



Materialismo pulsional. La lectura freudiana de Nietzsche: notas para una crítica de la economía libidinal

Fecha de recepción:
16/02/2016
Fecha de aceptación:
06/03/2016

Drive Materialism. The Freudian Reading of Nietzsche: Notes for a Critique of Libidinal Economy

Leandro Drivet

Palabras clave:
ciencias sociales,
Filosofía,
Psicoanálisis,
Materialismo,
cultura

Universidad Nacional de Entre Ríos - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
leandrodrivet@yahoo.com.ar

Resumen

Este trabajo pretende señalar la relevancia del psicoanálisis para realizar una interpretación emancipatoria de la obra de Nietzsche. Nuestra hipótesis sostiene que la interpretación freudiana del autor de *Así habló Zaratustra* –más o menos explícita en Freud– hizo posible una apropiación crítica de la obra de Nietzsche que la despojó de su programa político (al menos en parte) reaccionario, aristocrático y esclavista sin desechar sus aportes más relevantes. Además, esta lectura permitió valorar cuestiones que habían quedado relegadas injustamente a un plano secundario desde una perspectiva que privilegió la economía política entre otras dimensiones de lo humano. Por diversas razones (epistemológicas, morales y políticas), la fértil convergencia de marxismo y psicoanálisis eclipsó la filiación –en muchos aspectos menos forzada– entre Nietzsche y Freud, dos críticos de la religión y la moral bajo cuyas miradas puede redefinirse, y no solo complementarse, un amplio espectro de problemas propios de la Teoría Social. Aquí proponemos

Keywords:
social sciences, Philosophy, Psychoanalysis, Materialism, culture

interpretar aspectos claves de la genealogía de la moral nietzscheana a través de la comprensión freudiana del resentimiento y de la neurosis civilizatoria.

This paper aims to point out the relevance of Psychoanalysis for an emancipatory interpretation of Nietzsche's work. Our hypothesis is that a Freudian interpretation of Nietzsche –more or less explicit in Freud's thought– made possible a critical use of his work. That interpretation allows us to remove the Nietzsche's aristocratic, slave, political program, without discarding his most relevant contributions. In addition, it allowed us to revalue topics that had been unjustly relegated from a perspective that favored the economy among other human dimensions. For various epistemological, moral and political reasons, the fertile convergence of Marxism and Psychoanalysis overshadowed the relationships between Nietzsche and Freud, both of them critics of religion and morality. A wide range of problems of social theory can be redefined –and not only improved– under their perspective. In this paper we propose to interpret key aspects of Nietzsche's genealogy of moral through the Freudian understanding of resentment and of neurosis of civilization.

Introducción

La posibilidad de hacer una apropiación intelectual crítica de las obras de Friedrich Nietzsche y de Sigmund Freud para una Teoría Social con pretensiones emancipatorias de carácter universal fue un tema de conflicto casi desde el momento mismo de su respectiva emergencia pública. En el caso del primero, el entusiasmo de cierta izquierda, de algunos anarquistas, bolcheviques y librepensadores (Watson, 2014), e incluso, más tarde, de algunos pensadores de la llamada “Escuela de Frankfurt”, que buscaron en la prosa del autor del *Zaratustra* la fuerza para romper con las cadenas de una moral parasitaria (Jay, 1976), se vería confrontado con las advertencias de otras lecturas. Ya sea desde el culto de la democracia (Brinton, 2003), ya sean las pretensiones de continuar y profundizar la perspectiva marxista (Lukács, 1959; Bloch, 2004; e incluso Habermas, 1989), o de la puesta en contexto histórico de la escritura y la vida nietzscheanas para arrebatarse a Nietzsche de la lectura revolucionaria de izquierda (Nolte, 1990), diversos enfoques hacían extremadamente difícil, si no imposible, mantener la esperanza de hallar algo más que destrucción y espinas en esa zarza ardiente que fue a mediados del siglo XX la obra de Nietzsche. Esta polémica continúa hasta nuestros días (González Varela, 2010). En cuanto a Freud, el rechazo de la posibilidad de extraer de su escritura insumos disruptivos del orden dominante se manifestó con ímpetu en ciertos autores marxistas. Pero mientras que Nietzsche fue tildado por éstos de reaccionario (no sin buenas razones, aunque creemos que parciales), Freud representó, para la esperanza anticapitalista, y no sin cierta injusticia, el escepticismo antropológico y el conservadurismo político. Si bien hubo psicoanalistas de izquierda y marxistas estudiosos del psicoanálisis, abundaron quienes denunciaron al psicoanálisis como esencialmente conservador, neutralizador de la política, e incluso como una escuela de adaptación que remontaba la crítica sistémica de la política a la responsabilidad psicológica de las víctimas, y encubría el conflicto social hipostasiando dudosas teorías pulsionales (Bloch, 2004; Lukács, 1959), o bajo la ideología de la psicopatologización de dramas personales y familiaristas, o haciendo del sexo el núcleo

de verdad de un sujeto susceptible de administración y gobierno (Deleuze y Guattari, 2010; Foucault, 2003). No obstante, los más tempranos y agudos críticos del psicoanálisis, quienes primero detectaron los riesgos normalizadores que éste albergaba, fueron los que más lejos llevaron el análisis sobre sus virtudes y su potencialidad (entre otros, y con sus polémicas: Adorno, 1986 y 2001; Fromm, 1974; Marcuse, 1985). Es decir, quienes más radicalmente pensaron la dialéctica del psicoanálisis entre el adaptacionismo y la liberación.

El eclipse de las profundas relaciones entre los pensamientos de Nietzsche y Freud no se debió tanto al privilegio que la Teoría Social otorgó a la crítica de la economía política, cuestión comprensible bajo el dominio del capital, sino, en parte, a las tendencias economicistas que, como vulgarización del materialismo histórico, restringieron la comprensión de la amplitud de la política (y de la historia y la Historiografía), y emplazaron a las determinaciones económicas como tribunal de última instancia del que toda explicación social finalmente derivaría. No haremos aquí una reseña detallada de la historia de las lecturas de Nietzsche y Freud en los pensadores que intentaron plasmar alternativas políticas, cuestión que merece un estudio específico que, al menos a grandes rasgos, se prolongue hasta nuestros días, y de la que aquí puntuamos sólo piedras fundadoras.

En este breve trabajo, en cambio, intentaremos mostrar a través de un solo eje del pensamiento nietzscheano, interpretado a la luz de la obra de Freud, la importancia de ambos transvaloradores para una Teoría Crítica de la Sociedad y la Cultura. De modo general, pretendemos mostrar aquí la necesidad de pensar a estos destacados immoralistas como una extraña pareja en diálogo, cuyas obras tienen temas, preguntas, perspectivas y a menudo respuestas análogas y/o complementarias¹. En particular, apuntamos aquí a interpretar un núcleo del pensamiento psicopolítico de Nietzsche a través de Freud, pues consideramos que esta lectura, indispensable en el horizonte de una Teoría Social Crítica contemporánea, es capaz de traducir una de las poderosas ideas nietzscheanas a una red de conceptos psicoanalíticos que, sin quitarle su especificidad filosófica, sea capaz de arrancarla de los prejuicios nobiliarios, aristocráticos,

esclavistas, y tal vez incluso raciales del filósofo de Röcken. Se trata, sin más preámbulo, de lo que podemos considerar una interpretación freudiana de la genealogía de la moral de los esclavos. Abordaremos sólo este tema por cuestiones de espacio, pero se trata de un punto que, no obstante, es nodal, y creemos servirá para ilustrar nuestra hipótesis general de lectura. Ésta, en ocasiones, deberá operar a la inversa, interrogando los desarrollos freudianos a través de un retorno a los impulsos antinormalizadores de Nietzsche, pero este aspecto (la lectura nietzscheana de Freud) será motivo de otro trabajo.

Fundamentación epistemológica

A Nietzsche le preocupan menos los rasgos ascéticos que en un origen/momento indescifrable hicieron posible la *profundización* humana, que la conversión en modelo (ideal) de los mismos². Pero esto no significa que abandone la perspectiva genética, a la que Freud también considerará ineludible, atentos ambos a que “La humanidad ama renunciar a las preguntas acerca de la procedencia y los comienzos” (Nietzsche, [1878] 2007, p. 1). A Nietzsche le interesa el proceso por el que la ascesis que hacía posible la vida, y más aún, su profundización, pasa de ser un medio a ser un fin (*telos*), para atentar contra el éxtasis del poder y los placeres. La pregunta por el *cómo algo fue/es posible* abre un horizonte de múltiples determinaciones que para estos genealogistas de la moral cuanto menos excede o añade aspectos (propios de la economía pulsional) a la esfera de la economía política. Al costo de simplificar, seremos necesariamente esquemáticos.

A juicio de Nietzsche, el problema de la moral se llama “ideal ascético”. La representación más acabada del mismo, que regula y conforma a la vida gangrenada de la civilización moderna, es para Nietzsche el cristianismo, heredero de la transvaloración moral realizada por el judaísmo, religión de los esclavos de la moral³. Pero este ideal se expresará también en la Modernidad aparentemente secularizada bajo el nombre de “ciencia”. La pretendida religión del amor no es sino la del odio más profundo contra los buenos, es decir, contra los nobles, poderosos, veraces.

El cristianismo ha redimido al género humano de los Señores, dice Nietzsche con ironía. Han vencido, por el momento, los plebeyos, los que profesan la incredulidad en el hombre y en todo lo grande. Nietzsche advierte la historicidad de la tendencia a la *victimización* como estrategia de supervivencia y de ascenso social, que si no nace con la moral judeocristiana, al menos triunfa con ella y se convierte en dominante. Como han demostrado entre otros Lukács (1959), Nolte (1990) y recientemente González Varela (2010), sólo la desmentida de la letra de Nietzsche explica que se haya hecho de él un partidario de la democracia, el liberalismo, el anarquismo e incluso del comunismo, y que se haya sumido en el silencio benevolente la retórica racial. ¿Cómo conciliar entonces esta genealogía de la moral con la Teoría Crítica que tiene pretensiones emancipatorias de carácter universal? Entendemos que la Teoría Política nietzscheana, aristocrática, reaccionaria, esclavista, no es el marco inevitable para acceder a un texto tan lúcido en lo psicológico como antimoderno en términos políticos. Heller (en Golomb [ed], 2001, p. 208) señala otro camino cuando sostiene que

A closer look at Nietzsche's prejudiced confrontation of herd and slave morality with the ethos of their masters might, to be sure, also lead beyond it. Nietzsche did suggest on occasion that the conflict between the two types of morality occurred in every man.

La ocasión, no citada, se encuentra en el fragmento número 260 de la "Sección novena" de *Más allá del bien y del mal* (Nietzsche, [1886] 1992, p. 233): "Hay una *moral de señores* y una *moral de esclavos*; (...) incluso en el mismo hombre, dentro de *una sola alma*" (Nietzsche asocia en este fragmento la veracidad con la nobleza, y la mentira con el pueblo). La alternativa a la lectura política clásica que desembocaría en la propuesta de una aristocracia neoespartana es la interpretación psicológica que, sin pretender purificar a Nietzsche, extrae de él la puesta de relieve de la responsabilidad de la víctima en el proceso de su explotación y en la tortura ejercida contra sí y contra los demás bajo el manto

redentor de la “buena conciencia”, sin por ello dimitir de la denuncia de la responsabilidad de las clases dominantes en sentido marxista. En otras palabras, la perspectiva freudiana nos lleva al problema de la sumisión voluntaria y de la crueldad ejercida en nombre de la justicia. Esta vía permite separar la moral del rebaño, el resentimiento y la venganza, de la moral de quienes se dominan a sí mismos, los fuertes, los luchadores, los creadores. El materialista histórico se apresurará a decir, no sin razones, que hay procesos socioeconómicos que victimizan objetivamente, y que la opresión clasista es irreductible a la identificación subjetiva como víctima. Porque no apuntamos a abandonar ese nivel de interpretación, demasiado relevante en tiempos del triunfo global del capitalismo (y de la religión), creemos necesario distinguir la legítima defensa de la venganza y el resentimiento, para explorar la profundidad de sus consecuencias. En este camino, la teoría crítica debe transitar el programa de la reconstrucción de las formaciones simbólicas que hicieron y hacen posible la dominación. Las herramientas para esta historia crítica de la moral son sin duda plurales e interdisciplinarias, y creemos que Nietzsche y Freud son nombres que sintetizan algunas de las indispensables. Esta perspectiva enfrenta dos riesgos: por un lado, la historia mostró que la psicología (y Nietzsche se definió como un nuevo tipo de psicólogo por ejemplo en *La genealogía de la moral* [1887], contra los psicólogos ingleses) bien puede ser un instrumento eficaz de dominación. Tenemos a disposición una colección de críticas de la psicología y la sociología operacionales (Marcuse, 1993), o revisionistas (Adorno, 1986; Marcuse, 1985), que desde mediados del siglo XX, defecionando de las más incandescentes conquistas freudianas, no dejaron de postular el ideal de un sujeto adaptado a los valores de la sociedad capitalista. Por otro lado, los fracasos teóricos y políticos de la Ilustración (incluso de la Ilustración “oscura”) revelaron que si no se enriquece el pilar de la responsabilidad subjetiva en los sistemas de dominación, explotación y crueldad, el problema de la subjetividad es resuelto por la maquinaria de la derecha política o del consumo, o bien la supuesta izquierda se deforma poco a poco hasta transformarse, incluso declamando las mejores intenciones, en un raquítico programa demagógico, limitado al asistencialismo como

forma de control. A fines del siglo XIX y principios del XX, Nietzsche y Freud inmunizan contra la tentación de la compasión desteorizada que infantiliza a las masas y racionaliza el afán de dominio narrándolo como grandeza. Es necesario hacer justicia a los aportes de una perspectiva psicopolítica sin reducirla servilmente ni sobreponerla con pedantería a la crítica de la economía política. Nietzsche y Freud ofrecen algo más que rudimentos e intuiciones aisladas para desarrollar una crítica de la economía libidinal que ponga en liza conceptos o problemas como el de culpa, resentimiento, venganza o religión, sin que estos deban derivarse siempre de alguna “última instancia” económica, en verdad indecidible. El cuerpo social, como el cuerpo a secas, puede ser explorado con diferentes técnicas y métodos. Podemos aproximarnos al cuerpo social, entre muchas formas, con categorías que pongan de relieve la distribución de clases, o las decantaciones simbólicas e históricas de eso que llamamos economía libidinal o “estructuras” psicopolíticas. Ninguna de las técnicas de observación, ninguna teoría que organice la observación posible y la interpretación, entrega la verdad total y excluyente del plexo humano. Pero cada aproximación nos ofrece una posibilidad de estudio singular que disputará un lugar en la praxis teorizante.

La interpretación freudiana del resentimiento

Por todo lo dicho, la crítica de la moral del rebaño no es tampoco reducible a la consideración de variables objetivas inmediatas, cortadas de sus condicionantes culturales, subjetivos o simbólicos. Una interpretación por así decir “psicopolítica” de la tesis que en *La genealogía de la moral* contrapone la nobleza (de rasgos arios) al rebaño puede hallarse en el fragmento 225 de la primera parte de *Humano, demasiado humano* (Nietzsche, [1878] 2007). Allí contrapone Nietzsche a los espíritus gregarios, que son la mayoría⁴, con el librepensador, figura a la que define como “quien piensa de manera distinta a lo que se espera de él en base a su origen, entorno, estamento y profesión, o en base a las opiniones dominantes de la época” (Nietzsche, [1878] 2007, p. 152). La masa homogénea y aplanada, ese creciente desierto

apelmazado de granos de arena, contrasta negativamente con el espíritu libre, con el príncipe *Vogelfrei*: “Pájaro libre”, “proscrito”, “fuera de la ley” (cf. Nietzsche, [1882] 2001, pp. 407-419), que canta sus versos y sus verdades, que no teme a la soledad, a la persecución, a su singularidad, a la belleza, a la honradez. Nietzsche permite así separar la moral de la masa, en la que *se vela* contra todo conato de excepción (cf. Heidegger, 1951), de una moral superadora, acaso la de un superhombre que no desee el sufrimiento ni requiera de la humillación del otro para realizarse. Quizá sea necesario precisar, para librarse de los eventuales prejuicios economicistas (que nunca dejan de aparecer, al igual que todo otro prejuicio), que la masa puede tener alto poder adquisitivo y, como demuestra Freud ([1921] 2006) en 1921, estabilidad y durabilidad no incompatible con su institucionalización. En la masa que desprecian Nietzsche y Freud rige la ley de la nivelación para abajo aunque, en rigor, para Nietzsche *toda* nivelación empequeñece: esto quiere decir que si bien ninguno es libre ni bello, los miembros tienen el consuelo mediocre de que todos serán igualmente esclavos; si nadie es feliz, al menos todos padecerán en la misma medida. Esta ley degradante mantiene unido al grupo, y veremos más abajo que Freud reconoce en esta norma un inciso de reaseguro complementario (cf. *infra*, pp. 20-21). La felicidad de la propia superación se diferencia cualitativamente del goce con el empequeñecimiento del otro que los muchos que parpadean, los “últimos hombres”, confunden con la felicidad, a la que creen haber inventado (Nietzsche, [1883-1885] 2007, “Prólogo”). Los débiles son los incapaces de asumir como propia su vida, de reconocerse en sus decisiones, de responsabilizarse por las consecuencias de sus actos sobre otros; son ineptos para deshacerse del resentimiento de lo que “fue” para ellos: son un peligro para sí mismos, pero también para los demás en la medida en que su resentimiento y su mediocridad quieren arrastrar a todos a la ciénaga de la autocondescendencia, el autodesprecio, la autocompasión. La fuerza de los débiles consiste en desligarse de la propia responsabilidad exagerando sus debilidades, victimizándose por sus padecimientos (incluso los provenientes del trágico azar de la vida) para que su existencia haga reflexionar al hombre hasta que se sienta culpable por su

poder, y lo vuelva contra sí. Así entendido, el resentimiento es otra forma de la “minoría de edad”, no advertida por Kant (1964).

Ahora bien, ¿cómo podemos reunir estas afirmaciones como homólogas a, o recuperadas en, la teoría de Freud? Encontramos una respuesta a esta interrogación a partir de la analogía entre la moral del rebaño y el mecanismo de la neurosis.

La rebelión de los esclavos de la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una *verganza imaginaria* (Nietzsche, [1887] 2008, I, 10, p. 50. Las cursivas son nuestras).

Creemos que es posible obtener de Freud una interpretación psicológica del fenómeno descrito por Nietzsche que resulta satisfactoria en más de un sentido: por un lado, permite entender ciertos aspectos claves de la obra de Freud en relación con las lecturas que el vienés había hecho de Nietzsche. Por otro lado, ofrece la posibilidad de purgar de sus aristas reaccionarias a la hermenéutica nietzscheana para repensar una teoría crítica de la cultura y de la “subjetivación” (en el sentido de una siempre provisoria identidad forjada con ficciones). No es necesario realizar torsiones teóricas si recordamos que Nietzsche se autocomprende como psicólogo en numerosas ocasiones y, lo que es más importante, entiende los temas de los que se ocupa (a saber, la Modernidad, el Cristianismo, la Historia de la Filosofía) como problemas psicológicos. De modo que no es arriesgado pensar el problema de la moral de los esclavos en términos psicoanalíticos, máxime cuando el psicoanálisis es la única “ciencia” (saber) que puede reclamar alguna similitud con la psicología soñada por Nietzsche.

Pues bien, nos referimos a lo siguiente: con Freud se hacía claro que el neurótico es literal y metafóricamente re-accionario porque en virtud de sus mociones de sentimiento reprimidas, es –a medias– víctima (y a medias cómplice) de las explosiones que lo reprimido imprime en su

insistente búsqueda por alcanzar la conciencia. Incapaz de elaborar lo reprimido —entre lo que se cuenta especialmente su propia agresión—, el individuo está condenado a la compulsión, es decir, la re-acción vengativa bajo la forma del resentimiento, del castigo o autocastigo⁵. El que acaso sea el mejor ejemplo en la obra de Freud de la traducción de la crítica nietzscheana a la moral del resentimiento proviene del análisis literario. Nos referimos a la interpretación freudiana de *Ricardo III*, presente en el artículo titulado “Las excepciones” (Freud, [1916] 2003, pp. 319-322). Se trata del primer texto de una serie de tres, publicados en el último número de la revista *Imago*, reunidos bajo el nombre de “Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo analítico” (Freud, [1916] 2003, pp. 313-340). Freud centra su atención en ciertas resistencias a las que se enfrenta el analista cuando exige del enfermo una renuncia provisional a alguna satisfacción placentera cuyo cumplimiento iría en perjuicio del analizado. Existen individuos que se revuelven contra esa propuesta, arguyendo que han sufrido y se han privado ya bastante, y que al ser por ello “excepciones” tienen derecho a que se los excuse de dichos requerimientos desagradables. Freud advierte que el deseo de ser tratados como excepciones es universal (recordemos que contra él formula Kant su “imperativo categórico”), pero concentra su análisis en algunos ejemplos salientes. Refiere que en los casos por él indagados se logró revelar un factor común a la neurosis de esos pacientes: ésta se anudaba a un sufrimiento que los habían afectado en la primera infancia, de los que se sabían inocentes, por lo que lo entendieron como un injusto perjuicio inferido a su persona. Autocomprendiéndose como víctimas de una injusticia (cuyo agente responsable es un “otro” difuso o inexistente), se arrogan privilegios; éstos derivan sus derechos de aquella. Freud ilustra su hipótesis con dos ejemplos clínicos. El primero es el de una joven que tomó el resentimiento como actitud frente a la vida al enterarse de que un doloroso padecimiento orgánico que la aquejaba, y que le había impedido alcanzar sus metas vitales, era de origen congénito. Hasta enterarse del carácter hereditario de su padecimiento, lo había sobrellevado con resignación, creyendo que se trataba de una adquisición tardía y contingente. En otras palabras: cuando se convenció

de que su dolencia no era consecuencia de sus actos, el sentimiento de culpa se convirtió en resentimiento. Similar es el segundo ejemplo, de un paciente que había sido, de lactante, víctima de una infección accidental que le transmitió su nodriza. En adelante, vivió de sus reclamos de compensación “como de una pensión por accidente”, sin sospechar el fundamento de su pretensión. Nuevamente se trata de una inversión imaginaria del sentido de la deuda/culpa, por el que el deudor/penitente se transforma en acreedor/acusador (de la vida, de la cultura).

Pero el ejemplo más bello que nos acerca al núcleo universal del problema es fruto de la comprensión que Shakespeare tenía del alma humana. El carácter de Ricardo, atravesado por la pretensión de excepcionalidad, es motivado también por los factores del daño congénito. Freud interpreta el monólogo introductorio en el que Gloucester, después coronado rey, afirma:

«Mas yo, que no estoy hecho para traviesos deportes
ni para cortejar a un amoroso espejo;
yo, que con mi burda estampa carezco de amable majestad
para pavonearme ante una ninfa licenciosa;
yo, cercenado de esa bella proporción,
arteramente despojado de encantos por la Naturaleza,
deforme, inacabado, enviado antes de tiempo
al mundo que respira; a medias terminado,
y tan renqueante y falto de donaire
que los perros me ladran cuando me paro ante ellos;
(...)
«Y pues que no puedo actuar como un amante
frente a estos tiempos de palabras corteses,
estoy resuelto a actuar como un villano
y odiar los frívolos placeres de esta época».

Freud ([1916] 2003, p. 321) renuncia a la lectura psicológica ingenua, para la cual Ricardo parecería querer expresar: “«Me aburro en este tiempo de ocio y quiero divertirme. Pero ya que por mi deformidad no puedo

entretenirme como amante, obraré como un malvado, intrigaré, asesinaré y haré cuanto me venga en gana»”. Congruentemente con sus ideas acerca de las condiciones de posibilidad de la conmoción estética (del *ars poética*), Freud opina que una frivolidad semejante agotaría todo rasgo de simpatía en el espectador, lo que haría a la pieza psicológicamente imposible. Por eso, sostiene que el monólogo de Ricardo no lo dice todo y deja a nuestro cargo explicitar lo insinuado. Freud (*Ídem*, p. 322) traduce entonces los pensamientos inconscientes que subyacen implícitos como un *querer decir* en el velado discurso de Gloucester: “«La naturaleza ha cometido conmigo una grave injusticia negándome la bella figura que hace a los hombres ser amados. La vida me debe un resarcimiento, que yo me tomaré. Tengo derecho a ser una excepción, a pasar por encima de los reparos que detienen a otros. Y aun me es lícito ejercer la injusticia, pues conmigo se la ha cometido»”.

El vínculo con la moral del resentimiento es ahora evidente (aunque la venganza no es imaginaria para Ricardo, sino para los lectores de Ricardo), así como la clave de la (auto)compasión que la hace posible como reverso consciente. La traducción psicoanalítica hace inteligible que en tanto espectadores o lectores aceptemos secretamente que podríamos volvernos como Ricardo, y que hasta en alguna medida estamos dispuestos a hacerlo. Así como ocurría con la interpretación freudiana de Edipo, la fábula habla de nosotros. Freud subraya cuántas veces creemos tener pleno fundamento para poner mala cara a la naturaleza y al destino a causa de daños congénitos y sufridos en la infancia, y exigimos resarcimiento por tempranas afrentas a nuestro narcisismo. Podríamos ampliar (sin sustituir) el origen de las “inmerecidas” injusticias padecidas de lo congénito a lo socio-político, y de cualquier modo tendríamos condiciones de partida (en las que hacemos la historia) que no hemos elegido, causas de nuestros malestares que no nos pueden ser imputadas, pero que sin embargo tenemos que sobrellevar sin que se nos compense, y sin que nos sea develado un sentido que las justifique. No es lícito argumentar que Nietzsche piensa en el carácter de un pueblo, mientras que Freud se limita a algunos casos individuales, ya que, por un lado, los reenvíos al carácter y a la preeminencia anímica de los conceptos políticos

es permanente en el primero, y, por otro, la validez de la trasposición a lo colectivo (por llamarla de algún modo) de sus propias observaciones es sugerida por el segundo. Freud ([1916] 2003, pp. 320-321) la tenía presente cuando afirma no querer “profundizar en la sugerente analogía entre la deformación del carácter tras un prolongado achaque en la infancia y la conducta de pueblos enteros que tienen un pasado de graves sufrimientos”. En otras palabras: el resentimiento puede constituir una moral además de un carácter. Y aquel, resultado de una frustración (real-material o imaginaria), puede comprenderse tanto desde una perspectiva aristocrática, oponiéndola a la moral señorial, como desde la perspectiva ilustrada, constituyendo uno de los elementos distintivos de lo que Umberto Eco (1999, pp. 31-59) llamó *Ur-fascismo*.

Contra la separación tajante entre normalidad y patología, y a contrapelo de la teoría que pretende discriminar biológicamente entre señores y esclavos, Freud enseña que Ricardo no es un monstruo extraordinario y ajeno, sino una magnificación gigantesca de un aspecto que descubrimos en nosotros. Si Hamlet expresa la culpa inconsciente por sus mociones parricidas, Ricardo es la personificación del reinado de la moral del resentimiento: la impotencia en el poder; la siniestra impotencia engendrando un odio y una venganza omnipotentes.

La analogía de los pensamientos de Nietzsche y Freud es, en lo que concierne al carácter resentido, elocuente. Pero quizá haya más que una congruencia conceptual. Quizá el parecido de familia sea el índice de una influencia ominosa que en ocasiones Freud desmintió. Esta idea incrementa su verosimilitud si ampliamos el procedimiento hermenéutico con que leímos “Las excepciones” a otro elemento de la serie de los tres trabajos que aquel inaugura (luego de una breve introducción general de un párrafo). El tercero de los textos, “Los que delinquen por conciencia de culpa” (Freud, [1916] 2003, pp. 338-340), es presentado en la *Standard Edition* por Strachey como un aporte “totalmente nuevo” a la psicología del delito. Pero el propio Freud había sido advertido de que la originalidad de su aporte estaba menguada por Nietzsche, quien había anticipado un análogo carácter psicopático, la misma figura del espíritu, en un capítulo del *Zaratustra* llamado “Del pálido delincuente”. Freud ([1916]

2003, p. 339) lo reconoce explícitamente: “Un amigo me ha hecho notar después que el «delincuente por conciencia de culpa» era conocido también por Nietzsche. La preexistencia del sentimiento de culpa y el recurso a la falta para su racionalización son patentes en los aforismos* de Zaratustra «Sobre el pálido delincuente»”. Strachey aclara en una nota al pie, ubicada donde insertamos el asterisco, que en 1924 Freud realiza una pequeña variación, que a nuestro juicio es reveladora del avance freudiano en la lectura de Nietzsche: “En las ediciones anteriores a 1924, «oscuros aforismos»”. Ocho años después de haber escrito la primera versión, el sentido del pensamiento nietzscheano era menos hermético a los ojos de Freud, quien ya reconocía incluso algunos conceptos de “uso habitual”⁶ en la obra del caminante de Sils Maria: Nietzsche era un insumo frecuente en su trabajo reflexivo.

La religiosidad del resentimiento, la venganza y la culpa

Este rasgo de carácter que Freud advierte en la clínica y en la literatura de modo saliente en casos patológicos, se revela a sus ojos también, aunque en gradaciones menos marcadas, como características universales del conflicto entre deseo y cultura. El malestar civilizatorio parece ser el saldo inevitable de la renuncia a la satisfacción total e inmediata del deseo. Freud se percató de que la angustia ante los límites infranqueables se canaliza de modos muy diversos. Al respecto, los psicoanalistas suelen tener presente la caracterización que Freud hizo de la religión a partir de su observación de las neurosis obsesivas (Freud, [1907] 1992 y [1927] 2004). No obstante, se recuerda menos el modo en que Nietzsche, admirado y leído por Freud, define la *fe*: la entiende como una enfermedad que denomina, en el fragmento 47 de *Más allá del bien y del mal*, “neurosis religiosa” (Nietzsche, [1886] 1992, III, §47, p. 74)⁷. Nietzsche elige hablar con más frecuencia del “Ser religioso” (definido por actos y pensamientos, no por una “esencia”), y ese es el título de la sección tercera de *Más allá del bien y del mal*. Dicha “neurosis” está ligada a tres prescripciones dietéticas: soledad, ayuno y abstinencia sexual. Nietzsche escribe que de la inobservancia de estas prescripciones

se adivina el fracaso de la psicología hasta el momento. Psicología que aún no se había ocupado de la “histeria del ideal ascético” (Nietzsche, [1887] 2008, I, 6, p. 44). Casi podríamos hablar aquí de una anunciación del psicoanálisis, y entender a éste (en parte) como un legado del disangelio de Nietzsche.

La venganza y la culpa como índoles de la cultura judeo-cristiana son rasgos que preocupan a Nietzsche y a Freud: de hecho, el problema fundamental en *El malestar en la cultura* (Freud, [1930] 2004) es, junto al sentimiento de culpabilidad, cómo desarraigar el máximo obstáculo que se opone a la cultura: la inclinación constitucional de los seres humanos (y no sólo de éstos) a agredirse unos a otros (y cada uno a sí mismo)⁸. El neurótico actúa la voluntad del otro y el goce que lo habitan, sentimiento de culpa mediante, introyectado como superyó. De modo análogo, el esclavo del ideal ascético no dice “sí” a sí mismo, sino que comienza con un “no” a un afuera, a otro, a un no-yo, y ese “no” prolongado es lo que constituye su acción creadora: “su acción es, de raíz, reacción”, resume Nietzsche ([1887] 2008, I, 10, p. 50). Éste no vive con confianza y franqueza (amor) frente a sí mismo. El hombre del resentimiento ama los escondrijos y los caminos tortuosos, *no olvida y calla...* El “sacerdote”, cree Nietzsche, es quien organiza la política del resentimiento, transformando a éste parcialmente en culpa, es decir, propiciando que el esclavo de la moral convencional vuelva su resentimiento (la búsqueda y castigo de presuntos culpables de su malestar) contra sí mismo.

La figura del neurótico traduce los rasgos salientes del concepto de la moral del resentimiento a un lenguaje científico, proveniente de la clínica y la literatura, y puesto a funcionar de modo progresivo en la crítica cultural, no restringida a la patología psiquiátrica. El caso del “hombre de las ratas” es otro ejemplo que puede tomarse para ilustrar este esquema conceptual funcionando en el ámbito de la clínica. En dicho historial, Freud ([1909] 2006, p. 149) traduce dos representaciones obsesivas de su paciente que conducían al suicidio (directo o indirecto), y las compara, por su común génesis, como reacción frente a una ira enorme, no aprehensible por la conciencia, contra una persona que aparece como perturbadora del amor. Freud informa que el mismo paciente, un atento

lector de Nietzsche que en el transcurso de las sesiones le recuerda algún brillante pensamiento del caminante de Sils Maria, llamaba “fantasías de venganza” a los sueños diurnos de los que se ocupaba a menudo y de los cuales se avergonzaba⁹. El psicólogo Nietzsche-Zaratustra enseña, antes de que Freud intentara esbozar el concepto de “elaboración” (de un pasado no simbolizado, o rudimentariamente simbolizado), que más allá de las infinitas formas de la ambición de un “ajuste de cuentas”, quien es víctima del espíritu de la venganza lo es, indefectiblemente, por su incapacidad de conciliar las tensiones entre la voluntad y el tiempo. Su malestar deriva de la imposibilidad de reconocer en el “así fue” de lo ya sucedido, un “así lo quise yo”. Tal como veíamos más arriba con los ejemplos clínicos de Freud, es propio del resentido no reconocer los aspectos desagradables de su vida como propios, ni aceptar responsabilidad alguna por ellos. De aquí que busque compulsiva y reactivamente resarcimientos, como si hubiera una instancia trascendente a la que apelar: al igual que la culpa, el resentimiento huele a metafísica religiosa. Por el contrario, el “amor al destino” (*Amor fati*) que predica el profeta del superhombre y del eterno retorno contra el espíritu de la venganza, no nos condena a la resignación o la conformidad con lo dado, como podría interpretarse. Paradójicamente, es la aceptación del pasado lo que permite transformarlo: modificar su sentido, su fuerza orientadora, y con ellos nuestra posición subjetiva.

Nietzsche destapa los mecanismos de autoengaño mediante los cuales las canalizaciones más inconfesables de las emociones se invisten de cortesía: en la factoría de los valores socrático-cristianos y burgueses, los vicios se disfrazan de virtudes¹⁰. La moral del resentimiento es el nombre de la institución cultural de los procesos semióticos encargados de *racionalizar*, en sentido psicoanalítico, el repertorio de valores que los “animales de horda” unidos a sus pares por lazos de mutua envidia y hostilidad, como los caracteriza Freud ([1921] 2006, p. 115), o “los hermanos en el odio”, como prefiere sincerar Nietzsche ([1887] 2008, I, 14, p. 63), se presentan a sí mismos. El taller de ideales de la moral del rebaño (Nietzsche, [1887] 2008, I, 14) es una fábrica de mentiras con las que los esclavos se engañan a sí mismos para no emanciparse.

Análogamente, Freud ([1930] 2004) afirma, para disgusto del orgullo humano, que el taller de la conciencia apesta a mentiras que hacen lógicamente coherentes o moralmente aceptables los motivos inconscientes cuya verdad resulta menos agradable.

Las víctimas de los resentidos serán, preferencialmente, quienes puedan ubicarse como alteridad culpable con mayor facilidad, es decir, procurando con su segregación un goce inmediato con bajos costos a los representantes de la moral. La fabricación del chivo expiatorio reviste de piedad e incrementa la adherencia cómplice de la compacta mayoría. Es el inciso cuya formulación añade Freud a la ley de la dócil masa nietzscheana. Habíamos visto que, en ésta, ningún miembro cree en el amor, la libertad, la justicia, la belleza; a cambio, ostentan con “felicidad” el consuelo que les asegura una homogeneidad en la que ningún elemento disidente permite contrastar la propia miseria. Todos padecen en la misma medida, todos se entretienen como *hay que* entretenerse. Pero Freud ([1927] 2004) insiste en que para que esta ley mantenga *orgullosamente* unido al grupo, es necesario ofrecer vías de canalización de las pulsiones agresivas:

La satisfacción narcisista proveniente del ideal de cultura es, además, uno de los poderes que contrarrestan con éxito la hostilidad a la cultura dentro de cada uno de sus círculos. No sólo las clases privilegiadas, que gozan de sus beneficios; también los oprimidos pueden participar de ella, en la medida en que el derecho a despreciar a los extranjeros los resarce de los perjuicios, que sufren dentro de su propio círculo. Se es, sí, un plebeyo miserable, agobiado por las deudas y las prestaciones militares; pero, a cambio, se es un romano que participa en la tarea de sojuzgar a otras naciones y dictarles sus leyes. Esta identificación de los oprimidos con la clase que los sojuzga y explota no es, empero, sino una pieza dentro de un engranaje más vasto. En efecto, por otra parte pueden estar ligados a ella afectivamente y, a pesar de su hostilidad hacia los señores, verlos como su ideal. Si no existieran tales vínculos, satisfactorios en el fondo, sería incomprensible que un número hartamente elevado de culturas

pervivieran tanto tiempo a pesar de la justificada hostilidad de vastas masas (Freud, [1927] 2004, p. 13).

Sin recurrir a una genealogía que junto al par “Judea *versus* Roma” añada a las bestias rubias contra el negro, o a la aristocracia contra los partidarios de la “comuna” (por obvia referencia a la Comuna de París), Freud permite arrancar el resentimiento, como problema psicológico, cultural y político, de una matriz explicativa que puede (y pudo) utilizarse para fundamentar el odio racial, la condena filogenética y el orden “jerárquico-natural”. Este movimiento no le impide articular su teoría con una historia de la moral (que tiene inevitablemente mucho de mito) que se engarza como una crítica metapsicológica de la religión. La *intervención* freudiana efectúa una transvaloración de las tendencias segregadoras, al mostrar que tanto el resentimiento como su ideológica teorización son armas siempre dispuestas en el repertorio de la crueldad y de la inextinguible xenofobia que no cesan de articularse como política y como discurso. La moral del resentimiento llama justicia a la venganza: por muy ilustrada que se crea, la vida cotidiana nos muestra que es aún demasiado fácil caer en esa red de prejuicios que pueden retroalimentarse pero que no se solapan con la lógica de clases, y que reclaman una crítica específica. Ésta deberá enriquecer las perspectivas materialistas e históricas desde un abordaje centrado en la crítica de la economía libidinal.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W. (1986). El psicoanálisis revisado. En T. W. Adorno, H. Dahmer, R. Heim y A. Lorenzer, H. Jensen (Comp.), *Teoría crítica del sujeto. Ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico* (pp. 16-35). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Adorno, T. W. (2001). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Trad.: J. Chamorro Mielke. Santafé de Bogotá: Taurus.
- Bloch, E. (2004). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.

- Brinton, C. (2003). *Federico Nietzsche*. Trad.: L. Echávarri. Barcelona: Vitae.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010). *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad.: F. Monge. Buenos Aires: Paidós.
- Drivet, L. (2015). Freud como lector de Nietzsche. La influencia de Nietzsche en la obra de Freud. *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*, Vol. 15, Núm. 29, Julio-Diciembre 2015, 197-213.
- Drivet, L. (2016-2017). Nietzsche, ¿el primer psicoanalista?, *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, Vol. 6, Número 11, Noviembre 2016-Mayo 2017, 251-286.
- Eco, U. (1999). *Cinco escritos morales*. Trad.: H. Lozano Miralles. Barcelona: Lumen.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber*. Trad.: H. Pons. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Trad.: J. Vázquez Pérez. Valencia: Pre-textos.
- Freud, S. ([1907] 1992). Acciones obsesivas y prácticas religiosas. En Freud, S. *Obras Completas*, Tomo IX (pp. 97-109). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1909] 2006). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En Freud, S. *Obras Completas*, Tomo X (pp. 119-252). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1916] 2003). Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico. En Freud, S. *Obras Completas*, Tomo XIV (pp. 313-340). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1921] 2006). *Psicología de las masas y análisis del yo*. En Freud, S. *Obras Completas*, Tomo XVIII (pp. 63-135). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1923] 2006). El yo y el ello. En Freud, S., *Obras Completas*, Tomo XIX (pp. 1-65). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1927] 2004). El porvenir de una ilusión. En Freud, S. *Obras Completas*, Tomo XXI, (pp. 1-55). Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. ([1930] 2004). El malestar en la cultura, En Freud, S. *Obras Completas*, Tomo XXI (pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu.
- Fromm, E. (1974). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Trad.: J. Martínez Alinari. México: FCE.
- Golomb, J. (ed) (2001). *Freud and Jewish Culture*. New York and London: Routledge.
- González Varela, N. (2010). *Nietzsche Contra la democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*. España: Montesinos.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad.: M. Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.
- Heidegger, M. (1951). *El ser y el tiempo*. Trad.: J. Gaos. México: FCE.
- Jay, M. (1976). *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Heinemann Educational Books Ltd, Great Britain.
- Kant, I. (1964). Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?, en *Filosofía de la Historia*. Trad.: M. Carlisky. Nova, Buenos Aires, pp. 58-67.
- Lukács, G. (1959). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Trad.: W. Roces. Buenos Aires: FCE.
- Marcuse, H. (1985). *Eros y civilización*. Trad.: J. García Ponce. Buenos Aires: Ariel S.A.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Trad.: A. Elorza. Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- Nietzsche, F. (Vol. I [1878], y Vol. II [1879], 2007). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres (Volúmenes I y II)*. Trad.: A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. ([1882] 2001). *La ciencia jovial [La gaya scienza]*. Trad.: G. Cano. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. ([1883-1885] 2007). *Así habló Zaratustra*. Trad.: A. Sánchez

Pascual. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. ([1886] 1992). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Trad.: A. Sánchez Pascual. México: Alianza, quinta reimpresión.

Nietzsche, F. ([1887] 2008). *La genealogía de la moral*. Trad.: A. Sánchez Pascual. Buenos Aires: Alianza.

Nolte, E. (1990). *Nietzsche y el nietzscheanismo*. Trad.: T. Rocha. Madrid: Alianza.

Watson, P. (2014). *The Age of Atheists. How We Have Sought to Live Since the Death of God*. New York: Simon & Schuster.

Notas

- 1 Una síntesis de las relaciones biográficas y conceptuales entre Nietzsche y Freud puede encontrarse en: Drivet (2015). Sobre la interpretación de Nietzsche y de Freud como “psicólogos” transvaloradores, cf. Drivet (2016-2017).
- 2 Foucault (2004) ha intentado señalar, no sin grandes inconvenientes, la semántica diferencial con que Nietzsche referiría al “*Ursprung*” (origen), a la “*Herkunft*” (proveniencia) y la “*Entsehung*” (emergencia).
- 3 Por reducir la meta inherente a la vida a la conservación y a la supervivencia (un *sub-vivir* en el esquema nietzscheano), es que Nietzsche se distancia de Darwin.
- 4 Este librepensador de Humano, demasiado humano no parece ser la misma figura que se critica en *La genealogía de la moral* (Nietzsche, [1887] 2008), I, 9). Este último, escrito entre comillas, es calificado como “demócrata”, cosa que Nietzsche jamás reivindicaría para sí.
- 5 Toda neurosis esconde un monto de sentimiento de culpa inconsciente, que a su vez consolida los síntomas por su aplicación en el castigo. “Cuando una aspiración pulsional sucumbe a la represión, sus componentes libidinosos son traspuestos en síntomas, y sus componentes agresivos, en sentimiento de culpa” (Freud, [1930] 2004, p. 134).
- 6 Cuando Freud introduce el concepto de ello, dice tomarlo de Georg Groddeck, no obstante lo cual identifica otra proveniencia, inocultable: “El propio Groddeck sigue sin duda el ejemplo de Nietzsche, quien usa habitualmente esta expresión gramatical para lo que

- es impersonal* y responde, por así decir, a una necesidad de la naturaleza, de nuestro ser” (Freud, [1923] 2006, p. 25n. *Cursivas nuestras*).
- 7 “Dondequiera que ha aparecido hasta ahora en la tierra la neurosis religiosa, encontrámosla ligada a tres peligrosas prescripciones dietéticas: soledad, ayuno y abstinencia sexual, – pero sin que aquí se pueda decidir con seguridad cuál es la causa y cuál es el efecto, y *si* en absoluto hay aquí una relación de causa y efecto” (...) “Cómo es *posible* la negación de la voluntad? ¿cómo es posible el santo? (...)”. Y poco más adelante: “la neurosis religiosa – o, según lo llamo yo, «el ser religioso»” (Nietzsche, [1886] 1992, §47, pp. 74-75).
- 8 Nietzsche declaraba algo similar en *La genealogía de la moral*: si bien nos hemos librado de algunas importantes coacciones de la naturaleza, estamos presos de la fuente de daño más importante: el daño de unos a otros.
- 9 “En otras fantasías, cuyo contenido era hacerle [*a su amada*] un gran servicio, etc., sin que ella supiera que era él quien se lo prestara, reconocía meramente la ternura, sin apreciar que el origen y tendencia de su magnanimidad era reprimir {suplantar} la manía de venganza, siguiendo el modelo del Conde de Montecristo, de Dumas” (Freud, [1909] 2006, p. 153).
- 10 Nietzsche ([1887] 2008) delata en *La genealogía de la moral*: la debilidad se transforma en mérito, la impotencia que no toma desquite, en bondad, la temerosa bajeza, en humildad, la sumisión a quienes se odia, en obediencia (precisamente a quien ordena la sumisión, al que le llaman Dios). La cobardía, continúa, es llamada paciencia, es decir, virtud; el no-poder-vengarse es nombrado como no-querer-vengarse, y tal vez, perdón. La miseria aparece como una elección y una preparación que encontrará compensación. Lo que debe permanecer en pie es el orgullo, ante el cual peligra incluso la memoria, es decir, la cordura.