada centralmente en términos de su destrucción –por fuerzas internas y externas- y no más bien por su capacidad expansiva. El centro de gravitación del peligro para un ‘mantener la vida con vida’ está puesto –en principio- para Esposito en la capacidad unitiva, y para Freud en la de desunión.

<sup>606</sup> Volvemos a hacer hincapié en el sentido en que *externo* es aquí utilizado: como aquello que no es vida –*cfr.* nota 586.

Tánatos<sup>607</sup>. El cuestionamiento, entonces, se alza solo: ¿qué valor supone la proposición de Freud como precursor de Esposito, si se presenta, respecto a las dinámicas planteadas, una fundamental divergencia en términos estructurales? ¿Cómo poder articular analíticamente las posturas de Freud y Esposito, si para el primero hay una capacidad de autoconfiguración vital inexistente para el segundo? Y por supuesto – como reformulación de la primera pregunta-, ¿qué valor sostiene la correlatividad simétricamente inversa antes planteada, si se funda en un deslizamiento estructural de términos –en una ligazón de elementos de la vida, frente a una ligazón de la vida con otro elemento?

En orden de responder esto, habremos de acudir, en principio, al propio planteo de Esposito: indagar por qué pone a Freud en la lista de precursores –y, desde los escasos elementos que brinda, en qué modo es puesto como precursor.

#### *IV. 3. iii. Paradigma inmunitario: individualidad y autoconfiguración vital*

Freud es colocado por Esposito al comienzo de una de las líneas que convergen en la semántica inmunitaria puesta ‘en el centro mismo de la autorepresentación moderna.’<sup>608</sup> Al respecto, Esposito señala dos aspectos: en primer lugar, ‘la conciencia del carácter forzosamente inhibitorio de la civilización’<sup>609</sup>; en segundo lugar, establece que ‘la vida del yo –dividida entre la potencia pulsional del inconciente y la inhibidora del superyó– es el territorio en donde esta dialéctica inmunitaria se expresa en su forma más concentrada.’<sup>610</sup> Estas breves –y escasas- referencias a Freud claramente no lo ubican de

---

<sup>607</sup> Minervini sostiene que ‘si el paradigma inmunitario preserva a la vida de su tendencia constitutiva a la autodestrucción, también es cierto que la antinomia estructural misma del paradigma inmunitario asimismo informa a la excepción hacia dentro de la vida: la voluntad de vivir y las tendencias a la autodestrucción.’ (Minervini, A., ‘A note on the Thought of Roberto Esposito’, en *Diacritics*, v. 39, n. 2, The Johns Hopkins Univ. Press, 2009, pp. 95-97, p. 97). Pero el punto es justamente ese: *en* la vida, la voluntad de vivir, puesta como expansión, implica en sí misma la tendencia a la autodestrucción –y por ello, requiere de algo que no sea vida, que la informe, protegiéndola negativamente tanto de su expansión como de su autodestrucción –o, mejor dicho, de su expansión que *es* su autodestrucción.

<sup>608</sup> Esposito, R., *Bios, biopolítica y filosofía*, Amorrortu Ed., Buenos Aires, 2006, p. 78.

<sup>609</sup> *Ibidem*.

<sup>610</sup> *Ibidem*.

modo central en relación al paradigma inmunitario. Sin embargo, proveen de material suficiente para intentar dar respuesta a los interrogantes antes planteados.

Esposito dispone a la perspectiva de Freud a través de la *conflictividad* que el individuo presenta respecto a las relaciones sociopolíticas, concebida en términos de inhibición y potencia. En efecto, el modo en que lo civilizatorio resulta inhibitorio respecto a las tendencias del individuo marca de modo eminente a la relación entre política y vida; asimismo el planteo del conflicto en la división tópica yo-superyó-ello implica a la relación entre vida y política, en tanto el superyó supone una interiorización de funciones coercitivas parentales -y por ende, social-culturales<sup>611</sup>. De este modo, el devenir vital, su cambio y su conflicto, sólo puede ser pensado en relación a una inhibición político-cultural que lo burila –que le da forma.

Ahora bien, este planteo deja fuera al tercer elemento fundamental en la perspectiva freudiana que hace a la vida: justamente, la relación conflictiva Eros-Tánatos<sup>612</sup>. En el análisis de Esposito, así, queda elidido el elemento que, justamente, no implica una relación *inherente* respecto de lo socialpolítico<sup>613</sup>.

Hallamos entonces este recorte de una capacidad de autoconfiguración –que refiere a una capacidad propia de la vida de mantenerse con vida, desde la perspectiva de Esposito- no sólo en la lectura sobre Nietzsche, sino asimismo en aquella sobre Freud. ¿El paradigma inmunitario se sustenta sobre este recorte? En *Bíos*, Nietzsche y Foucault son objeto de estudio extenso –respectivamente, del tercer y del primer capítulo; ambos han sido –en relación a Esposito- trabajados por nosotros mismos –en el apartado anterior, y en el primer apartado, respectivamente, del presente capítulo. Hay allí un

---

<sup>611</sup> ‘Un fragmento del mundo exterior (...) ha devenido un ingrediente del mundo interior. Esta nueva instancia psíquica prosigue las funciones que habían ejercido aquellas personas (los objetos abandonados) del mundo exterior; observa al yo, le da órdenes, lo juzga y lo amenaza con castigos, en un todo como los progenitores, cuyo lugar ha ocupado. Llamamos *superyó* a esa instancia, y la sentimos, en sus funciones de juez, como nuestra *conciencia moral*. (AP, GW, XVII, p. 201; RP, OC, XXIII, p. 208). Refiriéndose así al superyó, Freud establece que: ‘Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia [*el superyó*] situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada.’ (*Das Unbehagen in der Kultur*, GW, XIV, p. 498; *El malestar en la cultura*, XXI, p. 120).

<sup>612</sup> ‘La lucha entre Eros y Muerte (...) Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general (...)’ (*DUK*, GW, XIV, p. 496; *MC*, XXI, p. 118).

<sup>613</sup> Hemos aquí de aclarar: no inherente no significa refractario. Como establece Freud, ‘Sensaciones que eran placenteras para nuestros antepasados son indiferentes o aún desagradables para nosotros; el hecho de que nuestras exigencias ideales éticas y estéticas se hayan modificado tiene un fundamento orgánico’ (*WK*, GW, XVI, p. 141; *PG*, OC, XXII, p. 198); así, no se trata de que lo políticosocial no pueda influir en el conflicto Eros-Tánatos (por supuesto: si así fuese, existiría una suerte de fondo primordial vital que se mantendría igual a sí mismo a lo largo del tiempo –v. gr., una *esencia*- paralelo al cambio cultural) sino que –del mismo modo que lo habíamos planteado para Nietzsche- dicho conflicto no necesita de lo políticosocial para su despliegue.

hiato: el capítulo segundo de *Bíos*, dirigido a Hobbes. Dirijamos allí la mirada en orden de responder lo planteado.

Esposito plantea a la filosofía política de Hobbes como un prototipo del paradigma inmunitario: ‘cuando este [Hobbes] no sólo pone en el centro de su perspectiva el problema de la *conservatio vitae*, sino que la condiciona a la subordinación a un poder constrictivo exterior a ella, como es el poder soberano, el principio inmunitario ya está virtualmente fundado.’<sup>614</sup> En efecto:

El intento inicial de autopreservación [*conatus sese praeservandi*] está de hecho destinado a fallar dados los efectos combinados de los otros impulsos naturales que acompañan y precisamente contradicen al primero, principalmente el exhaustivo y adquisitivo deseo por todo, que condena al hombre al conflicto generalizado. Aunque tiende a la auto perpetuación, el hecho es que la vida no es capaz de hacerlo por sí misma.<sup>615</sup>

Ahora bien, ¿es esta específicamente la postura hobbesiana –es decir, en Hobbes *la vida* no puede autopreservarse? Veamos cómo caracteriza Hobbes al estado de naturaleza:

Y, por tanto, mientras persista este derecho natural de todo hombre a toda cosa no puede haber seguridad para hombre alguno (por muy fuerte o sabio que sea) de vivir todo el tiempo que la naturaleza concede ordinariamente para vivir. (Hobbes, 2003, 130)

Y esta inseguridad deriva en ‘lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta.’<sup>616</sup>

Como puede inferirse, Esposito realiza un desplazamiento conceptual: no se trata, en Hobbes, de que la vida no sea capaz de por sí de auto perpetuarse, sino que en el estado de naturaleza no están dadas las condiciones como para que dicha auto perpetuación sea asegurada. No se trata de que la vida no pueda auto perpetuarse, sino que no es *seguro* que lo haga. Así, la política –en la forma del estado soberano- no viene, en Hobbes, a desplegar la auto perpetuación de la vida, sino a disponer las condiciones de posibilidad

---

<sup>614</sup> Esposito, R., *Bíos, biopolítica y filosofía*, Amorrortu Ed., Buenos Aires, 2006, p. 75.

<sup>615</sup> Esposito, R., ‘The Immunization Paradigm’, en *Diacritics*, v 36, n. 2, The Johns Hopkins Univ. Press, 2006, pp. 55-61, p. 32) [*la traducción es nuestra*].

<sup>616</sup> Hobbes, T., *Leviatán*, Ed. Alianza, 2009, p. 127.

para que la misma pueda desarrollarse –desde la vida misma- de modo seguro. La dicotomía estado de naturaleza-estado civil no se superpone con la de imposibilidad-posibilidad del despliegue de vida, sino que marca dos escenarios *de* la vida tipológicamente diversos: una vida en constante conflicto, puesta siempre en peligro, que puede desaparecer pero que –al mismo tiempo- supone la posibilidad del ejercicio de la libertad en términos del ‘deseo de todo’ (en palabras de Esposito); por otro lado, una vida que no corre un riesgo continuo, que puede desarrollarse en términos de prosperidad, pero que ha de coartar su ‘deseo de todo’ en orden de desactivar el continuo conflicto. Hobbes no piensa en un estadio de vida imposible vs. Uno de la posibilidad de la vida, sino en dos estadios vitales que hacen tender –por los caracteres específicos que presentan- irrevocablemente hacia uno de ellos<sup>617</sup>.

El escenario de la imposición política vía la figura del soberano es *un* escenario dentro de las posibilidades vitales –escenario preferido, contemplado como el mejor, pero aún así, no el único (justamente, por ello puede ser preferido). Hobbes no plantea que el escenario de la guerra de todos contra todos suponga el exterminio del hombre –digamos entonces sí, el exterminio de la *vida* de la especie- sino que lo que eminentemente sufre en dicho estado de cosas es la *individualidad* del hombre. En efecto, el estado de naturaleza supone la imposibilidad de asegurar la ‘duración natural’ de la vida, como también de la propiedad<sup>618</sup> y de los medios para lograrla -es decir, lo que asegura el límite que permite la vida individual, como asimismo lo que es propio a uno, y la libertad personal para obtenerlo<sup>619</sup>. El Leviatán, así, no busca proteger *la vida*, sino un tipo de vida, dispuesto a través de una caracterización específica de la vida individual.

¿El paradigma inmunitario se concibe entonces a partir de la individualidad de la vida?

Esposito se pregunta si –en razón de la relación estructural que plantea entre inmunidad y modernidad- no han existido planteos premodernos que refiriesen a una dinámica de la inmunización. Presenta así el ejemplo de Platón:

---

<sup>617</sup> Así, hacer la guerra –algo extremadamente presente en el entramado del *Leviatán*- no significa de ningún modo elegir la no-vida, sino, simplemente, no priorizar la autoconservación.

<sup>618</sup> Las pasiones que llevan a la conformación de Estado –es decir, que inclinan a los hombres a la paz- son ‘el temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable; y la esperanza de obtenerlas por su industria.’ (Hobbes, T., *Leviatán*, Ed. Alianza, 2009, p. 129).

<sup>619</sup> De hecho, el capítulo segundo de *Bíos* recorre justamente estos puntos: ‘inmunidad’, ‘soberanía’, ‘propiedad’ y ‘libertad’. (Cfr. Esposito, R., *Bíos, biopolítica y filosofía*, Amorrortu Ed., Buenos Aires, 2006, p. 73 y ss.).

Se sigue de nuestras conclusiones hasta ahora que el sexo debería preferentemente darse entre hombres y mujeres que sean marcadamente buenos, y debería ocurrir lo menos posible entre hombres y mujeres de estampa vastamente inferior. Se sigue asimismo que la descendencia del primer grupo debería reproducirse. Así es como se maximiza el potencial de nuestro rebaño. Y el hecho de que todo esto ocurra debe ser ocultado a todos excepto a los dirigentes, para que el rebaño de guardianes esté lo más libre posible de conflicto.<sup>620</sup>

Al respecto Esposito se pregunta: ‘¿Deberemos entonces concluir desde la cercanía de Platón a una semántica biopolítica que una génesis griega de la biopolítica puede de hecho ser trazada?’<sup>621</sup> Y responde: ‘En vez de moverse en una dirección inmunitaria, una que esté orientada a la preservación del individuo, el discurso de Platón se halla claramente dirigido en un sentido comunitario, extendido, principalmente, al bien del *koinon*.’<sup>622</sup> La respuesta es evidente: el paradigma inmunitario es tal sólo en tanto lo que esté en juego en la protección negativa es no *la vida*, sino la vida del individuo.

Podemos ahora responder al cuestionamiento planteado. El paradigma inmunitario se produce, en efecto, a partir de una lectura que concibe la dinámica vital desde la especificidad que los dispositivos políticos puedan imprimir en términos de vida individual. En Foucault, en Nietzsche, en Freud, en Hobbes, la vida tiene una capacidad de despliegue que –en distintos ritmos, en distintas intensidades– no requiere de instancias externas para proveerse de una dinámica sustentable. De este modo, el acento del cuidado por la vida individual supone una dinámica de recorte respecto del despliegue de esas distintas perspectivas: la dinámica erótico-tanática en Freud, la autoconfiguración activo-reactiva en Nietzsche, la vida del estado de naturaleza en Hobbes. Este recorte es el reflejo, en términos del linaje de precursores que Esposito despliega respecto del paradigma inmunitario, de la crítica que sostiene en relación al modo de concebir el concepto de biopolítica foucaulteano –eminentemente, que la no existencia de una articulación interna entre vida y política resulta un problema fundamental en términos lógico-semánticos (en términos de *comprensión*).

Ahora bien, partir de la idea de la política como dispositivo protector de la vida en términos individuales deshace aún más –pudiendo ya plantearlo en términos de ruptura–

---

<sup>620</sup> Citado por Esposito de Platón, *República*, trad. R. Waterfield, Oxford Press, 1993, p. 173, en Esposito, R., ‘The Immunization Paradigm’, en *Diacritics*, v 36, n. 2, The Johns Hopkins Univ. Press, 2006, pp. 55-61, p. 29) [*la traducción es nuestra*].

<sup>621</sup> *Ibidem*.

<sup>622</sup> *Ibidem*.

al postulado de la perspectiva nietzscheana como precursora central del paradigma inmunitario. Las diversas dinámicas vitales exploradas por Nietzsche –entre las cuales se incluyen los diversos *remedios* para las vidas enfermas, y las *crias* para las vidas ascendentes- nunca son planteadas centralmente en términos de individuo. Como planteamos en los capítulos II y III, lo central para Nietzsche en términos de dinámica vital transcurre por el eje tipológico. Es un tipo de vida –ascendente- lo que busca *criar*, y un tipo de vida –descendente, nihilista- lo que busca *combatir*. Las figuras del aristócrata o del genio no son apuntaladas en términos de su individualidad, sino que, en tanto opuestas a la masa, representan tipos específicos de vida elevada. En esta línea Nietzsche lee el proceso de democratización a él contemporáneo:

Las mismas condiciones nuevas bajo las cuales surgirán, hablando en términos generales, una nivelación y una mediocrización del hombre –un hombre animal de rebaño útil, laborioso, utilizable y diestro en muchas cosas-, son idóneas en grado sumo para dar origen a hombres-excepción de una cualidad peligrosísima y muy atrayente.<sup>623</sup>

La perspectiva nietzscheana, los dispositivos culturales y políticos que Nietzsche despliega en relación al devenir vital no apuntan de ningún modo al cuidado vital del individuo en general, sino a la elevación de un determinado tipo de hombre<sup>624</sup>.

Por el contrario, la perspectiva freudiana se despliega desde un primer momento a partir del individuo. La práctica psicoanalítica es, como planteamos en el capítulo anterior, una práctica tendiente a producir una neo-creación (*neu schöpfung*) en el analizado. El despliegue conceptual freudiano se origina, así, en una práctica que opera sobre –y que por tanto, piensa a partir de- el individuo, en términos de un cuidado.

Sin embargo, el trayecto de dicho despliegue conceptual resulta –al momento de ubicar en él al concepto de vida- inverso. Como habíamos señalado, Esposito no establece la especificidad del paradigma inmunitario en términos de protección negativa de la vida; si así fuese, el campo temporal al cual dicho paradigma resultaría aplicable excedería ampliamente aquel de la modernidad. En efecto, el ejemplo platónico da muestra de una preocupación inmunológica relativa a la comunidad; al correr el centro de gravedad desde la protección de la vida –en el ejemplo platónico, comunitaria- hacia la vida

---

<sup>623</sup> *JGB*, KSA 5, 242, p. 161; *MBM*, 242, p. 175.

<sup>624</sup> De hecho, en la serie de los nombres que desplegamos –Freud, Foucault, Nietzsche, Hobbes- Nietzsche resulta incluso aquel que en menor medida enfoca la temática del devenir vital en términos del cuidado de la vida individual.

individual, es que Esposito halla la especificidad –moderna- del paradigma inmunitario. Dicho de otro modo, es en un corrimiento desde un espacio más general de la vida hasta aquel más particular de lo individual que el paradigma se funda.

En Freud, si el despliegue analítico conceptual se produce desde el individuo, la productividad teórica psicoanalítica genera un entramado de conceptos que posteriormente se permite abordar las relaciones del plexo social –siendo, como habíamos marcado, la instancia superyoica un claro articulador de dichas relaciones<sup>625</sup>- para finalmente –a partir de *Jenseits des Lustprinzips*- permitirse abordar la pregunta por el fin y el origen de la vida misma –y, a través de ello, establecer al par pulsional Eros-Tánatos como el motor fundamental de *todo* devenir vital<sup>626</sup>. El trayecto es, así, inverso: *desde* el individuo, a través de los postulados sociales, hasta la elucubración de la vida en general. La tematización de las elucubraciones sobre la vida se presenta, así, -en su generalidad- como excediendo la temporalidad moderna –y su específica dinámica política- coincidiendo estructuralmente esa excedencia con aquello recortado por Esposito en sus lecturas –v. gr., la capacidad autoconfigurativa vital.

Sin embargo, el propio planteo de las trayectorias invertidas nos permite pensar en un punto de entrecruce. Si los primeros capítulos de *Bíos* tratan sobre el paradigma inmunitario, y su derrotero a través de Foucault (capítulo I), Hobbes (capítulo II) y Nietzsche (capítulo III), a continuación –capítulo IV- se aborda el reverso biopolítico, la tanatopolítica, a través de su más exacerbada expresión –el nazismo. La biopolítica, al llevar al extremo los dispositivos que actúan como protección negativa, genera su opuesto, se trastoca en una política de la muerte –una tanatopolítica. Ahora bien, en esa específica instancia de la *exacerbación* es en donde podemos hallar el punto de entrecruce con Freud. En efecto, el momento de la exacerbación tanática se halla en Freud -como planteamos en el anterior capítulo- al momento de pensar sobre el escenario bélico –específicamente, sobre la Primera Guerra Mundial. En razón de dicho carácter de exacerbación, habíamos ubicado al escenario bélico en uno de los extremos –aquel correspondiente a la pulsión de muerte- del dispositivo analítico que habíamos elaborado en la sección última del anterior capítulo –dispositivo que permitía pensar a

---

<sup>625</sup> Como se clarifica asimismo respecto de la religión: ‘mediante la violenta fijación de un infantilismo psíquico y la inserción en un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos seres humanos la neurosis individual.’ (*DUK*, GW, XIV, p. 462; *MC*, XXI, p. 84).

<sup>626</sup> Por supuesto, la relación dicotómica de pulsiones opositivas recorre –como analizamos en el primer capítulo- el entramado conceptual freudiano desde mucho antes que *Jenseits des Lustprinzips*. Sin embargo, es al poner a las pulsiones de vida y de muerte a la base que se abre el planteo y la elucubración sobre la vida en general.

las distintas intensidades conflictivas vitales, tanto para Freud como para Nietzsche, en términos de una distribución a lo largo de un eje desplegado a partir de los polos de lo reactivo y lo activo (Nietzsche) y de las pulsiones de vida y de muerte (Freud). Ahora bien, como habíamos marcado, la coincidencia espacial del escenario bélico respecto del polo de la pulsión de muerte suponía –justamente en tanto se trata de un *polo*- el punto de la virtual *cancelación* del conflicto –en tanto el conflicto puesto en juego por el dispositivo analítico resulta aquel, justamente, de la relación Eros-Tánatos. Es justamente en razón de la virtual *cancelación* de dicho conflicto, que –desde nuestro análisis- Freud ubica a la totalidad de lo cultural como una barrera antiestímulo (*Reizschutz*) indiferenciada, frente al peligro que suponen las cantidades energéticas no ligadas bélicas. De este modo, al momento de la exacerbación tanática, el aspecto estructural de la autoconfiguración vital que es recortado en la lectura de Esposito, se halla aquí –*virtualmente*<sup>627</sup>- cancelado. Si –como fuimos desplegando- aquellos otros puntos no estructurales con los que Esposito se diferenciaba de Nietzsche al momento de pensar la dinámica del paradigma inmunitario –a saber, el tipo de expansividad y el tipo de tendencia vital- son, por el contrario, puntos en los que –como analizamos- Esposito *converge* con Freud, entonces el escenario de exacerbación tanática –aquel de la Primera Guerra Mundial para Freud, aquel del nazismo para Esposito- resulta un punto de entrecruce válido entre la dinámica vital freudiana y el paradigma inmunitario<sup>628</sup>.

#### *IV. 3. iv. Autoinmunidad: la exacerbación tanática*

---

<sup>627</sup> Nos hemos ya referido a la virtual cancelación del conflicto Eros-Tánatos en este específico escenario. Vale aclarar en qué sentido lo hacemos: en tanto dicho conflicto es puesto por Freud como lo esencial del devenir vital, su cancelación es, en sí, imposible; sin embargo, en tanto la situación bélica coincide –es decir, *prácticamente* coincide pues, como dijimos, es imposible que coincida- con el polo tanático, el conflicto se halla llevado a un extremo en el cual –*prácticamente*- se halla anulado (más adelante haremos hincapié en ese diferencial).

<sup>628</sup> Además –cosa que no haría falta resaltar, en tanto el propio Esposito pone a Freud en la línea de precursores del paradigma inmunitario, si no fuese porque Freud realiza estudios referidos a pautas temporales extra-modernas- ambos puntos históricos de análisis caen dentro de la órbita temporal en la que el paradigma inmunitario es válido.

Como mencionamos, Esposito encuentra en el nazismo al escenario de exacerbación de la inversión de la biopolítica: no una política que protege negativamente a la vida, sino que la lleva a su muerte.

¿Por qué el nazismo –a diferencia de las restantes formas de poder pasadas y presentes- llevó la tentación homicida de la biopolítica a su más acabada realización? ¿Por qué sólo el nazismo volcó la proporción entre vida y muerte a favor de la segunda hasta el punto de prever su autodestrucción? La respuesta que propongo hace referencia una vez más a la categoría de inmunización, ya que sólo esta última deja al desnudo, inequívocamente, el mortífero lazo entre la protección de la vida y su potencial negación. Además, la figura de la enfermedad autoinmune representa la condición extrema en la cual el sistema protector se torna tan agresivo, que se vuelve contra el cuerpo mismo que debería proteger, provocando su explosión.<sup>629</sup>

El nazismo entonces, como la enfermedad autoinmune, en su búsqueda descontrolada de protección termina llevando aquello a proteger hacia la muerte. Pero Esposito no plantea al nazismo como una suerte de desquiciamiento sin causa, de cuerpo que súbitamente se vuelve contra sí. ¿Cuál es el camino que lleva de la protección a la muerte –de una biopolítica a una tanatopolítica?

Esposito encuentra ya las figuras de esta autoinmunidad en específica literatura de la época –última década del siglo XIX: en *The strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, de Stevenson, *The picture of Dorian Gray*, de Wilde, y *Dracula*, de Stoker, Esposito encuentra que ‘cuanto más desea el protagonista liberarse de la degeneración que lleva dentro, proyectándola fuera de sí, tanto más el resultado es un exceso de muerte que irrumpe en la escena devorándolo.’<sup>630</sup> En el paroxismo de la purificación de algo que le resulta propio, la muerte resulta una conclusión ineludible.

Traducir en realidad tales alucinaciones literarias será tarea de ese movimiento eugenésico que, como un fuego purificador, ardió durante los primeros años del siglo XX en todo el mundo occidental (...) Si los pueblos civilizados están expuestos a una progresiva degeneración, el único modo de salvarlos es invertir el rumbo del proceso, arrancar la ‘generación’ al mal que la corrompe para restituirla al horizonte del bien, de lo sano, de lo perfecto. (...) Lo concebido como un hecho,

<sup>629</sup> Esposito, R., *Bíos, biopolítica y filosofía*, Amorrortu ed., Buenos Aires, 2006, p. 185.

<sup>630</sup> *Ibid.*, p. 199.

o un proceso, se vuelve con la eugenesia un proyecto, un programa de intervención (...) Por ello, ya desde la obra de Francis Galton, quien por primera vez formuló el concepto, la eugenesia positiva, orientada a mejorar la especie, siempre está flanqueada por una eugenesia negativa, cuyo fin es impedir la difusión de los ejemplos disgénicos. Por otro lado, ¿dónde podría abrirse el espacio para el incremento de los mejores, si no es en el vacío producido por la eliminación de los peores?<sup>631</sup>

La combinación de eugenesia positiva y negativa nos pone ya en el umbral de lo que Esposito llama una ‘biotanatología’. Esto supone concretas implicancias en términos de la política de estado nazi: ‘Esto quiere decir que es interés vital de la nación favorecer el incremento de los más fuertes y, paralelamente, prevenir el de los más débiles de cuerpo y mente: la defensa del cuerpo nacional requiere extirpar sus partes enfermas.’<sup>632</sup>

En la descripción y análisis de los diversos dispositivos nazis –desde la eugenesia positiva, enmarcada en la selección tipológica del ario puro, hasta el extremo de la eugenesia negativa, plasmado en la Solución Final, y a toda la práctica médico-investigativa como punto de encuentro de ambas<sup>633</sup>- Esposito da paulatinamente cuenta de una cada vez mayor preponderancia del elemento mortífero por sobre el protector: la ‘biotanatopolítica’ finalmente decanta en plena tanatopolítica. El nazismo ‘potenció su propio sistema inmunitario hasta el punto de convertirse en su presa. Por otra parte, morir es la única manera en que un organismo individual o colectivo puede salvaguardarse definitivamente del riesgo de muerte. Es lo que Hitler, antes de suicidarse, pidió que hiciera el pueblo alemán.’<sup>634</sup>

Como desarrollamos en el anterior capítulo, Freud explica, en su respuesta a Einstein, las motivaciones de las situaciones bélicas en función de su teoría pulsional:

---

<sup>631</sup> *Ibid.*, pp. 203-4.

<sup>632</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>633</sup> Según Oliva, ‘la alianza de medicina y política produce un poder sobre la vida que a su vez incorpora un poder de muerte.’ (Oliva, R. B., y Campbell, T., ‘From the Immune Community to the Communitarian Immunity: On the Recent Reflection of Roberto Esposito’, en *Diacritics*, v. 36, n. 2, The Johns Hopkins Univ. Press, 2006, pp. 70-82, p. 78). Así, como Campbell sostiene, ‘es central a la lectura de Esposito respecto de la tonalidad biopolítica de la dictadura nazi el reconocimiento de la meta terapéutica que los nazis asignan al campo de concentración: sólo exterminando a los judíos creían los nazis que el *genos* germánico podía ser fortalecido y protegido.’ (Campbell, T., ‘Bios’, *Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito*, en *Diacritics*, v. 36, n. 2, The Johns Hopkins Univ. Press, 2006, pp. 2-22, p. 15).

<sup>634</sup> *Ibid.*, p. 222.

Entonces, cuando los hombres son exhortados a la guerra, puede que en ellos responda afirmativamente a este llamado toda una serie de motivos (...) Por cierto que entre ellos se cuenta el placer de agredir y destruir (...) El enlazamiento de esas aspiraciones destructivas con otras, eróticas e ideales, facilita desde luego su satisfacción.<sup>635</sup>

La guerra no supone únicamente –aunque sí primordialmente- a la tendencia a la agresión y la destrucción –avatar de la pulsión de muerte- sino asimismo implica aspiraciones eróticas e ideales que actúan como facilitadoras<sup>636</sup>. Ante este frente destructivo, mortífero, Freud estipula que ‘no se trata de eliminar por completo la inclinación de los hombres a agredir; puede intentarse desviarla lo bastante para que no deba encontrar su expresión en la guerra.’<sup>637</sup> En función de este objetivo, postula que ‘todo cuanto establezca ligazones de sentimiento entre los hombres no podrá menos que ejercer un efecto contrario a la guerra.’<sup>638</sup> Frente a la guerra, y respecto del gobierno – gobierno supranacional, pensado en función de la Liga de las Naciones- Freud propone

‘un estamento superior de hombres de pensamiento autónomo, que no puedan ser amedrentados y luchen por la verdad, sobre quienes recaería la conducción de las masas heterónomas.’<sup>639</sup> El trazado del análisis freudiano presenta un claro carácter inmunitario. En efecto, si la figura del paradigma inmunitario supone la implementación de dispositivos políticos en orden de contener la expansividad vital –y así preservar la vida-, la lectura freudiana de la situación bélica implica la disposición de posibles dispositivos –articulados a una política y una cultura- en orden de contener la expansión mortífera de las fuerzas tanáticas<sup>640</sup>. Este carácter inmunitario reconduce así a la figura del organismo: como habíamos analizado en el anterior capítulo, la guerra, como expresión máxima de las pulsiones mortíferas, es concebida al modo de la ruptura de las defensas del organismo, que hace ingresar al mismo masivas cantidades de energía no ligada y obligan a actuar más allá del principio del placer, en la tarea de dominarlas y contenerlas en pos de la supervivencia. Pese a que la evolución cultural es responsable de ‘buena parte de lo que ocasiona nuestros sufrimientos’<sup>641</sup>, la diversidad de lazos

<sup>635</sup> *WK, GW, XVI, p. 137; PG, OC, XXII, p. 193.*

<sup>636</sup> A esto nos referíamos al momento de pensar la exacerbación tanática de la guerra en términos de una *virtual* correspondencia respecto al polo de la pulsión de muerte.

<sup>637</sup> *WK, GW, XVI, p. 139; PG, OC, XXII, p. 195.*

<sup>638</sup> *Ibidem.*

<sup>639</sup> *Ibid.*, p. 140; p. 196.

<sup>640</sup> Como habíamos estipulado en el apartado anterior, la relación es de tipo inverso –no es la vida, sino la muerte, lo que ha de ser contenido en Freud.

<sup>641</sup> *WK, GW, XVI, p. 140; PG, OC, XXII, p. 196.*

civilizatorios pierde su especificidad para convertirse en frente de defensa ante el acontecimiento esencialmente traumático, negativo y barbárico que es la guerra<sup>642</sup>.

Ahora bien, ante las tácticas de contención de la expansión tanática –el aumento de los lazos eróticos-identificatorios, la postulación de una dirigencia capaz de suspender el escalamiento del conflicto-, hallamos la siguiente afirmación:

Lo ideal sería, desde luego, una comunidad de hombres que hubieran sometido su vida pulsional a la dictadura de la razón. Ninguna otra cosa sería capaz de producir una unión más perfecta y resistente entre los hombres, aun renunciando a las ligazones de sentimiento entre ellos. Pero con muchísima probabilidad es una esperanza utópica.<sup>643</sup>

Allí ya no se trata de suspender parcialmente -o de desviar- a las mociones agresivas -y con ellas, a las eróticas-, sino de *anularlas* –es decir, de hacer desaparecer su efecto. Hombres sin ningún tipo de ligazón de sentimiento son hombres que, al no amar ni odiar, no tienen motivaciones –más que utilitarias- para unirse o destruirse. Los dispositivos culturales y políticos, aquí, actúan sobre el propio cuerpo social de modo no de modificar, sino de ahogar una parte de él. Estructuralmente, nos hallamos aquí ante otra versión de la autoinmunización planteada por Esposito<sup>644</sup>.

Sin embargo, ese planteo singular, producto del absoluto rechazo freudiano frente a la guerra, resulta solitario frente a la generalidad de la perspectiva -estructuralmente refractaria a la antiinmunización nazi- sostenida por Freud, que supone la desviación de la pulsión tanática en orden de evitar el resultado bélico. En este sentido, vale

---

<sup>642</sup> Nos parece válido volver a recalcar: aquello que valida la comparación analítica con Esposito en este punto es que, en esta instancia específica de la exacerbación tanática, el conflicto erótico-tanático se halla virtualmente suspendido –y su correspondiente complementario resulta la suspensión de la diferencia hacia dentro de los caracteres civilizatorios, en orden de formar un frente antibélico.

<sup>643</sup> *Ibidem*.

<sup>644</sup> Esto no supone una referencia directa de tipo ético, sino –como marcamos- estructural: se trata de, al modo autoinmunitario, desmontar una parte de sí mismo, reconociéndola como enemiga. Como Freud mismo establece, desde el planteo pulsional, ‘permítame que no introduzca demasiado rápido las valoraciones del bien y del mal.’ (*WK, GW, XVI, p. 137; PG, OC, XXII, p. 193*). Sin embargo, si se quiere abordar el plano ético, vale aclarar que no se puede proyectar desde aquí ningún tipo de medida comparativa respecto a la autoinmunidad que supone el nazismo. El absoluto abismo ético y moral que se sigue de considerar a unos hombres como humanos y a otros como infecciones hace –en razón de su absolutéz- a la imposibilidad de trazar comparaciones. Si en esa línea se ha querido leer, en ocasiones, a la perspectiva nietzscheana, vale preguntarse qué implicancias ético-morales supone la postulación –que se pone en el lado opuesto, en el de la no-muerte- de la anulación pulsional de los hombres, en términos de utopía.

eminentemente rescatar la visión freudiana –analizada en el capítulo anterior- sobre la sociedad occidental moderna respecto a la muerte:

Hemos manifestado la inequívoca tendencia a hacer a un lado la muerte, a eliminarla de la vida. Hemos intentado matarla con el silencio (...) Esta actitud cultural-convencional hacia la muerte se completa con nuestro total descalabro cuando fenece una de las personas que nos son próximas (...) Ahora bien, esta actitud frente a la muerte tiene un fuerte efecto sobre nuestra vida. La vida se empobrece, pierde interés, cuando la máxima apuesta en el juego de la vida, que es la vida misma, no puede arriesgarse. Se vuelve tan insípida e insustancial como un *flirt* norteamericano, en que de antemano se ha establecido que nada puede suceder (...) <sup>645</sup>

Como habíamos establecido en el anterior capítulo, en este punto específico Freud presenta una convergencia de posición respecto de Nietzsche; en efecto, en *Also sprach Zarathustra*, Nietzsche condena a aquellos que elucubran una vida eterna, en tanto desprecian esta vida al negar la muerte<sup>646</sup>. La actitud propia de la vida elevada, activa, es apropiarse de esa muerte: ‘Yo os elogio mi muerte, la muerte libre, que viene a mí porque yo quiero’<sup>647</sup>. Aquel que no niega ni rehúye a su muerte –y, así, que no procede a un recorte vital - puede hacerla, en su elección, herramienta para la elevación de su vida<sup>648</sup>. En Freud, como habíamos marcado, la negación de la muerte implica un empobrecimiento vital en tanto todas las mociones vitales se hallan conformadas por la imbricación de pulsiones de vida y de muerte<sup>649</sup>: así, huir de la muerte resulta eminentemente un recorte vital.

En esta convergencia de perspectivas, una disposición –concebible en términos de dispositivo político/cultural- se aúna; Nietzsche afirma: ‘Con cuanta mayor amplitud y superioridad se vive, más prontos estamos a arriesgar nuestra vida por un solo sentimiento agradable. Un pueblo que vive y siente así no tiene necesidad de guerras’<sup>650</sup>. El poner en riesgo la vida es hacer a la muerte parte de la vida, y por tanto, no recortarla; inversamente, arriesgar la vida es aceptar poder perderla, y por tanto,

<sup>645</sup> *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, *GW*, 10, pp. 465-6; *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, *OC*, XIV, pp. 290-1.

<sup>646</sup> *Cfr.* Z, ‘Von den Predigern des Todes’, *KSA* 4 (*Za*, ‘De los predicadores de la muerte’).

<sup>647</sup> Z, ‘Vom freien Tode’, I, *KSA* 4, p. 94 (*Za*, ‘De la muerte libre’, I, p. 92).

<sup>648</sup> En efecto, ‘querer vivir eternamente y no morir es ya un síntoma de senilidad de los sentimientos’ (*MA*, *KSA* 2, 187, p. 320 (*HdH*, 187, p. 342)), es decir, de una vida descendente.

<sup>649</sup> *Cfr.* *Warum Krieg? (¿Por qué la guerra?)*

<sup>650</sup> *MA*, *KSA* 2, 187, p. 320 (*HdH*, 187, p. 342).

intensificarla en el propio acto de arriesgarla. Así, arriesgar la vida y plenificarla son dos caras de la misma tendencia vital.

Esta perspectiva compartida supone un innegable carácter inmunitario: en un tipo de vida que ha borrado a la muerte, que ha exteriorizado a la muerte, que ha hecho de la muerte algo no propio de la vida, -y por ende, esencialmente, ha recortado a la vida-, aquello negado, recortado, invisibilizado, *retorna*. Y retorna en la exacerbación: la exacerbación de visibilidad, la exacerbación de afirmación, la exacerbación de la potencia por tanto tiempo imposibilitada de proyección. Como perspectiva cultural – como perspectiva política-, Freud y Nietzsche proponen la inoculación de la muerte en la vida; una vida que tenga presente a la muerte, que la haga *parte* distintiva de la vida, y que –máximamente- esté dispuesta a arriesgarse –a arriesgar la vida a la muerte- es una vida que no se recorta, sino que se plenifica; es una vida que –tanto desde Freud como desde Nietzsche- no se aviene a rendirle tributo a la exacerbación mortífera. Ese cuidar la vida, al arriesgarla y potenciarla, es eminentemente una política de la vida, una *biopolítica*.

## CONCLUSIÓN

El título de este apartado es el de ‘conclusión’. Supone, así, un cierre y –en algún punto- un *racconto* de lo que ha sucedido en las anteriores páginas. Sin embargo, todas las perspectivas desplegadas en este trabajo en torno a la vida, piensan a la misma en términos conflictivos, no ahistóricos, no clausurables. Todas, así, arman un estudio y

una interpretación abierta de un pasado y un presente, y propulsan hacia un futuro. Desde este punto de vista, el *racconto* puede tomar la forma de una recapitulación o – más interesante aún- de una sintética puesta en juego de los conceptos –los valores- involucrados en el escrito. Y el cierre, la forma no de clausura, sino de pregunta.

Empezando por este último, es posible decir que no se le ha dado a Esposito su cierre. En efecto, en el último capítulo se ha llevado a cabo un recorrido analítico del libro de Esposito, *Bíos*, a través de sus cuatro primeros capítulos; pero su último capítulo –su cierre, digamos- ha quedado sin abordar. En el cierre de Esposito –cierre que es una propulsión a futuro- encontraremos elementos para plantear el nuestro.

(...) el nazismo, más que el comunismo, trazó un umbral respecto del período previo, lo cual torna inviable cualquier replanteo actualizado de sus aparatos léxicos. A partir de este umbral, histórico y a la vez epistemológico, ya no puede pasarse por alto la cuestión de la biopolítica. Puede, e incluso debe, invertírsela respecto de la configuración tanatopolítica que asumió en la Alemania hitleriana, pero no eludírsela retrotrayéndose al período moderno, siquiera porque a partir de éste surgió en forma contradictoria, por distintas que fueran su modalidad e intensidad respecto de las que adoptó posteriormente.<sup>651</sup>

La propuesta a futuro de Esposito supone, así, un no retorno al pasado de las perspectivas modernas. Siquiera porque –como establece- de allí ha surgido (la biopolítica) de forma contradictoria. Por supuesto: en tanto el paradigma inmunitario, como matriz explicativa moderna, presenta en sí la posibilidad tanto de generar una política de vida –una biopolítica- como una política de muerte –una tanatopolítica- volver a pensar desde las perspectivas modernas supone potencialmente el resurgimiento de formas mortíferas. Es partiendo de estas formas de muerte que se buscará terminar con la contradicción y obtener una propuesta positiva. Así, respecto de la semántica nazi:

Hay que penetrar en ella e invertir uno por uno sus presupuestos bio-tanatológicos. (...) Hay que intentar tomar esas mismas categorías (...) y transformar su variante inmunitaria, esto es, autonegativa, imprimiéndoles una orientación abierta al sentido más originario e intenso de la *communitas*. Sólo de este modo (...) será posible trazar los primeros lineamientos de una biopolítica finalmente afirmativa:

---

<sup>651</sup> Esposito, R., *Bíos, biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 239.

ya no sobre la vida, sino de la vida. Esto es, una que no superponga a la vida las categorías ya constituidas y, a esta altura, ya destituidas, de la política moderna, sino que inscriba en la política misma el poder innovador de una vida repensada sin descuidar su complejidad y articulación. (...) debe entenderse más en el sentido de una vitalización de la política que en el de una politización de la vida, aunque al final ambos movimientos tiendan a superponerse en un único plano semántico.<sup>652</sup>

Vitalizar la política: dejar de lado las categorías políticas modernas, y repensar la vida ya no en términos de política sobre la vida, sino de la vida. Es decir, más bien una vida que entre en la política, y no tanto una política que extienda su poder sobre la vida.

Ahora bien, una vida que pueda vitalizar la política es una vida que ha de presentar un poder revitalizador –en términos de Esposito, una vida repensada como teniendo un ‘poder innovador’. Y esa vida no es la vida conceptualizada en la modernidad: como Esposito marca a lo largo de *Bíos* –y de lo cual hemos dado cuenta en el último capítulo- la vida allí pensada –y de lo que da cuenta el paradigma inmunitario- es una vida que, para vivir, ha de hallarse apoyada, contenida, constreñida, desde la política. La política, así, informa de distintos modos a esa vida; por eso, han de abandonarse las formas políticas modernas, si se ha de poder pensar a la vida con –y desde- un ‘poder innovador’.

En nuestro último capítulo, sostuvimos que el planteo de un punto de entrecruce a partir del cual pudimos proyectar una relación comparativa entre Freud y Esposito se producía desde una específica convergencia: en la cancelación del plano de conflicto erótico-tanático que suponía el panorama bélico, la línea de pensamiento relativo freudiano podía ser conceptualizada a partir del paradigma inmunitario. Sin embargo, ese punto de clausura, relativo a un escenario *específico*, ha de abrirse ahora para la consideración del escenario *general*. Con esto nos referimos, por supuesto, al *recorte* que –según analizamos- Esposito efectúa en su lectura de las perspectivas modernas en relación a vida y política –Hobbes, Freud, Nietzsche<sup>653</sup>- como asimismo de la foucaultiana, más cercana. Hay allí una vida que –como establecimos- no es pensada necesariamente en su relación con la política –y que por ende, presenta una capacidad autoconfigurativa, una capacidad de seguir viva por sí, sin una específica injerencia política.

---

<sup>652</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>653</sup> Freud y Nietzsche, hallándose quizá en el punto de inflexión entre una época moderna y una –llamémosle- contemporánea.

Una impersonal singularidad, o una singular impersonalidad, la cual, en vez de hacerse apresar en los límites del individuo, los abre a un movimiento excéntrico ‘que transita a los hombres, las plantas, los animales, independientemente de la materia de su individuación y la forma de su personalidad.’<sup>654</sup>

Que la vida no sea pensada a partir de su individuación, sino como parte de la *communitas* de lo vital.

Que un único proceso atravesase sin solución de continuidad toda la extensión de lo viviente –que cualquier viviente deba pensarse en la unidad de la vida- significa que ninguna porción de esta puede ser destruida a favor de otra: toda vida es forma de vida y toda forma de vida ha de referirse a la vida.<sup>655</sup>

Esta perspectiva vital –ya presupuesta en el paradigma inmunitario, en tanto la tendencia expansiva de la vida obraba en términos de unificación y disgregación (por lo cual requería de la política)- clarifica el sentido del recorte dispuesto por Esposito. Una vida no pensada a partir de la individuación se halla –como establecimos- en Nietzsche, desde su perspectiva de la *Wille zur Macht*; asimismo Freud, al momento de pensar unas pulsiones de vida y muerte que resultan lo fundamental del devenir vital en general, se abre del escenario del individuo y la psiquis; Hobbes –como sostuvimos- pone en juego en el estado de naturaleza una vida que, en el constante peligro, en el constante cambio de relaciones de poder, no se sostiene –justamente- a partir de los caracteres de la individuación, sino que los deshace desde las continuas luchas, muertes y cambios. Allí hay vida, pero no desde el sostenimiento de caracteres de individuación. Ahora bien, lo que hay en esa vida no concebida desde la individuación es, justamente, *conflicto*. La imbricación con fuerzas que niegan la pura unidad – el proceso que atraviesa ‘sin solución de continuidad toda la extensión de lo viviente’- es parte misma de la vida –y no un estado generado desde una relación con otra cosa, *v. gr.*, la política. La posibilidad de concebir una pura positividad –no es casual que Esposito cite allí a Deleuze- en donde ‘ninguna porción [*de la vida*] puede ser destruida a favor de otra’ se ve derruida si se parte de una concepción de la vida en donde una capacidad destructiva –en donde una capacidad de muerte- es inherente a la vida misma, *es vida*. La reflexión –y la

---

<sup>654</sup> Esposito, R., *Bíos, biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, p. 311. Lo citado por Esposito es tomado de Deleuze, G., *Logica del senso*, p. 97.

<sup>655</sup> *Ibid.*, p. 312.

advertencia- sobre la postura freudiana al momento, en el último capítulo, de pensar la posibilidad de una vida humana que renuncie a sus lazos afectivos desde una ‘dictadura de la razón’, puede hallar eco asimismo en esta perspectiva –antinietscheana por excelencia- de Esposito: ¿a dónde lleva concebir una vida que, en tanto vida, no es sino unificante?

Si esto último quiso ser un cierre, podríamos ahora pensar en el *racconto* –es decir, en una recapitulación, en un recorrido que mire, dando la vuelta, lo escrito. Para ello vamos a intentar responder a una pregunta que, implícitamente, recorre toda la tesis –o más bien, la sobrevuela: es una pregunta *sobre* la tesis: ¿por qué, para pensar temas de Esposito y de Foucault, volver a Freud y a Nietzsche?

Para responder esto, retornemos a una cita de Esposito, al referirse a la actualidad de la filosofía italiana:

Mucho antes que otras tradiciones filosóficas, los pensadores italianos entendieron que, luego del giro lingüístico, nos hallamos ahora ante un nuevo ‘giro’, una transición epocal distinta que tiene en su centro a la cuestión del *bíos*. O, expresado de otro modo, entendieron que lo trascendente de nuestro tiempo, su categoría constitutiva, es la vida y ya no el lenguaje.<sup>656</sup>

En un nuevo giro respecto del giro lingüístico, el paraje de la vida vuelve a centralizarse para la filosofía. Pero si muchos habían puesto ya a la vida en el centro de sus consideraciones –Bergson, Ortega y Gasset, Schopenhauer, Dilthey- el carácter eminentemente conflictivo del devenir vital se halla plasmado en las perspectivas de Freud y Nietzsche.<sup>657</sup> Ahora bien, por supuesto el retorno nunca es retorno a lo mismo: como estipulamos anteriormente, los modos de concebir la relación entre vida y política, e incluso el de la vida misma, son para Freud y Nietzsche –y para Esposito y Foucault- heterogéneos. Pero es desde esa heterogeneidad que quisiéramos sintetizar el cierre y el *racconto* en un final para este trabajo.

---

<sup>656</sup> Esposito, R. y Hanafi, Z., ‘The Return of Italian Philosophy’, en *Diacritics*, v 39, n. 3, The Johns Hopkins Univ. Press, 2009, pp. 55-61, p. 58[*la traducción es nuestra*]. Vale aclarar que, más allá del acuerdo o no que se tenga para con la afirmación de Esposito, resulta evidente que, al momento de pensar en términos biopolíticos –como buscamos nosotros hacer-, la noción de vida necesariamente es central.

<sup>657</sup> En relación a la dinámica conflictiva de la vida en Freud y Nietzsche, y su diferencia respecto de otras perspectivas que se centran en la vida, *cf.*: Zengotita, A., (2009). ‘Conflictividad vital: Nietzsche y Freud’, en *Conceptos, creencias y racionalidad*, Agüero y Urtubey Ed., Córdoba, 2009.

Aquello que señalamos como la diferencia estructural entre la perspectiva vital de Freud y Nietzsche y la propia de Esposito –y que acerca más a los primeros que al último a Foucault- puede sintetizarse en una vida que tiene capacidad de generar su propio devenir –de autoconfigurarse- frente a una vida que necesita de un elemento a ella externo –la política- para mantenerse con vida, para devenir. Parece ser que en el movimiento de una perspectiva a la otra, la vida se ha empobrecido: parte de sus capacidades, de sus poderes, han sido trasladadas a su exterior. La vida es así una vida desposeída, incapacitada, y por ende, no pensable en tanto tal sin el auxilio de la política.

Sin embargo, otra perspectiva que dé cuenta de esas relaciones de poder entre la política y la vida es pensable. Si la vida no puede pensarse fuera de su relación con la política, esto puede deberse no a una incapacidad de la vida de darse su propia configuración, sino en tanto la vida se halla articulada en términos de una política que ha coartado las posibilidades configurativas. No se trata de que la vida no pueda autoconfigurarse, sino que la configuración que hoy presenta la pone como exteriorizada respecto de un poder que la oprime –en términos foucaulteanos, se trata de ‘determinaciones saturadas’. Si la capacidad autoconfigurativa vital supone conflicto, entonces –en términos de Esposito- la concepción de ‘vitalización de la política’ plantea un trayecto diverso: no se tratará de la preeminencia de la unificación desde una *communitas* de lo viviente, sino en una determinada integración del conflicto vital en la política. Pero las específicas modalidades nietzscheanas y freudianas para dicha integración son propias de su tiempo. Cómo imbricar ese conflicto que es la vida al hoy, es tarea del nuestro.

# BIBLIOGRAFÍA

## Bibliografía primaria

---

- ESPOSITO, R., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.
- ESPOSITO, R., C (dirs), *Enciclopedia del pensiero politico*. Roma, Laterza, 2005.
- ESPOSITO, R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, ed. Inaudi, Torino, 1998
- ESPOSITO, R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, ed. Inaudi, Torino, 2002.
- FREUD, S., *Gesammelte Werke*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1993.
- FOUCAULT, M., 'Nietzsche, Freud, Marx', en *Cahiers du Royaumont*, Paris, Eds. du Minuit, 1967.
- FOUCAULT, M., *Surveiller et punir*, Ed. Gallimard-Seuil, Paris, 1993.
- FOUCAULT, M., 'Nietzsche, la généalogie, l'histoire', en *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, coll. 'Épiméthée', 1971, pp. 145-172.
- FOUCAULT, M., *Naissance de la biopolitique*, Ed. Gallimard-Seuil 2004.
- FOUCAULT, M., *Sécurité, territoire, population*, Ed. Gallimard-Seuil, 2004.
- FOUCAULT, M., *Il faut défendre la société*, Ed. Gallimard-Seuil, 2001.
- FOUCAULT, M., Ed. Gallimard-Seuil, 2004.
- FOUCAULT, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-4*, 2009, Gallimard-Seuil, 2009.
- FOUCAULT, M., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-3*, Gallimard-Seuil, 2008.
- FOUCAULT, M., *L'hermeneutique du sujet, Cours au Collège de France 1982*, Gallimard-Seuil, 2008.

NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*,  
Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter/Deutsche  
Taschenbuch Verlag, 1980.

Traducciones utilizadas de las obras de F. Nietzsche, S. Freud, M. Foucault y R. Esposito

ESPOSITO, R., *Immunitas: protección y negación de la vida*, Ed. Amorrortu, Bs. As.,  
2005.

ESPOSITO, R., *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Ed. Amorrortu, Bs.  
As., 2003.

ESPOSITO, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Ed. Amorrortu, Bs. As., 2006.

FREUD, S., *Obras completas*, Ed. Biblioteca Nueva, trad. López-Ballesteros, Madrid,  
1996.

FREUD, S., *Obras completas*, Amorrortu Ed., trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires,  
1991.

FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar*, Siglo veintiuno Ed., trad. Garzón del Camino,  
Buenos Aires, 2008.

FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Ed. Pre-Textos, trad. Vásquez  
Pérez, Madrid, 2002.

FOUCAULT, M., *El poder psiquiátrico*, trad. H. Pons, Fondo de Cultura Económica,  
Buenos Aires, 2005

FOUCAULT, M., *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, trad.  
Pons, Buenos Aires, 2010.

FOUCAULT, M., *Seguridad, territorio, población*, Fondo de Cultura Económica, trad.  
Pons, Buenos Aires, 2007.

FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto*, Ed. La Piqueta, trad. Álvarez-Uría, Madrid,  
1987.

FOUCAULT, M., *El gobierno de sí y de los otros*, Fondo de Cultura Económica, trad.  
Pons, Buenos Aires, 2009.

FOUCAULT, M., *El gobierno de sí y de los otros II*, Fondo de Cultura Económica, trad. Pons, Buenos Aires, 2010.

FOUCAULT, M., 'El sujeto y el poder', en *Revista Mexicana de Sociología*, v. 50, n. 3, Univ. Autónoma de Méjico, 1988, pp. 3-20,

NIETZSCHE, F., *Así habló Zarathustra*, Alianza Ed., trad. Sánchez Pascual, Madrid, 2007.

NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, Alianza Ed., trad. Sánchez Pascual, Madrid, 2000.

NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*, Alianza Ed., trad. Sánchez Pascual, Madrid, 1979.

NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Ed., trad. Sánchez Pascual, Madrid, 2007.

NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza Ed. trad. Sánchez Pascual, Madrid, 2007.

NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, Akal Ed., trad. Brotons Muñoz, Madrid, 2007.

NIETZSCHE, F., *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza Ed. trad. Sánchez Pascual, Madrid, 2007.

NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, Biblioteca Nueva, trad. Germán Cano, Madrid, 2001.

NIETZSCHE, F., *Aurora*, Ed. Alba, trad. Dietrich, Barcelona, 1999.

NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Ed. Península, trad. Llinares Chover, 2003.

### VII. 3. Bibliografía general

---

AA. VV., en *Revue Française de Psychanalyse*, 'La pulsion de mort', Tomo III, Marzo-Abril de 1989, París, PUF.

AA. VV., en *Revue Française de Psychanalyse*, 'Irreprésentable ou irrepresenté?',

- Tomo LVI, Febrero-Marzo de 1992, París, PUF.
- AA. VV., en *Estudios Nietzsche*, Vol. 8, Madrid, 2008.
- AA. VV., en *Diacritics*, v. 36, n. 2, ‘Bíos’, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito’, The Johns Hopkins Univ. Press, 2006.
- AA. VV., en *Diacritics*, v. 39, n. 2, ‘Negative Politics’, The Johns Hopkins Univ. Press, 2009.
- ALMEIDA, R. M., *Nietzsche e Freud, eterno retorno e compulsão à repetição*, Ed. Loyola, São Paulo, Brasil, 2005.
- ANIDJAR, G., ‘The Meaning of Life’, en *Critical Inquiry*, Univ. Of Chicago Press, v. 37, n. 4, 2011, pp. 687-723.
- ANSELL-PEARSON, J., ‘Who is the Übermensch? Time, Truth and Woman in Nietzsche’, en *Journal of the History of Ideas*, Univ. Of Pennsylvania, vol. 53, n. 2, 1992, pp. 309-331.
- ASSOUN, P-L., *Introducción a la metapsicología freudiana*, Siglo veintiuno Ed., Buenos Aires, 2001.
- ASSOUN, P-L., *Freud et Nietzsche*, Paris, P.U.F., 2008.
- ASSOUN, P-L., *Freud y Nietzsche*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1984.
- ASSOUN, P-L., ‘Freud y la política’, en *Revista de la Escuela Argentina de Psicoterapia para Graduados*, Nro. 10, pp. 9-37, trad. Graciela Esperanza, 1992.
- ASSOUN, P. L., *El freudismo*, Siglo XXI Ed., Buenos Aires, 2003.
- BABICH, B. E., *Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, NYU Press, 1994.
- BACARLETT PEREZ, M. L., *Friedrich Nietzsche: la vida, el cuerpo la enfermedad*, Univ. Autónoma de México, 2006.
- BAZZICALUPO, L., *Il governo delle vite, Biopolitica e economia*, Roma-Bari, Laterza 2006.
- BENOIT, H., *Métaphysique et psychanalyse: essais sur le problème de la réalisation de l'homme*, Mazarine, 1949.
- BERCHERIE, P., *Génesis de los conceptos freudianos*, Paidós, Buenos Aires, 1996
- BOLIVAR, E., ‘The ontological grounds of the death instinct in Freud.’, en *Psychoanalysis & Contemporary Thought*, Vol. 16(1), Connecticut, USA, 1993, 123-147.
- BOOTHBY, R., *Freud as philosopher, -Metapsychology after Lacan-*, Londres, Routledge Ed., 2001.

- BRENNER, CH., 'Aspects of Psychoanalytic Theory: Drives, Defence and the Pleasure-Unpleasure Principle', en *Psychoanalytic Quarterly*, Vol. 77, NY, 2008, pp. 707-717.
- CALDER, W. M., 'El debate Wilamowitz-Nietzsche: nuevos documentos y una reevaluación', en *Nietzsche-Studien*, vol. 12, 1983, pp. 214-54.
- CANO, V., 'Del don a la ingratitud: vida, comunidad e inmunidad en Roberto Esposito y Nietzsche', en *Contrastes*, Univ. De Málaga, España, 2010.
- CANO, V., 'Is evolution blind? On Nietzsche's reception of Darwin', en *Nietzsche and the Becoming of Life*, Fordham Univ. Press, NY, 2015, pp. 51-67.
- CAREL, H., [\*Life and death in Freud and Heidegger\*](#), Ed. Rodopi, NY, 2006.
- CARVALHO, D. F., *Nietzsche e o naturalismo: a crítica ao ascetismo científico*, Univ. Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.
- CASTRO, E., *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Unipe Ed., Buenos Aires, 2011.
- CAVELL, M., *The Psychoanalytic Mind: From Freud to Philosophy*, Harvard Univ. Press, 1996.
- COLLI, G., *Introducción a Nietzsche*. trad. R. Medina México, Folios ediciones, 1983.
- CORBETT, K., 'More life: centrality and marginality in human development', en *Psychoanalytic Dialogues*, Ed. Routledge, 2001.
- CRAGNOLINI, M.B, *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, EUDEBA, 1998.
- CRAGNOLINI, M.B, *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, Bs. As., La Cebra, 2006.
- CRAGNOLINI, M. B., 'Filosofía nietzscheana de la tensión: la re-sistencia del pensar', en *Contrastes*, Revista Interdisciplinar de Filosofía, Málaga, 2000 vol. V, p. 225 – 240.
- CRAGNOLINI, M. B., 'La constitución de la 'identidad' en el pensamiento nietzscheano: sí mismo y máscara. El 'caso Nietzsche' en los inicios del psicoanálisis', en *Revista de La Universidad de Morón*, Buenos Aires, 1999, vol. 5, p. 13 – 21.
- CRAGNOLINI, M. B., 'El debate actual en torno a la biopolítica: dos ontologías en disputa', en *Psicoanálisis de las configuraciones vinculares. Revista de la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo*, Buenos Aires, 2009 p. 211 – 258.
- CSEJTEI D., JUHASZ, A., 'On death's conception in Nietzsche's philosophy', *Daimon*, 23, 2005, pp. 77-94.
- CHAPELLE, D., *Nietzsche and psychoanalysis*, Albany, State Univ. of New York Press, 1993.

- DEL CARO, A., 'Dionysian Classicism, or Nietzsche's Appropriation of an Aesthetic Norm', en *Journal of the History of Ideas*, vol. 50, n. 4, Univ. of Pennsylvania Press, 1989, pp. 589-605.
- DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Ed. Nacional, Madrid, 2002.
- DELGADO, O., *La aptitud de psicoanalista*, Eudeba, Buenos Aires, 2012.
- DERRIDA, J., 'Especlar sobre 'Freud'', en *La tarjeta postal, de Sócrates a Freud y más allá*, 1980, en *Derrida en castellano*, trad. Haydeé Silva, <http://www.jaquesderrida.com.ar>
- DIAS, R.M., 'Nietzsche y Foucault: la vida como obra de arte', en *Lo cómico y lo trágico*, Ed. Viveiros de Castro, Río de Janeiro, 2008.
- DOMINGUEZ, G. A., *Freud y su relación con la biología: entre Darwin y Lamarck*, V Congreso Internacional de Investigación y Prácticas en Psicología, Acta Académica, UBA, Buenos Aires, 2013, <http://www.aacademica.com/000-054/95>.
- EVANS, S., 'Genealogy and the problem of affirmation in Nietzsche, Foucault and Bakhtin', en *Philosophy and social criticism*, New York, 2003.
- FAULKNER, J., '[The Body As Text In The Writings of Nietzsche And Freud](#)', *Minerva*, 2003, pp. 94-124.
- FLEISCHER, D., *Clínica de las transformaciones familiares*, ed. Grama, Bs.As., 2003.
- FLYNN, T. R., 'Truth and Subjetivation in the Later Foucault', en *The Journal of Philosophy*, (82 reunión anual de la Asociación Americana de Filosofía), vol. 82, n. 10, 1985, pp. 531-540, p. 532.
- FONET-BETANCOURT, R., BECKER, H., y GÓMEZ-MULLER, A., 'La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad', entrevista a Michel Foucault realizada el 20 de enero de 1984. Publicada en la revista *Concordia*, n. VI, 1984, pp. 99-116.
- FORBER, P., 'Nietzsche was no Darwinian', *Philosophy and Phenomenological Research*, v. LXXV, 2007.
- FORNARI, M., 'Nietzsche and darwinism', en *Journal of Nietzsche Studies*, n 23, Penn State Univ. Press, 2002, pp. 89-125.
- FOUCAULT, M., *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, NY, Cornell Univ. Press, 1989.
- FINK, E., *La filosofía de Nietzsche*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1996.
- FREUD, S. y JUNG, C. G., *Correspondencia*, trad. Alfredo Guéra Miralles, Ed. Trotta, Madrid, 2012.

- GARCÍA, E.F., 'En torno al malestar: aproximaciones de Nietzsche y Freud', *Revista Mal-Estar Subjetivo*, Fortaleza, 2005.
- GARCÉS, M., 'La vida como concepto político: una lectura de Foucault y Deleuze', en *Athenea Digital*, N. 7, 2005.
- GASSER, R., *Nietzsche und Freud*, Berlín, Ed. De Gruyter, 1997.
- GEMES, K., 'Nietzsche's Critique of Truth', en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LII, n. 1, 1992, pp. 47-75.
- GEMES, K., 'Postmodernism's Use and Abuse of Nietzsche', en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXII, No. 2, 2001.
- GEMES, K., y JATAWAY, C., 'Naturalism and value in Nietzsche', en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 71, No. 3; Nov., 2005, pp. 729-74.
- GERHARDT, V., 'La gran razón del cuerpo. Un ensayo sobre el *Zarathustra* de Nietzsche', en *Enrahonar*, vol. 35, Berlín, 2002, pp. 31-43.
- GERSHENOWITZ, H., *The influence of Lamarckism on the Development of Freud's Psychoanalytic Theory*, Glassboro State College Press, 1978.
- GLENN, P. E., 'The Politics of Truth: Power in Nietzsche's Epistemology', en *Political Research Quarterly*, vol. 57, n. 4, Univ. of Utah, 2004, pp. 575-583.
- GRANIER J., 'Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud', *Nietzsche-Studien*, Berlín, 1979, p. 210-224.
- GROS, F., *Michel Foucault*, Amorrortu Ed., Buenos Aires, 1996.
- GOLOMB, J., SANTANIELLO, W., LEHRER, R., *Nietzsche and depth psychology*, State University of New York, 1999.
- GREEN, A., *Pourquoi les pulsions de destruction ou de mort?*, Ithaque, 2010, Paris.
- GREEN, A., 'Pulsión de mort, narcisismo negativo, función desobjetivante', en *La pulsión de mort*, Ier Simposio de la Federación Europea de Psicoanálisis, Marsella, 1984, PUF, 1986.
- GUERVÓS L.S., 'El arte como función de la vida en F. Nietzsche', *Contrastes*, vol. V, 2000, pp. 241-260.
- GUPTA, R.K., 'Freud and Schopenhauer', *Journal of the History of Ideas*, Vol. 36, 1985, pp. 721-728.
- HALEVY, D., *La vida de Friedrich Nietzsche*, Emecé, Buenos Aires, 1943.
- HINMAN, L. M., 'Nietzsche, Metaphor and Truth', en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLIII, n. 2, 1982, pp. 179-199.
- HOBBS, T., *Leviatán*, Ed. Alianza, 2009.

- JARA, J., *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*, Ed. Anthropos, Univ. de Valparaíso, 1998.
- KAUFMANN, P., *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*, ed. Paidós, Barcelona, 1996.
- KAUFMANN, W. A., *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey, Princeton Univ. Press, 1974.
- KAUFMANN, W. A., 'Nietzsche's Admiration for Socrates', en *Journal of the History of Ideas*, vol. 9, n. 4, 1948, pp. 472-491, p. 478.
- KRIMKIEWICZ, M., 'Modelos energéticos en psicoanálisis. Diferencias entre Sigmund Freud y Jaques Lacan', en *Affectio Societatis*, v. 12, n. 22, Univ. de Antioquia, Colombia, 2015, pp. 59-69.
- LACAN, J., *Seminario XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, ed. Paidós, Buenos Aires, 1997.
- LACAN, J., *Seminario II, El yo en la teoría de Freud*, ed. Paidós, Buenos Aires, 1993.
- LACAN, J., *Seminario IV, La relación de objeto*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1994.
- LAFOREST, G., 'Gouverne et liberté: Foucault et la question du pouvoir', en *Revue canadienne de science politique*, v. 22, n. 3, Société québécoise de science, 1989, pp. 547-562.
- LAPLANCHE, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970.
- LELOIR, T., *The Strategy of Life, Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology*, Chicago Univ. Press, 1982.
- LICHTTEMBERG, H., *La philosophie de Nietzsche*, París, Lib. Félix Alcam, 1923.
- LUXON, N., 'Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault', en *Political Theory*, Sage Publications, v. 36, n. 3, 2008, pp. 377-402.
- MANN, H., *El pensamiento vivo de Nietzsche*, Losada, Bs. As., 1947.
- MANSILLA, H. F. C., 'Aspectos socio-políticos del relativismo desde Friederich Nietzsche hasta la escuela de Frankfurt', en *Anámnesis*, Méjico D.F., Méjico, 2007.
- MANSFIELD, N., *Subjectivity: theories of self from Freud to Hataway*, New York Univ. Press, 2000.
- MARTINEZ NOVILLO, J. R., 'Genealogía y discurso. De Nietzsche a Foucault', en *Nómades. Revista de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Madrid, España, 2010, pp. 13-32.

- MILLER, J-A., 'Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma', en: Manantial Ed., *Recorrido de Lacan*, Buenos Aires, 1984.
- M'UZAN, M. DE, *De l'art à la mort, itinéraire psychanalytique*, Paris, Gallimard, 1977.
- NEGRI, A., y HARDT, M., *Empire*, Harvard University Press, 2000.
- NIEMAYER, CH., *Diccionario Nietzsche*, trad. G. Cano, Ed. Biblioteca Nueva, 2012.
- NORRIS, M., 'Darwin, Nietzsche, Kafka and the Problem of Mimesis', en *MLN*, Johns Hopkins Univ, Press, vol. 95, n. 5, 1990, pp. 1232-1253.
- OLAFFSON, F., 'Nietzsche's Philosophy of Culture: A Paradox in The Will to Power', en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, n. 3, 1991, pp. 557-572.
- OLIVA, R.B., 'From the Inmune Community to the Communitarian Immunity: on the recent reflections of Roberto Esposito', en *Diacritics*, 2008.
- OLIVEIRA, L., 'What life is about: metaphors of creativity on Freud and Winnicott', en *Revista de Medicina Social*, Río de Janeiro; 2007, p.92-123.
- OTERO LEÓN, L., 'De la estética como fisiología en Nietzsche a la curación como obra de arte en Gadamer', en *Contrastes*, vol. XIII, Málaga, España, 2008.
- PERRY, P., 'Deleuze's Nietzsche', en *Boundary 2*, Vol. 20, n. 1, Duke Univ. Press, 1993, pp. 174-191.
- PICHOT, A., *Histoire de la notion de vie*, Gallimard, Paris, 1993.
- PONTALIS, J.B., y LAPLANCHE, J., *Vocabulaire de la Psychanalyse*, París, PUF, 1967.
- PORRET, J.M., 'Le corps et le moi', en *Revue du College International de Psychanalyse et d'Anthropologie (CIPA)*, Paris, 1999, pp. 12-25.
- RAZINSKY, L., 'A Psychoanalytic Struggle with the Concept of Death: A New Reading of Freud's 'Thought's for the Times on War and Death'', en *The Psychoanalytic Review*: Vol. 94, N 3, NY, 2007, pp. 355-387.
- RAZINSKY, L., *Freud, Psychoanalysis and Death*, Cambridge University Press, UK, 2013.
- REGINSTER, B., *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism*, Harvard Univ. Press, 2006.
- REYNOLDS, J. M., 'Pragmatic Humanism' in Foucault's Later Work', en *Canadian Journal of Political Science*, Canadian Political Science Association, 2004, pp. 951-977.
- RICOEUR, P., *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Paris, P.U.F., 1965.

- RICHARDSON, J., 'Nietzsche contra Darwin', en *Philosophy and Phenomenological Research*, Wiley Ed., vol. 65, n. 3, 2002, pp. 537-575.
- RITVO, L. B., *Darwin's influence on Freud: a Tale of Two Sciences*, Yale Univ. Press, 1990.
- ROZITCHNER, L., *Freud y el problema del poder*, Ed. Folios, Méjico D.C., 1982.
- RUJAS MARTÍNEZ-NOVILLO, J., 'Genealogía y discurso. De Nietzsche a Foucault', en *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, Universidad Complutense de Madrid, 2011.
- SCHACHT, R., *Nietzsche*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1983.
- SCHACHT, R., 'Nietzsche on Philosophy, Interpretation and Truth', en *Noûs*, vol. 18, n. 1, ed. Wiley, 1984, pp. 75-85.
- SCHUR, M., *Freud: living and dying*, London, Hogarth Press, 1972.
- SIEMENS, H.W., 'Nietzsche and the Empirical: through the eyes of the term 'Empfindung'', *South African Journal of Philosophy*, Vol. 25(2) 2006: p.146-158.
- SILK, M., 'Nietzsche, Decadence, and the Greeks', en *New Literary History*, vol. 35, n. 4, John Hopkins Univ. Press, 2004, pp. 587-606.
- SIMPSON, Z., *Life as art from Nietzsche to Foucault: life, aesthetics, and the task of thinking*, Univ. of Arts and Science of Oklahoma, 2009.
- SLOTERDIJK, P., *Le penseur sur scène*, Bourgeois Éd., Paris, 2000.
- SMITH, J.H., 'Nietzsche's 'Will to Power': Politics beyond (Hegelian) Recognition', en *New German Critique*, n. 73, 1998, pp. 133-163.
- SOKEL, W., 'On the Dionysian in Nietzsche', *New Literary History*, Vol. 36, 2005, p. 501-520.
- SOLL, I., 'Pessimism and the Tragic View of Life: Reconsiderations of Nietzsche's 'Birth of Tragedy'.', in *Reading Nietzsche*, Oxford Univ. Press, pp. 104-131, 1998.
- STATEN, H., 'The problem of Nietzsche's Economy', en *Representations*, n. 27, Univ. of California Press, 1989, pp. 66-91, p. 75.
- STEINEGER, J., 'Friederich Nietzsche and Sigmund Freud failure: a tomist protest on truth', en *Quodlibet Diary*, vol. 6, número 1, marzo de 2004.
- STEVENS, J., 'On the Morals of Genealogy', en *Political Theory*, Vol. 31, n. 4, Sage Publications, 2003, pp. 558-588.
- STIEGLER, B., '¿Qué cambia poner el cuerpo en el lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología', en *Eidos*, Univ. Del Norte, Colombia, vol. 1, 2003, pp. 128-141.

- STIEGLER, B., *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001.
- SULLOWAY, F. J., *Freud, biologist of the mind; beyond the psychoanalytic legend*, Harvard Univ. Press, UK, 1992.
- SWEET, D., 'The Birth of 'The Birth of Tragedy'', en *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, n. 2, Univ. of Pennsylvania Press, 1999, pp. 345-359.
- SZOLAI, A., *Philosophische Grundprobleme der psychoanalytischen Psychologie*, Gebbel, 1935.
- TAYLOR, CH., 'Foucault on Freedom and Truth', en *Political Theory*, Sage Publications, v. 12, n. 2, 1984, pp. 152-183.
- THIELE, L. P., 'The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault's Thought', en *The American Political Science Review*, vol. 84, n. 3, APSA, 1990, pp. 907-925
- URIBE, D., *Vitalismo cósmico*; Bogotá, Ed. Siglo del Hombre, 2002.
- VATTIMO, G., *Diálogo con Nietzsche*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2002.
- VATTIMO, G., *Introducción a Nietzsche*, trad. J. Binaghi, Barcelona, Península, 1996.
- VEMOREL, M., 'The Drive (Trieb) from Goethe to Freud', en *International Review of Psycho-Analysis*, 1990, Vol. 17, pp. 249-256.
- WEINBERG, K., 'Nietzsche's Paradox of Tragedy', en *Yale French Studies*, n. 96, Yale Univ. Press, 1999, pp. 86-99.
- WILLIAMS, L., 'Will to Power in Nietzsche's Published Works and the Nachlass', en *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, n. 3, Univ. Of Pennsylvania Press, 1996, pp. 447-463.
- WINOGRAD, M. 'What we bring to life and what life brings to us: an analysis of the ethiological equation proposed by Freud according to neurosciences', *Reflexive Psychology*, vol. 20, NY, 2007.
- WHITE, R., 'The Return of the Master: An Interpretation of Nietzsche's 'Genealogy of Morals'', en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLVIII, n. 4, 1988, pp. 683-696.
- VOEGLIN, E., 'Nietzsche, the Crisis and the War', en *The Journal of Politics*, vol. 6, n. 2, Chicago Univ. Press, 1944, p. 177-212.
- ZENGOTITA, A., 'Conflictividad vital: Nietzsche y Freud', en *Conceptos, creencias y racionalidad*, Agüero, G., y Urtubey, L. (Eds), Córdoba, 2009, p. 483-492.