

COLACIONES. LA RECEPCIÓN DE NIETZSCHE EN *REVISTA DE PSICOANÁLISIS*

Mariano Dorr

A Diego y Margarita, bibliotecarios de APA

En cuanto a Nietzsche, el otro filósofo cuyas intuiciones e intelecciones coinciden a menudo de la manera más asombrosa con los resultados que el psicoanálisis logró con trabajo, lo he rehuido...

Sigmund Freud

El modo en que aparece el nombre de Nietzsche en *Revista de Psicoanálisis*¹ por lo menos desde el primer número hasta iniciados los años ochenta, tiene una raíz común con el uso de Nietzsche por parte de Sigmund Freud. En ambos corpus, Nietzsche ocupa el lugar del immoralista que alucinó una “doctrina” del eterno retorno, huella imborrable en la noción psicoanalítica de “repetición”. Al mismo tiempo, si el psicoanálisis intenta dar una respuesta con las bondades de la cura, el autor del *Zaratustra...* se hundió en la locura, piedra de toque del discurso psicoanalítico. En un principio, desde finales de los años cuarenta hasta mediados de los cincuenta, el interés de la *Revista* por la obra del filósofo es secundario respecto del interés por su carácter y personalidad. A pesar del explícito intento de aproximación, la *Revista* no ensaya más que una “tentativa” de acercamiento entre psicoanálisis y filosofía. Nietzsche es ignorado u olvidado incluso cuando se lo invoca. Hay que esperar la llegada de los años setenta para observar un cambio de perspectiva a favor de una lectura comprometida del texto nietzscheano. Asimismo, el psicoanálisis francés no-estructuralista comienza a discutir con el cada vez más influyente ambiente post-nietzscheano-estructuralista, dominado por la figura del *best-seller* Michel Foucault. La “repetición” freudiana reconoce su deuda con el eterno retorno y el psicoanálisis es pensado –por primera vez– con Nietzsche. La tentativa de aproximación realiza su pase –veinte años

1. La *Revista* de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) comenzó a publicarse en 1943 y, en la actualidad, continúa apareciendo.

más tarde— a la concreta posibilidad de un contacto. El vínculo entre eterno retorno y repetición freudiana construye luego el espacio para una lectura psicoanalítica de algunos conceptos de Gilles Deleuze, al punto de invertir la lógica de la *Revista* a la hora de discutir con la filosofía. A comienzos de los años ochenta, el peso de la lectura deja de ser específicamente psicoanalítico para ocuparse *del* psicoanálisis desde un “análisis filosófico”. De Wagner a Deleuze, la *Revista de Psicoanálisis* ofrece su propia versión de Nietzsche, entre la locura y la repetición compulsiva de lo mismo.

I. Deicidio, enfermedad filosófica y post-crucifixión

Abrázame, madre del dolor...

Luis Alberto Spinetta

Entre los primeros miembros de APA “no médicos” se destacan Enrique Racker y Willy Baranger. El primero de ellos escribió para la *Revista* un “Ensayo psicoanalítico sobre la personalidad y la obra dramática de Ricardo Wagner” (1948), extenso artículo en el que Racker expone su “estudio del sentimiento de culpabilidad en Wagner”². A partir de escritos biográficos y autobiográficos del compositor de *Parsifal*, el autor argentino defiende su “derecho —como psicoanalista— (...) para investigar analíticamente las creaciones de Wagner”³. Es el propio músico —señala Racker— quien reconoce que “*su arte y su dolencia son una sola y misma enfermedad*”. La enfermedad wagneriana es leída entonces en el interior de su obra; el primer elemento estudiado por Racker es el lugar del “amor prohibido” en el drama de Wagner. La repetición frecuente (en casi todas sus obras) del tema del amor prohibido sería “un primer indicio de la intensa fijación de Wagner en la situación incestuosa”⁴. La culpa generada por el deseo de violación del incesto da lugar a la búsqueda de la salvación por temor al castigo. En un *Esbozo autobiográfico*, Wagner comenta su pubertad: “Me entregué al más disipado libertinaje estudiantil, con tal frivolidad y abandono que no tardó en asquearme”. Después de entregarse a las

2. E. Racker, “Ensayo psicoanalítico sobre la personalidad y la obra dramática de Ricardo Wagner” en *Revista de Psicoanálisis*, julio-agosto-septiembre 1948, Tomo VI, n°1, p. 49.

3. *Op. cit.*, pp. 32-33.

4. *Op. cit.*, p. 34.

voluptuosidades de Venus, Wagner abandona el placer y se entrega a la plegaria. Racker cita estas palabras de *Tannhäuser*:

Diosa del placer, no es en ti,
es en *María* donde está mi salvación

A la concupiscencia de los años estudiantiles adviene el anhelo de encontrar la satisfacción “en un elemento más alto, más noble que... debía presentármese como *un amor puro, casto, virginal, intocable e inaccesible...*”, escribe Wagner en su *Comunicación a mis amigos*, citado por Racker⁵. La transgresión de una prohibición sexual adquiere en el drama wagneriano las dimensiones del deicidio (el asesinato del dios, o la rebelión contra el padre). Después de un repaso por la miseria material (contracara sensible de una miseria moral torturante), los episodios manícodepresivos y paranoicos puestos de manifiesto en la agresividad, el antisemitismo y la “homosexualidad latente en la personalidad y en la obra de Wagner”, Racker señala que los sentimientos de culpabilidad despiertan el anhelo de la muerte:

Pero el yo, que de tal modo se torna hasta cierto punto masoquista, también se defiende, por otro lado, contra dicho anhelo. De esta manera créase el miedo a la muerte y la idea, muy intensa en Wagner, de ser un condenado a muerte.⁶

El conflicto debido a la coexistencia entre hétero y homosexualidad tiende a resolverse en la idea de “muerte voluntaria” como un intento de conquistar a la madre sin perder al padre, o también, “unión sexual con la madre *y también* con el padre”.

Ahora bien, antes de terminar el artículo y sin nombrar todavía a nuestro filósofo, Racker sugiere que “por estos conflictos, Wagner crea al *superhombre* Sigfrido, *el que no conoce el miedo*” (Racker agrega: “el que ha superado la angustia y el deseo de castración”)⁷. Allí mismo—inmediatamente después de anotar el de todos modos funesto destino de Sigfrido— finaliza el “ensayo psicoanalítico”, acompañado de una última nota al pie. Aquí sí, Enrique Racker intenta dar cuenta del lugar de Nietzsche en su propio abordaje a la personalidad y obra de “Ricardo” Wagner. Cito la nota completa:

5. *Op. cit.*, p. 44

6. *Op. cit.*, p. 76

7. *Op. cit.*, p. 77

FRIEDRICH NIETZSCHE, que durante la época “revolucionaria” de Wagner fue su apasionado admirador, lo atacó más tarde con suma violencia, cuando Wagner se “volvió cristiano”. Pero también Nietzsche, que con orgullo se proclamaba “deicida”, y que aun al comienzo de su enfermedad mental quería fusilar al papa y al rey de Alemania (el padre), firmó sus últimas cartas con las palabras “El Crucificado”. He aquí, pues, un interesante paralelo y una no menos interesante diferencia: Wagner vacila en realidad, durante toda su vida, entre el parricidio y el sometimiento al padre (aceptación de la castración). Casi todos sus héroes son “deicidas” y “crucificados” al mismo tiempo: el holandés, Tannhäuser, Sigmundo, Sigfrido, Tristán y Amfortas; sólo su último héroe el “cristiano” Parsifal, el que supera la sexualidad (el incesto), elude la crucifixión (castración, muerte). El creador de estos personajes, el propio Wagner, se “salva” asimismo del sentimiento de culpabilidad, refugiándose en una personal “doctrina de la gracia” basada en el renunciamiento. Nietzsche, en cambio, no transige en su rebelión contra el padre, y sólo cuando cae en plena enfermedad mental, cuando se derrumban sus defensas, se identifica con el “Crucificado” y asume culposamente el protopecado, el parricidio.⁸

Enrique Racker parece no advertir que, mientras Wagner es para él “Ricardo” (un nombre “familiar” en Buenos Aires), el nombre de pila de Nietzsche es consignado como “Friedrich”, sin traducción, es decir, un extranjero para el psicoanalista (y para la *Revista*). Nietzsche es tanto un “interesante paralelo” como una “interesante diferencia” respecto del caso Wagner. Si bien uno y otro se muestran “deicidas” (asesinos de Dios), Wagner –según Racker– consigue salvarse de su sentimiento de culpa, mientras Nietzsche “cae en plena enfermedad mental” y no asume culposamente su parricidio hasta que se identifica con el Crucificado. El análisis de la personalidad de Wagner termina –irónicamente– con un diagnóstico de locura para Nietzsche (y en apenas una ligera nota al pie, luego de cincuenta páginas dedicadas al autor de *Parsifal*!).

Willy Baranger –uno de los primeros miembros de la Asociación Psicoanalítica Argentina– escribió un artículo que luego sería citado como referencia una y otra vez por aquellos profesionales preocupados por cuestiones “filosóficas” a propósito del psicoanálisis. “Tentativa de

8. *Op. cit.*, p.78.

aproximación al psicoanálisis de las ideologías filosóficas” (1954) comienza con un epígrafe de Freud; allí, el padre del psicoanálisis invita a “impulsar” a la filosofía haciéndola “objeto” del psicoanálisis. Y es precisamente lo que hace Baranger a lo largo del texto, a riesgo de someter el desarrollo del pensamiento filosófico a un análisis reduccionista que, en fin, termina más bien alejándose de la filosofía a medida que despliega su “tentativa de aproximación”. Tal y como aparece en el “Resumen”, Willy Baranger tiene aquí

por finalidad la investigación de la ideología filosófica, sea en el creador, sea en el que la adopta. Se estudia primero la función de la ideología filosófica en el desarrollo individual en relación con la formación del carácter. Se llega así a la conclusión de que la ideología filosófica tiene una función reguladora entre las distintas instancias psíquicas y la relación de la personalidad con su mundo.⁹

En el primer apartado de su trabajo, “La filosofía y el carácter”, el autor plantea que la “posición filosófica” no expresa sin más el carácter sino que le aporta elementos al tiempo que reacciona contra él. Por eso, “las posiciones filosóficas deben entenderse con la perspectiva de una caracterología total, multidimensional, fundamentada en el estudio histórico y genético de la personalidad”¹⁰. Se trata más de observar la *vida individual* del filósofo, en todos sus aspectos, que la organización conceptual, filosófica, de un determinado texto: “Es interesante saber que, en determinada época, un sujeto ha adoptado una posición filosófica o cambiado de concepción del mundo y de ética, como es interesante saber que se ha casado, que ha engordado, o que ha tenido una fobia”¹¹. Aquí Baranger, antes de continuar con su desarrollo, se detiene a considerar el sueño cartesiano del 11 de noviembre de 1619 —Descartes habría soñado, esa noche, con la unidad de las ciencias— y la importancia de dicho acontecimiento para la comprensión de la evolución psicológica del autor de las *Regulae*. En una nota, Baranger escribe:

Según sus biógrafos, Descartes consideraba de una suma importancia un sueño que tuvo en la época en que estaba meditando

9. W. Baranger, “Tentativa de aproximación al psicoanálisis de las ideologías filosóficas” en *Revista de Psicoanálisis*, octubre-diciembre 1954, Tomo XI, n°4, p. 503.

10. *Op. cit.*, p. 483.

11. *Ibid.*, pp. 483-484.

los fundamentos de su futura filosofía. Él mismo dio de este sueño una interpretación simbólica que hacía de él una revelación filosófica. Máxime Leroy, biógrafo de Descartes, pidió a Freud indicaciones sobre este sueño, y Freud –aunque se haya negado por razones obvias a analizarlo– concluye que el sueño, y las correspondientes ideas filosóficas, son elaboraciones de un conflicto sexual que Descartes atravesaba en aquella época.¹²

El interés del psicoanálisis por la filosofía tiene aquí su epicentro en cuestiones de carácter y conflictos sexuales en los propios filósofos; el desarrollo del yo y su relación más o menos tirante con lo que se le ofrece en el ello y lo que se le impone desde el super-yo, toma en el sujeto filosofante una peculiaridad: “el pensamiento filosófico expresa el grado de conciencia que un individuo puede tener de sus problemas internos”¹³. La filosofía ayuda a vivir y a dominar activamente lo que es pasivamente sufrido. Es “un regulador de las fuerzas psíquicas, de un sistema director de la adaptación al mundo”¹⁴. Según Baranger, en el ejercicio de la filosofía el sujeto toma conciencia del yo, del mundo, y de su recíproca adaptación, asegurando una coherencia dinámica, donde el yo es a veces activo, a veces pasivo. En este contexto específico Baranger trae a colación el nombre de Nietzsche en un párrafo que se inicia con el par filosofía/carácter y termina con el de inmoralismo/hipermoralismo en la interioridad psíquica de nuestro filósofo:

La relación entre filosofía y carácter se vuelve más complicada si se piensa que la posición filosófica interviene como un factor distinto en el equilibrio psíquico, como un sistema regulador consciente que se superpone a otro parcialmente inconsciente. Existe pues una contradicción más o menos intensa entre estos dos sistemas. La contradicción ocurre no sólo entre la filosofía y los aspectos inconscientes del yo, considerados como indeseables. Por ejemplo el “inmoralismo” de Nietzsche constituye una lucha contra el hipermoralismo de su yo, del cual él mismo tenía plena conciencia.¹⁵

Entonces, como muestra el caso Nietzsche, la filosofía como sistema regulador no puede tener la pretensión de coincidir exactamente con el

12. *Op. cit.*, p. 502.

13. *Op. cit.*, p. 484.

14. *Op. cit.*, p. 485.

15. *Op. cit.*, p. 488.

yo y el carácter. En todo caso, la filosofía “representa en sí misma una tentativa de modificar el yo y su mundo de vivencias”¹⁶. Las concepciones filosóficas (y su relación con el carácter) oscilan entre dos límites teóricos, coincidencia absoluta y contradicción total:

En la realidad, los filósofos se sitúan entre estos dos límites opuestos, más o menos cerca del uno o del otro según la medida en que consiguen resolver sus propias contradicciones y unificar su propio yo. En el límite alcanzable de la coherencia, encontraríamos a Spinoza o a Kant. En el límite opuesto, las personalidades como Pascal, Nietzsche o Rousseau. En el primer caso, la coherencia se consigue a expensas de una severa represión de ciertos aspectos de los instintos y del yo. En el segundo, esta represión fracasa en parte, y las contradicciones del yo se vuelven a encontrar en la posición filosófica o en los cambios de posición, con lo cual la producción de angustia es mucho mayor. La diferencia entre ambos casos radica en el grado de elaboración del conflicto y de unificación del yo. La solución mejor desde el punto de vista psicológico consistiría en la mayor aceptación posible de los elementos del yo merced a una represión.¹⁷

Nietzsche —entre Pascal y Rousseau— aparece como un filósofo identificado con la “contradicción” y la consecuente “producción de angustia”. A Baranger le interesa “poder apreciar el grado de objetividad de cualquier sistema filosófico”¹⁸ a partir de la transformación del super-yo (del filósofo) en “ideal del yo”, aceptando ciertos aspectos del ello. El resultado (positivo o negativo) de la lucha (represiones y negaciones) entre los elementos de la psiquis, arroja más o menos objetividad. El lugar de Nietzsche es conflictivo, otra vez, siempre del lado de la enfermedad mental, de lo inconciliable y la contradicción¹⁹.

16. *Op. cit.*, pp. 488-489.

17. *Op. cit.*, p. 489.

18. *Op. cit.*, p. 502.

19. Al año siguiente del artículo de W. Baranger, la *Revista* publica, de M. Abadi, “Dioniso – Estudio psicoanalítico del mito y culto dionisiacos” (1955), Tomo XII, n°1, pp. 18-39, donde Nietzsche y su trabajo alrededor de la cuestión dionisiaca no son mencionados en ninguna ocasión. Precisamente por ser leído como una filosofía no-objetiva en los términos de W. Baranger, Nietzsche es evitado por Abadi. La “tentativa de aproximación” de Baranger tiene como correlato una distancia ahora inconciliable entre Nietzsche y el psicoanálisis de APA, al menos hasta los años setenta.

II. Cómo interpretar la repetición

En 1969 se publica en el *Bulletin de l'Association Psychanalytique de France* un artículo de Didier Anzieu que llega a la *Revista de Psicoanálisis* tres años más tarde: “Dificultad de un estudio psicoanalítico sobre la interpretación” (1972). En su trabajo sobre la interpretación, Anzieu ataca con decisión al “estructuralismo” y sus “lecturas” que, olvidando la enseñanza de Freud sobre la interpretación (de los sueños), acaban por fomentar una invitación al paciente mismo ya no a asociar libremente a partir del material onírico sino también a interpretar sus sueños en el curso mismo de la sesión, tendiendo a “valorizar una forma de análisis en que finalmente el analista no analizaría absolutamente nada”²⁰. El estructuralismo, según Anzieu, al atarse a la idea del inconsciente “estructurado” como un lenguaje, se lanza a la “lectura” (el autor entrecomilla la palabra enfatizando la afectación estructuralista)²¹ de inscripciones en un cuerpo que ya no es observado como cuerpo sino como texto. La crítica del psicoanalista no alcanza únicamente a Jacques Lacan, sino también al propio Saussure, pero es el nombre de Foucault el que llama la atención en el texto de Anzieu. Al momento de referirse al modo en que el psicoanálisis lacaniano entiende su relación con la palabra, Foucault queda atrapado en el argumento de Anzieu, más por haber titulado *Las palabras y las cosas* a su arqueología de las ciencias humanas que por su “estructuralismo” interno. En el mismo párrafo, Anzieu tacha al estructuralismo lacaniano de metafísica:

La enseñanza teórica de Lacan pone el acento sobre la función simbólica de la palabra, ilustrada por la primacía de lo que él llama el nombre-del-padre. Ve en el registro del sentido, que sólo el lenguaje ordena completamente, una realidad sui generis, un orden, inmaterial, fundamento a la vez del código y de la ley. En él, estructuralismo es no sólo un método sino una metafísica. Ahora bien, los tratamientos nos confirman continuamente lo que ya habían enseñado a Freud: no hay nada en el aparato psíquico (afecto, representaciones, pensamiento, sistema de comunicaciones) que no provenga del cuerpo, es decir, del placer o de la angustia ligados al funcionamiento de los órganos, así como de las imágenes de los objetos (generalmente otros cuerpos) y de los lugares de estos placeres y de estas angustias. Con-

20. D. Anzieu, “Dificultad de un estudio psicoanalítico sobre la interpretación” en *Revista de Psicoanálisis*, abril-junio 1972, Tomo XXIX, n°2, p. 258.

21. *Op. cit.* p. 266.

trariamente al error estructuralista mantenido por Saussure, Lacan y Foucault, las palabras no hablan primero de las cosas, sino que hablan primero de un cuerpo a otro cuerpo.²²

La misma desconfianza profesada en la *Revista* con respecto a Nietzsche hasta los años sesenta, a partir de los setenta se vuelve contra la generación post-nietzscheana, sin embargo ésta traslada a Nietzsche al interior de la discusión teórica del propio psicoanálisis. La *Revista*, separada del influjo de Lacan en la Argentina, exhibe su repulsión contra toda concepción del psicoanálisis en términos estructuralistas. Según Anzieu, para Lacan, “el comentario de textos cuenta más en la formación del psicoanalista que el estudio de casos. No hay más interpretación psicoanalítica propiamente dicha”²³. El psicoanalista lacaniano es un exegeta, se ocupa sólo de “lecturas”. Anzieu protesta: “las cosas durante un tratamiento no suceden como lo pretenden los estructuralistas”. Y en el mismo párrafo:

¡Qué desviación de la transferencia en el paciente que se siente considerado por su analista como un texto, no como un sujeto!²⁴

Lo que Didier Anzieu no dice es que el problema de la interpretación (más allá de la *Traumdeutung*) se ha hecho pensable para el psicoanálisis a partir de los desarrollos estructuralistas en relación con la tentativa de una ciencia de los signos (y, consiguientemente, de los textos), dándole al psicoanálisis un nuevo campo de análisis. Rechazando el estructuralismo, Anzieu toma su espacio para vaciarlo: “La interpretación psicoanalítica es una práctica que aún no ha encontrado su teoría”.

Ahora bien, el tratamiento explícito de las “dificultades” en la interpretación comienza a acercarse al psicoanálisis y al pensamiento nietzscheano, aún cuando esto implique acusaciones y reproches, como es el caso de Anzieu respecto del avance del discurso lacaniano en los años sesenta (no sólo en Francia sino también en la Argentina, y de un modo decisivo, a partir del influjo de la figura de Oscar Masotta en la cultura argentina). Iniciados los años setenta se observa —en la *Revista*— un quiebre en el modo en que comienzan a ser discutidas ciertas temáticas vinculadas al texto nietzscheano. Nietzsche mismo deja de ser un extranjero del psicoanálisis para convertirse en uno de sus pre-

22. *Op. cit.*, pp. 258-259.

23. *Op. cit.*, p. 266.

24. *Op. cit.*, p. 268.

cursores. En “Repetición” (1972), Adalberto Perrota escribe sobre “las teorías clásicas de la repetición” o “teorías tradicionales, que comienzan con Freud y que se desarrollan ciñéndose al tema *repetición*”²⁵. Inmediatamente, Perrota consigna una distinción freudiana dentro de la noción de repetición, y allí aparece Nietzsche:

Freud distingue repetición simple de compulsión a la repetición. Clínicamente, la primera tuvo una explicación de tipo estático —se repite para no recordar—, que fue seguida por otra más dinámica: repetir es una forma de recordar. Freud sigue así el modelo económico de la mente, deducido —y corroborado— analizando histéricos, para los cuales recordar era, en esa época, el *summum* terapéutico. En cuanto a la segunda —la compulsión— Freud, enraizado en Nietzsche y en su doctrina del “eterno retorno” y en Fliess y en su ley de la “periodicidad inevitable”, pensó que el objetivo último de la vida era la muerte. Confundiendo meta con fin —según comentó Jones—, vio a la compulsión a la repetición tanto como la manera de expresarse la inercia de la materia viva, cuanto como la tendencia a repetir experiencias intensas a fin de descargar paulatinamente tensiones acumuladas. Destacó el carácter doloroso de lo repetido y sus ideas establecieron una línea conceptual a la que apoyó con toda su autoridad. Como es sabido, sólo tuvo éxito parcial, ya que la mayoría de los analistas concibe a la compulsión a la repetición dentro del principio del placer y no “más allá” como pensara Freud.²⁶

Nietzsche y la “doctrina” del eterno retorno le hace pensar a Freud que el objetivo último de la vida es la muerte, escribe Perrota. Ya no es un Nietzsche *psicoanalizado* sino un filósofo que *hace pensar* (nada menos que en la muerte) al padre del psicoanálisis²⁷.

Nietzsche vuelve a aparecer —dando lugar a un verdadero contacto con el psicoanálisis— en un artículo de David Rosenfeld, “Clínica psicoanalítica en la obra de Lagache” (1973). Luego de ocuparse del “acting out” y la “fantasía”, Rosenfeld desarrolla una “Teoría del cambio durante el proceso analítico” según la cual el cambio individual “surge

25. A. Perrota, “Repetición” en *Revista de Psicoanálisis*, octubre-diciembre 1972, Tomo XXIX, n°4, p. 772.

26. *Op. cit.*, p. 773. La negrita es de Perrota.

27. Resultó significativo encontrar entre la bibliografía consignada por Perrota, el artículo de W. Baranger, “Tentativa de aproximación al psicoanálisis de las ideologías filosóficas”, tratado ya en el curso de este trabajo sobre la recepción de Nietzsche en *Revista de Psicoanálisis*.

de la toma de consciencia del deseo y las fantasías inconscientes”²⁸. ¿Cómo se logra el cambio? A través de la *interpretación*, que está allí para “abrir un camino”²⁹. Lagache desarrolla la teoría del cambio a través de una fórmula freudiana que Rosenfeld cita en alemán y ne-grita, y luego traduce:

Wo Es war, soll Ich werden, allí donde estaba el Ello debe hacerse el Yo o inclusive “nacer”, como dice Freud.³⁰

El proceso psicoanalítico consiste, entonces, en “conquistar una *autonomía relativa* con respecto a las solitaciones y a las represiones inconscientes, afirmándose en nuevos compromisos”³¹. La decisión de cambiar procede menos de una deliberación consciente que de motivaciones inconscientes, anota Rosenfeld. Se trata más de una apuesta (juego, azar, riesgo) que de una elección:

Por otra parte, los aspectos positivos del cambio suponen la reunión de las pulsiones de muerte con las pulsiones de vida: vivir plenamente no sólo implica la defensa de la vida sino también la aceptación de tensiones elevadas y de riesgos calculados, la aceptación del riesgo último; vivir plenamente implica la apertura a la muerte.

Ahora comprendemos la importancia del aporte de Nietzsche para Freud (como acabamos de ver a propósito del artículo de Adalberto Perrota sobre la repetición) según el cual el eterno retorno de lo mismo le habría dado la idea de que el objeto de la vida no es otro que la muerte. El cambio individual –del sujeto, del paciente– se realiza, pero no estamos en ningún caso –afirma Rosenfeld– ante una “creación del analista”. Lo que se actualiza en el análisis es algo que ya existía en potencia en el paciente. Para explicar esta circunstancia, este cambio individual, Rosenfeld recuerda la semejanza de la fórmula freudiana con una fórmula nietzscheana:

el actualizar las posibilidades del sujeto se parece mucho a una

28. D. Rosenfeld, “Clínica psicoanalítica en la obra de Lagache. Acting out y acción, fantasía, cambio individual, celos y homosexualidad, duelo patológico” en *Revista de Psicoanálisis*, enero-marzo 1973, Tomo XXX, n°1, p. 239.

29. *Op. cit.*, p. 241.

30. *Op. cit.*, p. 242.

31. *Ibid.*, p. 242.

metamorfosis. Nietzsche decía: “Vuélvete quien eres” (*Werde, der du bist*). Tal vez Freud pensó en estas palabras cuando escribió “*Wo Es war, soll Ich werden*”³²

Ciertamente, Freud pudo leer la frase también en Píndaro, que escribió “llega a ser el que eres” en *Píticas* (II, 72), de donde la toma Nietzsche³³. El cambio individual es pensado como una liberación y la liberación misma es pensada a través de Nietzsche. Y Freud es imaginado, aquí, pensando las palabras tantas veces repetidas por el filósofo artista. El cambio individual, entonces, consiste más en *llegar a ser lo que se es* que en cambiar algo así como la forma de ser, el carácter, la personalidad o el comportamiento. Y no se trata de un cambio deliberado, de una toma de conciencia (del sujeto, del paciente) sino de una apuesta, una jugada, un riesgo asumido en el ámbito del inconsciente y en el marco del análisis.

Hay que esperar diez años más para encontrar un trabajo que retome cuestiones nietzscheanas y postnietzscheanas. En “Análisis filosófico del concepto psicoanalítico de repetición”³⁴ (1983), Roberto Yáñez Cortés anota, de entrada, una serie de textos fundamentales (en una nota al pie) entre los cuales se encuentra “Nietzsche, F., “El eterno retorno”, en *Obras Completas*, Aguilar, Buenos Aires, 1962”. También aparece, significativamente, “Deleuze, G., *Difference et répétition*, P.U.F., París, 1976”³⁵. La repetición es pensada por primera vez en la *Revista* no como un “retorno de lo mismo” sino como un elemento de creación donde lo repetido engendra una diferencia: “La creación surge como lo desigual en lo repetido, como aquello que no pertenece a la identidad de la repetición, es la que lo determina como lo diferente, el punto de disolución, el instante de fractura de lo igual”³⁶. Yáñez Cortés hace uso del “lenguaje de Deleuze” para referirse a una “doble serialidad” en el concepto de repetición: cuando se repite se crea y se

32. *Op. cit.*, p. 244. La negrita es de Rosenfeld.

33. Ver la “Introducción” de A. Sánchez Pascual al *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 1997, p. 10, donde comenta cómo eligió Nietzsche la frase que lleva el libro como subtítulo: *Cómo se llega a ser lo que se es*.

34. Nótese el desplazamiento progresivo de la *Revista*, de un análisis psicoanalítico de conceptos filosóficos a un análisis filosófico de conceptos psicoanalíticos.

35. R. Yáñez Cortés, “Análisis filosófico del concepto psicoanalítico de repetición” en *Revista de Psicoanálisis*, julio-agosto 1983, Tomo XL, n°1, p. 787.

36. *Ibid.*, p. 787.

evoca al mismo tiempo³⁷. En el apartado sobre la creatividad, el autor remite a *Lógica del sentido* de Gilles Deleuze. Crear “es proponer algo cuya esencia es la diferencia”; habla de “hacer surgir lo distinto” en el seno de lo mismo. “Lo desigual es la diferencia en lo habitual, aquello que constituye el núcleo en la sucesividad serial, o lo que supone un corte, una fractura en el desarrollo lineal del acontecimiento”, escribe Yáñez Cortés³⁸. La lectura de Deleuze se cruza con elementos del psicoanálisis (según una epistemología *abierto* en el sentido de Bachelard), el eterno retorno (entendido ahora como retorno de lo diferente) ocupa el espacio imposible de la falta:

Acto de la creación que instaurado sobre la falta impone su plenitud ontológica produciendo en el lugar de la ruptura una nueva serie, un nuevo acontecimiento que conlleva leyes propias y que determina de ahí en más una serialidad marcada por la diferencia, estructurada en lo desigual.³⁹

La creación es un quiebre en la continuidad. Mezclando registros psicoanalíticos y fenomenológicos, Yáñez Cortés identifica esa ruptura con una “plenificación” de la falta. Y vuelve sobre la “esencia” de la repetición: *nunca en el repetir repetimos lo mismo*⁴⁰.

(...) todo acto de repetición nunca es sólo como contenido intencional lo repetido sino y fundamentalmente la posibilidad ínsita de salir, de extrañarse de lo mismo en la búsqueda inagotable de una discontinuidad, de una desigualdad (...) ⁴¹

La diferencia en el interior de lo mismo es comprendida como posibilidad de “salida” y “extrañamiento”; un salirse o extrañarse de la serie de continuidad a través de un quiebre o instauración creativa de una serie de discontinuidad. Sin embargo, el nuevo discurso creativo guarda siempre la “posibilidad de volverse repetición, de cosificar la creación en la reiteración” o mera evocación de lo igual.

En el cuarto y último apartado, “Alternancia de las series”, Yáñez Cortés señala que el discurso “se inscribe siempre en una serie”. No es posible un discurso “no serial”, siempre se estructura una serie “con

37. *Op. cit.*, pp. 797-798.

38. *Op. cit.*, p. 788.

39. *Op. cit.*, p. 789.

40. *Ibid.*, p. 790.

41. *Ibid.*, p. 791.

algún sentido”. Entre paréntesis, el autor se refiere a la posibilidad del “sin sentido”:

(Se ha teorizado sobre la posibilidad de discursos cuyo sentido radique en el sin sentido, pero aún así estos discursos son series que instauran su estructura sobre lo paradójico, sobre la multiplicidad de sentidos que para la univocidad de sentido funcionan como discursos del sin sentido).⁴²

Una nota al pie del paréntesis indica que Yáñez Cortés está pensando el “sin sentido” no sólo en la *Lógica del sentido* de Deleuze sino también en *La arqueología del saber* de Michel Foucault.

III. A qué viene Nietzsche

Una colación es tanto una comida ligera (una porción de dulces y fiambres) como la acción de comparar, cotejar o confrontar. Es también el acto de conferir un beneficio o dignidad⁴³. Podría decirse que todos estos sentidos se reúnen en el modo en que Nietzsche es *traído a colación* desde finales de los años cuarenta hasta inicios de los ochenta en la *Revista de Psicoanálisis* de APA. Traer a colación, por otra parte, no es otra cosa que *mencionar, a veces de manera inoportuna o forzada, cierto asunto*. El *asunto Nietzsche*, en el psicoanálisis (según la propia experiencia de la *Revista*), atraviesa un proceso particular, desde la mención ligera del filósofo en el lugar del enfermo (Racker; Baranger) hacia la necesidad de una confrontación con Freud (Perrota; Rosendeld) y el consecuente reconocimiento de Nietzsche (y de los postnietzscheanos) en términos de liberación, “salida”, cambio individual (metamorfosis) y eterno retorno de lo diferente (Rosenfeld; Yáñez Cortés). El puente (eminentemente psicoanalítico) de la enfermedad mental a la liberación, lo constituye el estructuralismo y el post-estructuralismo, primero resistido (Anzieu), finalmente filtrado y extendido hacia el interior de la Asociación Psicoanalítica Argentina⁴⁴.

42. *Op. cit.*, p. 795.

43. Cfr., J. Corominas, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Gredos, Madrid, 1983; y M. Moliner, *Diccionario de Uso del Español*, 2 Volúmenes, Gredos, Madrid, 1994.

44. En el volumen editado por el 60° aniversario de APA, el presidente de la Comisión de Directiva, escribe: “(...) nos parece un avance significativo los intentos críticos que surgen más bien de una genealogía o deconstrucción, que han puesto de relieve que más allá de lo ‘diverso en la identidad’ es importante pensar la diferencia”, A. Fainstein, “La APA hoy: algunas reflexiones” en *60 años de psicoanálisis en Argentina*, Lumen, 2002, p. 20.

ARTÍCULOS
SECCIÓN POSTNIETZSCHEANOS

