





## CONCIENCIA Y AFECTIVIDAD



JACINTO CHOZA

# CONCIENCIA Y AFECTIVIDAD

(ARISTÓTELES, NIETZSCHE, FREUD)

TERCERA EDICIÓN



THÉMATATA

---

SEVILLA • 2020

Título: *Conciencia y afectividad: (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*.  
Primera edición: enero 1978.  
Segunda edición: febrero 1991.  
Tercera edición: mayo 2020

© Jacinto Choza.  
© Editorial Thémata 2020.

EDITORIAL THÉMATA  
C/ Antonio Susillo, 6. Valencina de la Concepción  
41907 Sevilla, ESPAÑA  
Tlf: (34) 955 720 289  
E-mail: [editorial@themata.net](mailto:editorial@themata.net)  
Web: [www.themata.net](http://www.themata.net)  
Diseño de cubierta: Editorial Thémata.  
Maquetación y Corrección: JJPS, AFP, ICh y JCh.

ISBN: 978-84-120032-5-3

DL:

Imprime:  
Impreso en España • Printed in Spain

Reservados todos los derechos exclusivos de edición para Editorial Thémata. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios a cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del Copyright.

A Jesús Arellano, con reconocimiento  
y gratitud de discípulo



## ÍNDICE

PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN.....	13
INTODUCCIÓN.....	15
CAPÍTULO I	
EL DESEO ENTRE «ETHOS» Y «PHYSIS». ARISTÓTLES Y SCHOPENHAUER .....	19
1. «Ethos» y «physis» como temas del saber fundamental .....	19
2. El «ethos» como superación de la «physis» del desear en el planteamiento aristotélico.....	23
2.1. La plenitud humana como actividad intelectual .....	23
2.2. La relación entre actividad intelectual y deseo orgánico .....	26
2.3. La regulación d el deseo orgánico por el «ethos» .....	29
3. La reducción del «ethos» a la «physis» del desear. El planteamiento de Schopenhauer .....	32
3.1. El deseo orgánico como fundamento ontológico del hombre.....	32
3.2. La reducción del deseo orgánico a deseo sexual .....	35
3.3. Principio de placer y principio de realidad. Impulso de vida e impulso de muerte.....	39
4. El punto de vista evolutivo.....	43
5. El «logos» entre «ethos» y «physis» .....	47

## CAPÍTULO II

LA ARTICULACIÓN ENTRE AFECTIVIDAD Y CONCIENCIA. EL MÉTODO HERMENÉUTICO EN NIETZSCHE Y FREUD .....	51
1. Segundo factor en la constitución del psicoanálisis: la adición del método de Nietzsche al vitalismo de Schopenhauer.....	51
2. Las nociones de super-ego y represión. Psicoanálisis de la moral y de la cultura .....	53
2.1. El inconsciente.....	53
2.2. Estimulación del inconsciente como origen de la moral. Lo nocivo y lo útil.....	55
2.3. La represión de los instintos como origen de la moral y de la cultura .....	58
2.4. La formación de la conciencia moral por interiorización del super-ego .....	60
2.5. La aparición del genio por sublimación sobre represiones fuertes .....	64
2.6. Los efectos psico patológicos de la represión.....	68
3. Método hermenéutico y cura analítica. Psicoanálisis de la religión .....	74
3.1. El análisis psíquico como terapéutica .....	74
3.2. Regresión espontánea y regresión metódica. Los sueños .....	79
3.3. «Desplazamientos» y «sustitutivos» en los procesos psíquicos .....	87
3.4. La cura como «desculpabilización» y liberación .....	92
3.5. «Transferencia» y «resistencia» en la cura .....	99
4. Referencia de la conciencia a la afectividad como punto de partida gnoseológico. Psicoanálisis de la filosofía .....	110
4.1. La metáfora como fundamento del lenguaje y del conocimiento .....	110
4.2. El significado afectivo de las representaciones. La noción de conciencia .....	118
4.3. Rango científico de la psicología. La divergencia entre Nietzsche y Freud .....	125
4.4. La psicología como ciencia y como hermenéutica .....	130

5. Nota sobre la conexión de Nietzsche y Freud .....	136
--	-----

### CAPÍTULO III

LA ARTICULACIÓN ENTRE AFECTIVIDAD Y CONCIENCIA EN EL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES.....	141
1. Conciencia, lenguaje y realidad .....	141
1.1. La noción de conciencia.....	141
1.2. Palabra y concepto. La sospecha de la verdad.....	144
1.3. El «nous» como «principio de realidad».....	152
1.4. «Principio de realidad», vitalidad y divinidad .....	163
2. Las formas del deseo. Su interferencia en el conocimiento .....	169
2.1. Conocimiento y deseo. Lo nocivo y lo útil.....	169
2.2. Las instancias deseantes: «epithymía», «thymós», «boulesis» .	178
2.3. El conflicto afectivo. La formación de la conciencia moral	184
2.4. Influjo de la afectividad en las representaciones .....	202
3. El conocimiento de la dinámica afectiva. El entimema .....	209
3.1. El sueño. La imagen onírica y su interpretación.....	209
3.2. El desplazamiento de los deseos .....	216
3.3. El «logos» del «thymós»: el «en-thymema».	
La estructura lógica del diagnóstico psíquico.....	225
4. Los niveles del saber práctico.....	238

### CAPÍTULO IV

SABER DEL DESEO Y DESEO DEL SABER.....	243
1. Realidad. Deseo. Volición.....	243
1.1. Carácter unitario del saber. Los hallazgos de lo verdadero y lo probable.....	243
1.2. La reducción de la voluntad al deseo .....	250
1.3. La espontaneidad de la voluntad absoluta.	
La construcción del objeto ético.....	254
2. Polivalencia semántica. Hermenéutica. Primeros principios.....	259
2.1. Precisiones sobre la teoría general de la hermenéutica de P. Ricoeur .....	259
2.2. Primeros principios, polivalencia semántica y desplazamientos afectivos.....	268

3. Ontología y hermenéutica .....	272
3.1. Sobre la posibilidad de una teoría general de la hermenéutica .....	272
3.2. Intelecto y afectividad en los procesos cognoscitivos ...	279
4. Principialidad del saber .....	284
4.1. Saber del deseo y deseo del saber .....	284
4.2. Facticidad y fundamentalidad de la ciencia .....	287
 EDICIONES DE FUENTES QUE SE CITAN .....	 291
 BIBLIOGRAFÍA .....	 292

## PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN

La primera edición de este libro apareció en enero de 1978 y la segunda en febrero de 1991. Durante los 13 años transcurridos entre la primera y la segunda edición, es utilizado por estudiosos del psicoanálisis, estudiosos de Nietzsche, por filósofos de la ciencia interesados en el estatuto epistemológico de la psicopatología y la psiquiatría, y por académicos dedicados a la antropología filosófica.

Con este libro se inaugura una investigación y una producción de antropología filosófica en España, que a partir de él tiene dos fases. Una primera fase, dedicada a la filosofía del espíritu subjetivo, que concluye con el *Manual de Antropología filosófica* (1988), y una segunda fase dedicada a la filosofía del espíritu objetivo, que se inicia con *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo* (2002), y concluye con el volumen cuarto de la filosofía de la religión, *La oración originaria: La religión de la Antigüedad* (2019).

Puede decirse que *Conciencia y afectividad* (Aristóteles, Nietzsche, Freud), es el comienzo de un círculo que se abre con un estudio sobre antropología filosófica y la filosofía de la ciencia sobre el intelecto, la afectividad y la voluntad humanas, sobre los más profundos e íntimos deseos y anhelos del hombre, y los modos de saber acerca de ellos. Y puede decirse que se cierra con una filosofía de la religión, que indaga e intenta esclarecer esos mismos deseos y anhelos cuarenta y un años más tarde, después de haber profundizado durante esos años en la subjetividad humana, en las culturas humanas, y en los valores estéticos y religiosos de la humanidad.

Los temas abordados en este libro no han perdido actualidad, y sus enfoques, interrogantes y sugerencias tampoco. Por eso sigue siendo de interés para la psiquiatría, para la filosofía de la ciencia, para los estudios de la filosofía aristotélica, y de la filosofía vitalista schopenhaueriana y nietzscheana.

El libro además tiene también interés como pieza inicial de una antropología filosófica ya completada en sus diferentes partes, en las cuales pueden reconocerse los planteamientos e interrogantes de este texto sobre las relaciones entre intelecto y voluntad, entre conciencia y afectividad, en momentos clave de la historia de la reflexión de occidente, como son los representados por Aristóteles, en la antigüedad y en las tradiciones aristotélicas medievales y posteriores, y por Schopenhauer, Nietzsche y Freud y sus tradiciones posteriores.

Por eso vuelve a darse a la imprenta ahora, con la intención de que esté disponible en papel para uso de los participantes en unas investigaciones que siguen en curso siempre.

Sevilla, ocho de mayo de 2019

## INTRODUCCIÓN

El estudio de la articulación entre conciencia y afectividad se asocia frecuentemente a la figura y a la obra de Sigmund Freud y se inscribe en el campo de la psicología y la psicopatología. Quizá sean estos los dominios científicos que primero acuden a la mente al proponer en un enunciado los dos términos «conciencia» y «afectividad». El presente libro no es, sin embargo, un tratado de psicología o de psicopatología, sino una investigación que se encuadra en el marco de la antropología filosófica.

Mientras las teorías psicoanalíticas alcanzaban una amplia difusión en el mundo occidental y sus tesis pasaban a formar parte del patrimonio cultural del hombre de la calle, la antropología filosófica y la filosofía de la ciencia entraron en una relación de influjo recíproco con la nueva terapia. ¿Qué aportaciones introduce el psicoanálisis que deban ser tenidas en cuenta al continuar con el esclarecimiento teórico de la realidad del ser humano?, ¿aporta ya el psicoanálisis una concepción del hombre conclusa y definitiva?, ¿cuál es la estructura lógica, científica, de sus métodos terapéuticos?, ¿qué innovaciones brinda a la ciencia médica? Tanto la antropología filosófica como la filosofía de la ciencia se han hecho cargo de estas preguntas, y según la diversidad de respuestas han registrado desarrollos en diversas direcciones.

Las relaciones entre conciencia y afectividad puede decirse que constituyen *el tema* de la investigación psicoanalítica, pero también constituyen una parcela en la que antropología filosófica y filosofía de la ciencia aparecen en su mutua implicación. Los saberes sobre el hombre son ciencias, pero las ciencias son el resultado de actividades humanas. Un saber integral acerca del hombre queda justificado cuando brinda una concepción del hombre capaz de explicar ese mismo saber como actividad humana. El objeto de este estudio es analizar la

coimplicación antedicha en el pensamiento de Aristóteles, Nietzsche y Freud sobre la articulación entre conciencia y afectividad.

La idea inspiradora arranca, en parte, de la noción de «lo psíquico» como «punto de vista dinámico acerca de temas», que descriptivamente propuso el profesor Polo Barrena como base para una investigación sobre la secuencia Hegel-Kierkegaard-Freud, secuencia en la que, a su parecer, el estatuto científico de la psicología misma queda comprometido precisamente en virtud de dicha noción.

En este trabajo también se aborda el estudio de esa noción, pero atendiendo a la secuencia Schopenhauer-Nietzsche-Freud. El contrapunto aristotélico se ha introducido para tener a la vista el primer modelo teórico en el que se establece una articulación entre antropología filosófica y filosofía de la ciencia.

El presente libro se ha elaborado fundamentalmente en base a las obras de los pensadores estudiados, es decir, atendiendo de modo primordial a las fuentes. La atención a las monografías sobre los autores estudiados ha sido mínima porque el objeto de la investigación no era propiamente el pensamiento de ninguno de ellos en exclusiva, ni tampoco las interpretaciones que se han dado al respecto, sino más bien las secuencias de un modelo teórico en la línea Schopenhauer-Nietzsche-Freud, el paralelismo en las formulaciones de tesis similares en cada uno de ellos y el contraste con el modelo teórico de Aristóteles, y no hay monografías suficientemente ambiciosas para alcanzar estos objetivos.

Han sido inevitables las referencias a estudios ya clásicos sobre Nietzsche, (Löwith, Heidegger, Fink), y a los estudios más importantes que han aparecido en la década de los años 60 y en la presente, tomando como punto de partida a Nietzsche, a Freud o a ambos (Gadamer, Ricoeur, Habermas).

Para establecer el marco general de la investigación se ha acudido a una breve comparación inicial entre Aristóteles y Schopenhauer. No sólo porque este último su ministra la casi totalidad de los materiales usados por Nietzsche y Freud, sino sobre todo porque la cantidad de alusiones a la filiación schopenhaueriana de Nietzsche, por un lado, y de Freud por otro, que se encuentran en numerosas publicaciones, contrasta fuertemente con la escasez de estudios sobre la presencia de

Schopenhauer en la unidad Nietzsche-Freud. Esta última unidad podría parecer a algunos problemática o sorprendente, y a otros forzada. Para evitar todo ello se ha mostrado la unidad de Nietzsche y Freud mediante la transcripción literal y paralela de numerosos textos de ambos, en ocasiones más extensos de lo que es habitual, y, desde luego, más extensos de lo que es necesario cuando se trata de un paralelismo entre autores comúnmente admitido. Además espero haber mostrado que la relación de Nietzsche y Freud es mucho mayor que la de un simple paralelismo.

Por otra parte, he creído necesario la referencia a Schopenhauer, por la escasa atención que se le presta. Se registra, durante los últimos 20 años, una desproporción demasiado llamativa entre los estudios realizados sobre Schopenhauer y los realizados sobre los otros dos autores. A lo largo de esos años, por cada publicación sobre Schopenhauer han aparecido cuatro o cinco sobre Nietzsche y otras tantas sobre Freud, lo cual puede ser indicativo de una deficiencia en las investigaciones históricas o de una inadecuada apreciación de la relevancia de Schopenhauer en el conjunto de la filosofía contemporánea.

El presente estudio no es —ni se pretendió en ningún momento— una investigación exhaustiva. Sí puede considerarse, en cierto modo, completa, en el sentido de que se ajusta al proyecto inicial, pero es susceptible de ulteriores desarrollos especulativos en múltiples direcciones, que a veces se han señalado en notas marginales al texto. Y sobre todo, se concluye con una interrogación que desearía marcarse un itinerario fecundo para la prosecución del pensamiento filosófico.

He procurado en todo momento que la exposición fuese clara. Aunque en ocasiones la claridad ha podido quedar comprometida por la propia elementalidad o sutileza del problema, he intentado mantenerla siempre.

Dejo constancia de mi reconocimiento al profesor Polo. Debo también manifestar mi gratitud a mis colegas de la sección de Filosofía, por sus atinadas observaciones sobre los temas estudiados.

JACINTO CHOZA

Pamplona, 7 de Agosto de 1977



# CAPÍTULO I

## EL DESEO ENTRE «ETHOS» Y «PHYSIS». ARISTÓTELES Y SCHOPENHAUER

### 1. «Ethos» y «physis» como temas del saber fundamental

Saber acerca de una realidad quiere decir obtener nociones sobre ella; y progresar en el saber, incrementar la obtención de nociones. Cuando se pretende un saber integral, hay que resolver la cuestión relativa a los tipos o géneros de nociones que cabe obtener de una misma realidad. En relación con el tema del deseo, no podríamos decir que lo conocemos suficientemente por el hecho de haber acumulado todas las nociones que el saber psicobiológico ha obtenido sobre los fenómenos correspondientes. ¿Es que todo lo que se puede saber acerca del deseo cabe en formulaciones psicobiológicas? Naturalmente que no; cabe una consideración psicobiológica, una consideración sociológica, otra ética, otra filosófica. Pero, ¿son esas todas las perspectivas formales, todos los tipos o géneros de nociones que cabe obtener sobre la realidad en cuestión? Y en el caso de que lo sean, ¿tienen todos esos géneros de nociones el mismo valor cognoscitivo?, ¿en dónde se manifiesta de un modo más cabal o más profundo, o más completo, la realidad del deseo en su verdad, en las nociones psicobiológicas, en las éticas...? ¿Hay algún género de nociones sobre el deseo que por su radicalidad permitan la integración unitaria de los restantes géneros de nociones desde un fundamento último? Esta pregunta final alude a la perspectiva filosófica como pertinente para la consideración del tema. Con esto se quiere decir que la perspectiva cognoscitiva que se establezca como la *fundamental* para el esclarecimiento de una realidad, asume *eo ipso* la función de perspectiva filosófica, y carga con la tarea de fundamentar los demás géneros de nociones. Perspectiva filosófica no quiere decir otra cosa, pues, que perspectiva fundamental y fundamentante de una realidad y de los diversos géneros de nociones que pueden obtenerse sobre ella.

Hecha esta observación preliminar, se pone de manifiesto que si decretamos el carácter hegemónico de la ciencia psicobiológica en orden al descubrimiento del sentido fundamental del deseo, la ciencia psicobiológica adquiere el rango de saber filosófico (fundamental) y asume la función de interpretar y fundamentar los sentidos restantes del deseo. La especie cognoscitiva que resulta de semejante decreto recibe el nombre de *biologismo*, o el de *vitalismo*. La biología es una ciencia; el vitalismo, una filosofía.

La oportunidad de estudiar el deseo desde una perspectiva filosófica viene marcada por el elevado número de publicaciones a él dedicadas desde otras múltiples perspectivas, lo cual es un índice de la importancia concedida al tema.

Sostener que un estudio sobre el deseo es oportuno porque el tema tiene una enorme importancia es una solemne vacuidad. No es eso lo que aquí se afirma. Se quiere decir que cuando a un tema se le ha concedido una enorme importancia, su consideración filosófica es oportuna porque permite dilucidar si esa importancia es mayor o menor de la que le corresponde por derecho propio, es decir, según la densidad de la realidad a que se refiere. ¿Qué quiere decir que la dinámica desiderativa es muy importante?, ¿por qué?, ¿para qué?, ¿qué aspectos de esa dinámica son importantes?, ¿cuánta importancia tienen?, ¿en relación a qué?

Si nos tomamos la molestia de perseguir el tema a través de la historia del pensamiento filosófico, nos encontramos con que no siempre se le ha dado la misma importancia, ni tampoco a los mismos aspectos que ofrece. ¿Qué significa esto?, ¿qué significado tiene el dar más o menos importancia a un tema, a unos aspectos de un tema? Significa considerarlo más o menos *fundamental*, y a esos aspectos más o menos *fundamentales*. Ahora bien, si el deseo es una realidad natural —y efectivamente lo es— su importancia en la naturaleza es siempre la misma; si a lo largo de la historia humana la apreciación de esa importancia ha fluctuado, habrá que concluir que dicha apreciación ha sido en unos periodos más adecuada que en otros.

El desear es una función de casi todos los vivientes y desde luego del viviente humano. El desear es una función en el conjunto de todas las que integran la vida humana, aunque ésta no puede reducirse a un

conjunto de funciones. Pero como la vida humana, se quiera o no, es realmente una unidad, y hay que considerarla también a nivel teórico como una unidad, el carácter de mayor o menor fundamentalidad que se atribuya a la función que nos ocupa, determinará diversas imágenes teóricas del hombre y diversos modos de conducta práctica. Puede decirse que la mayoría de los modos de conducta práctica tienen su correlato teórico en las diversas concepciones del hombre explícitamente formuladas en la historia del pensamiento. No entramos aquí en la cuestión de si el modelo teórico es un factor consecutivo de la correspondiente conducta práctica, o bien constitutivo de ella. El presente estudio no pretende establecer en qué medida unos modelos teóricos son condiciones formales de posibilidad de la configuración de una subjetividad o de una dinámica social, ni tampoco pretende establecer en qué medida una configuración subjetiva o una dinámica social determinada son condiciones materiales de posibilidad de unos modelos teóricos. Pretende indagar el trayecto de un modelo teórico a otro contrario, atendiendo a las intrínsecas condiciones formales de posibilidad de ambos.

Por eso, en orden al problema de la relación recíproca entre modelo teórico y conducta práctica, basta para nuestro propósito afirmar — cosa por lo demás evidente — que no hay una correspondencia biunívoca ni de reciprocidad causal entre las formas de conducta práctica y las concepciones teóricas históricamente dadas (correspondencia y reciprocidad que no se darían ni siquiera en el caso de que la historia misma se considerase como una especie de unidad substancial).

En la historia del pensamiento occidental podría decirse que ha habido, por lo que se refiere a la consideración de la dinámica deseante, un desplazamiento desde la preponderancia de la perspectiva ética hasta la preponderancia de la perspectiva biosociológica. ¿Cómo ha sido este proceso?, ¿cuáles son sus etapas fundamentales?, ¿qué modificaciones ha producido en la concepción teórica del hombre?, ¿qué modificaciones en las formas de conducta práctica?

La preponderancia de la perspectiva ética en la consideración del deseo corresponde a la primera gran dilucidación filosófica del tema, llevada a cabo por Aristóteles (384/3-333 a. d. C.). La preponderancia de la perspectiva biosociológica corresponde a las teorías de Sigmund

Freud (1856-1939). Durante los dos mil trescientos años que separan al filósofo griego del médico austriaco se mantiene, con ciertas oscilaciones, la hegemonía del punto de vista ético en la concepción teórica del deseo hasta el siglo XIX.

Ello no quiere decir que hasta entonces no se haya concedido atención filosófica al tema del deseo, ni que su dinámica no haya sido inscrita en la radicalidad ontológica del hombre. La conocida expresión de Freud:

«hasta ahora los hombres han sabido que tenían razón, a partir de mí sabrán que tienen deseos», revela un inadecuado conocimiento de la historia de la filosofía.

La fundamentalidad de la dinámica descante, el primado de la voluntad en la constitución ontológica de lo real en general, y del ser humano en particular, queda establecida en el siglo XIII por Duns Scoto, y se mantiene, a través de formulaciones muy diversas, pasando por Ockham, Descartes, Hume, Kant, Fichte, Schopenhauer y Nietzsche (y si se atiende a la influencia sobre estos dos últimos, también a Spinoza), hasta llegar al propio Freud.

Tampoco significa esto que en el trayecto del pensamiento filosófico a lo largo de dieciséis siglos, desde Aristóteles a Tomás de Aquino, no se hubiera considerado el desear en su radicalidad ontológica. Se quiere decir que hasta el siglo XIX la «physis» del deseo, cualquiera que sea la fundamentalidad ontológica que teóricamente se determine para ella, es asumida siempre por el «ethos» y modulada por él a beneficio de una culminación en plenitud del ser humano que no viene dada en términos de mera « physis».

Pues bien, en la primera mitad del siglo XIX es cuando se registra un punto de inflexión que marca el cambio hacia la preponderación de la consideración biosociológica sobre la ética respecto al tema del deseo. En concreto, cuando surge el biologismo freudiano lo hace aglutinando en una teoría materiales que estaban ya dadas en el evolucionismo de Darwin (1809-1882) y Spencer (1820-1903), en el vitalismo de Schopenhauer (1788-1860) y en el materialismo de Feuerbach (1804-1872).

El punto de inflexión a que se alude significa el momento en que la «physis» del deseo deja de tener como destino su propia superación en el «ethos», y el «ethos» mantiene su vigencia sólo en la forma de legalidad

según la cual acontece la trayectoria del deseo en términos de «physis»; es decir, el momento en que el «ethos» que da reducido a «physis» y disuelto en ella. Ambas posiciones teóricas tienen sus condiciones formales de posibilidad en dos ontologías y antropologías antitéticas cuyos prototipos son, respectivamente, Aristóteles y Schopenhauer.

El modo en que cada una de las dos posiciones implica su respectivo supuesto ontológico y antropológico, debe ser abordado para establecer el marco general en el que pueda desarrollarse un estudio sobre la articulación entre conciencia y afectividad en Aristóteles, Nietzsche y Freud. Aristóteles aporta sus propios supuestos ontológicos y antropológicos; Nietzsche y Freud, en cambio, cabalgan sobre los de Schopenhauer. Corresponde por tanto, ahora, estudiar los supuestos filosóficos de la teoría de un desear que se supera en el «ethos», y de la teoría de un «ethos» que se resuelve en la «physis» del deseo.

## 2. El «ethos» como superación de la «physis» del desear en el planteamiento aristotélico

### 2.1. *La plenitud humana como actividad intelectual*

Hemos dicho que Aristóteles concede mayor importancia al aspecto ético del deseo que a los demás, y que conceder más importancia a un aspecto de una realidad equivale a considerarlo más fundamental que los otros. Pues bien, el aspecto ético del deseo, su regulación según la norma del deber ser, es considerado de capital importancia por el filósofo griego porque se trata de un dinamismo natural cuyo descontrol provoca la ruina del ser humano, su completo fracaso existencial. Semejante consideración es apuntada desde una concepción antropológica peculiar.

Lo primero que se establece en esa concepción antropológica es la tesis según la cual entre la realidad del individuo humano y la plenitud de esa misma realidad concreta, existe una diferencia que ha de salvarse mediante la propia operatividad, y que el éxito en la tarea de cubrir esa diferencia no está garantizado a priori de ninguna manera. Repárese en que si no existiese diferencia alguna entre la existencia y la plenitud del ser humano, en ningún caso podría darse una existen-

cia fracasada, porque existir sería exactamente idéntico a existir en plenitud. Y en segundo lugar, téngase en cuenta que si dicha diferencia fuera salvada siempre de modo inexorable, necesariamente, tampoco cabría hablar de existencia fracasada. El trayecto del yo existente al yo en plenitud no tiene las mismas características que el trayecto de una piedra en caída libre, ni que el trayecto dado a un animal cualquiera por el ciclo biológico de nacer-crecer-reproducirse-morir. Aunque el hombre esté también sometido a este ciclo biológico, su cumplimiento no indica en ningún caso que se haya cumplido el trayecto hasta su ser en plenitud, ni tampoco que se haya fracasado. ¿Qué significa entonces plenitud humana? Por lo pronto, significa algo que no es de índole biológica, y que por tanto no puede lograrse mediante operaciones biológicas, entre las cuales, por cierto, se encuentran la mayoría de los dinamismos desiderativos, y, en concreto, todos los que Schopenhauer y Freud toman en consideración.

Si la plenitud radical del hombre no se alcanza con operaciones de esa índole que emanan de una instancia biológica, ¿con qué operaciones se logra y de qué instancia no orgánica emanan? Ante todo, se pone de manifiesto que en el hombre existe una pluralidad de instancias operativas<sup>1</sup>, ninguna de las cuales se identifica con el hombre mismo<sup>2</sup>. Dicho de otra manera, el hombre no se reduce a ninguna de sus instancias operativas, no consiste en ninguna de ellas, ni tampoco en el conjunto de todas. Por tanto, no consiste *fundamentalmente* en las instancias operativas de índole biológica y menos en una sola de ellas como por ejemplo la sexualidad<sup>3</sup>.

No obstante, de entre todas las instancias operativas, hay algunas que son más propia y específicamente humanas, porque sólo se dan en el hombre y porque precisamente en virtud de ellas el hombre es hombre. En concreto, la más específicamente humana, y la más *fundamental*, es el intelecto. Podría decirse incluso «que cada uno es ese elemento

1 Cfr. *Peri Psychés*. II,2; 413 b 9 y II,3; 414 a 30.

2 Cfr. *Peri Psychés*. II,1; 412 a 27.

3 Conviene tener muy en cuenta esta tesis derivada del planteamiento antropológico de Aristóteles porque, como más adelante veremos, en la concepción de Schopenhauer (y también en la de Feuerbach) el hombre consiste *fundamentalmente* en instinto, y, concretamente, en instinto sexual.

suyo precisamente (el intelecto) si cada uno es lo principal y mejor que hay en él»<sup>4</sup>. Es por el intelecto por lo que el hombre se distingue de los animales, por lo que es propiamente hombre, y por lo que vive una vida que es propiamente suya.

Lo que significa plenitud del sujeto, tiene que consistir, por tanto, en un vivir que *fundamentalmente* corra por cuenta del intelecto, lo que cada hombre tiene de más propio, «porque sería absurdo no elegir la vida de uno mismo sino la de otro»<sup>5</sup>. «Lo que es propio de cada uno *por naturaleza*, es también lo más *excelente y lo más agradable* para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme al intelecto, ya que eso es primariamente el hombre. Esta vida será también, por consiguiente, la más feliz»<sup>6</sup>.

Plenitud humana, es decir, lo más excelente y lo más agradable al hombre *por naturaleza*, es un vivir que se fundamenta en el intelecto, y que constituye la vida más feliz. La distancia que media entre existencia y plenitud del hombre, es, pues, la distancia entre la naturaleza humana y la culminación operativa adecuada a ella.

Este modo de existencia feliz según la actividad más pura del intelecto, corresponde, en rigor, a la bienaventuranza divina, y «podría con justicia ser considerada impropia del hombre»<sup>7</sup>, «pero no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino que en la medida de lo posible hemos de inmortalizarnos y hacer todo lo que esté a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros»<sup>8</sup>, pues «sería indigno de un varón no buscar la ciencia (la felicidad) a él proporcionada»<sup>9</sup>.

4 *Ethic. Nic. X,7*; 1178 a 3. El término usado por Aristóteles es *nous*, que tiene carácter constitutivo para el hombre. En otros pasajes emplea dos términos cargados de significado operativo: *logos* y *theoría*. No entramos aquí en la exégesis de estos tres vocablos.

5 *Ethic. Nic. X,7*; 1178 a 4. Esta tesis habrá de ser contrastada con la antropología de Schopenhauer-Freud en la cual la plenitud del yo viene dada justamente por su disolución, es decir, se alcanza mediante la elección de otro tipo de vida que no es la de uno mismo como ser unitario.

6 *Ethic. Nic. X,7*; 1178 a 5-8.

7 *Metaphys. I,2*; 982 b 27.

8 *Ethic. Nic. X,7*; 1177 b 32-35.

9 *Metaphys. I,2*; 982 b 31.

Con esto tenemos someramente caracterizada la significación de la plenitud del hombre (felicidad) y la instancia operativa mediante la cual el hombre la alcanza (el intelecto). En el capítulo III se desarrollará por ex tenso esta somera caracterización. El intelecto, que es lo supremo de cuanto hay en el hombre, es aquello median te lo cual puede alcanzarse la propia plenitud, que es un tipo de vida muy similar a la vida divina, porque el intelecto es propiamente algo divino, es ya una participación de la divinidad<sup>10</sup>.

## 2.2. *La relación entre actividad intelectual y deseo orgánico*

Establecido pues, que la vida humana tiene un sentido o un fin – que es cubrir la distancia entre existencia y plenitud –, que tal fin es la felicidad suprema para el hombre, y que eso se alcanza *fundamentalmente* en virtud del intelecto, queda ahora, para entender por qué Aristóteles estudia el deseo preferentemente desde el punto de vista ético, resolver la siguiente cuestión: ¿qué relaciones descubre Aristóteles entre intelecto y deseo orgánico para poder afirmar que el descontrol del deseo orgánico provoca la ruina del intelecto y consiguientemente el fracaso de la existencia humana?

Entre los diversos deseos orgánicos del hombre, Aristóteles considera el sexual como perteneciente a una función que, en el ámbito de lo biológico, tiene carácter *fundamental* en orden a la propagación de la especie zoológica humana. Hay *un aspecto*, pues, en el que el sexo es fundamental, tanto para los hombres como para los animales y los vegetales (aunque en estos últimos no aparece el deseo): la propagación de la vida biológica. Pero a su vez la vida biológica no es la más fundamental para el hombre, sino que lo es la vida intelectual<sup>11</sup>.

10 *Ethic. Nic. X,7*; 1177 b 30. Esta afirmación aristotélica contrasta con la tesis de Schopenhauer (compartida también por Freud) según la cual el pensamiento surge del instinto y no tiene más función que favorecerlo. A diferencia de Freud, Schopenhauer admite que existe una divinidad, pero su vida y su bienaventuranza es completamente ajena al pensamiento, y por tanto la participación en ella está al margen de toda visión intelectual

11 Para Feuerbach, por ejemplo, la vida biológica es por el contrario la fundamental y la única para el hombre, y la relación sexual, fundamento y origen de la vida biológica. Por consiguiente –concluye desde su perspectiva materialista– el sexo es el fundamen-

Pues bien, estando todo deseo orgánico implicado en una función natural, su ejercicio produce un placer, por que el placer «es una actividad de la disposición natural sin trabas»<sup>12</sup>. Todo ser tiende a cubrir la distancia entre su mera naturaleza y la plenitud o perfección de ella; esta tendencia la llama Aristóteles *deseo natural*, que tiene por objeto *lo bueno* para la naturaleza y cuya consecución conlleva un placer<sup>13</sup>. Evidentemente la propagación de la especie es un bien para la naturaleza, y por consiguiente la reproducción implica un deseo natural y el ejercicio de la función sexual conlleva un placer.

Todos los deseos naturales de todas las instancias operativas culminan, según su ejercicio natural, conllevando un placer para aquellos vivientes dotados de conocimiento. El deseo natural más propio del hombre, y por tanto el que mayor felicidad le proporciona, es saber<sup>14</sup>, en lo cual estriba también el placer más continuo, más firme y más exento de elementos desagradables<sup>15</sup>.

Conviene aquí poner de manifiesto dos tesis capitales de la antropología aristotélica: primera, que ser hombre no consiste en desear (ni siquiera en desear la sabiduría); segunda, que el objeto del deseo natural, más bien que el placer —que es una concomitancia del ejercicio natural—, es aquello que comporta un bien para la naturaleza<sup>16</sup>.

Repárese ahora en que la relación entre intelecto y deseo orgánico puede resultar comprometida en la misma medida en que pueda estarlo la relación entre deseo natural de saber (felicidad) y deseo natural de satisfacción orgánica. Respecto de esos dos dinamismos, cabe tanto un descontrol del deseo natural de saber como del deseo orgánico, pero Aristóteles constata que el descontrol del deseo orgánico incide sobre el intelecto en la forma precisa de anularlo. No se trata de una demostración, sino simplemente de comprobar el hecho de que el placer orgánico no puede darse simultáneamente con el

to último y la raíz total de la existencia humana.

12 *Ethic. Nic.* VII,12; 1153 a 15.

13 *Ethic. Nic.* III,11; 1119 a 5-10.

14 *Metaphys.* I,1; 980 a l. Cfr. caps. 111 y IV.

15 *Ethic. Nic.* X,7; 1177 a 21-27.

16 Estas dos tesis contrastan con los dos presupuestos básicos de la antropología freudiana, a saber, que ser hombre consiste en desear, y que aquello que se desea es el placer.

pensamiento porque lo excluye<sup>17</sup>, y el hecho de que el acaparamiento de la atención por los objetos del deseo orgánico implica una abdicación del pensamiento en la imaginación y la memoria, amputando del horizonte vital las realidades supremas accesibles sólo al pensamiento (noción de *intemperancia* o descontrol). «Por eso los animales no son incontinentes, porque no tienen ideas universales, sino sólo representación y memoria de lo individual»<sup>18</sup>.

He aquí, pues, una de las formas en que la vida humana puede fracasar. Si el trayecto entre existencia y plenitud del hombre ha de ser cubierto fundamentalmente por la actividad del intelecto, en la misma medida en que el descontrol del deseo orgánico bloquea el intelecto, queda interceptado el itinerario hacia la culminación en plenitud propia del hombre<sup>19</sup>.

Puesta en claro la relación que Aristóteles descubre entre pensamiento y deseo orgánico, o más bien entre pensamiento y descontrol del deseo orgánico, se comprende bien por qué para la consideración de este último prefiere adoptar el punto de vista ético. «En los deseos naturales pocos yerran, y en un solo sentido, el exceso, ya que el deseo natural es la satisfacción de la necesidad»<sup>20</sup>.

17 *Ethic. Nic.* VII,11; 1152 b 16-18. «Los placeres son un obstáculo para el pensamiento, y tanto mayor cuanto mayor es el goce, como cuando se trata del placer sexual; en efecto, nadie podría pensar nada durante él».

18 *Ethic. Nic.* VII,3; 1147 b 3-5.

19 Es oportuno consignar aquí una precisión, formulada desde otra perspectiva científica (teológica), por Tomás de Aquino a este planteamiento aristotélico, planteamiento que por lo demás el filósofo cristiano acepta en todas sus fases. Aunque *de hecho* la actividad sexual sea excluyente de la intelectual de modo que resulta imposible una concurrencia simultánea de ambas, sin embargo, esta circunstancia no deriva de las peculiaridades esencia les de ninguna de ellas. El *hecho* en cuestión no dimana inmediatamente de la esencia de la actividad intelectual ni de la esencia de la actividad sexual, sino de otro hecho, a saber, el descontrol de esta última actividad. A su vez, este descontrol es también otro *hecho* que tampoco se sigue inmediatamente de la actividad sexual considerada en su esencia. ¿De dónde resulta, entonces, el hecho del descontrol? Del pecado original. El pecado original tiene como consecuencia la ruptura de la articulación armónica entre la pluralidad de instancias operativas humanas. Advertido esto, se echa de ver que lo propio de la naturaleza humana no es la ruptura sino la armonía, y que, por tanto, la actividad sexual no sería excluyente de la intelectual, según la propia esencia de ambas, si el pecado original no se hubiese cometido. Cfr. *Summa Theologiae* I, 98, 2.

20 *Ethic. Nic.* III,11; 1118 a 15-19.

Si el descontrol del deseo orgánico, el exceso en la satisfacción del deseo, bloquea el pensamiento, y en la actividad de éste se basa fundamentalmente la consecución de la felicidad para el hombre, el punto de vista que más importa al hombre adoptar en la consideración del deseo orgánico es el ético: es decir, lo que más importa al hombre sobre el deseo orgánico es saber cómo evitar su descontrol<sup>21</sup>. Este saber y, más propiamente, la actividad práctica por él regulada, lo llama Aristóteles *templanza*, dentro de la más pura tradición socrática.

### 2.3. *La regulación d el deseo orgánico por el «ethos»*

Hemos dicho, anteriormente, que el trayecto desde la naturaleza intelectual del hombre hasta la plenitud de su mismo carácter intelectual no está garantizado *a priori* de ninguna manera; más aún, ni siquiera está dado. «Pues bien, parece propio del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general... De modo que también en términos generales, es prudente el hombre reflexivo. Pero nadie reflexiona o delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no puede hacer... La prudencia... tiene que ser, por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre»<sup>22</sup>, es decir, un conocimiento de lo que es el fin del hombre y de los medios por los que *debe* transcurrir el comportamiento propio para alcanzarlo. Pues bien, el descontrol del deseo orgánico entumece y bloquea justamente este tipo de conocimiento.

Prudencia se dice en griego *frónesis* (φρόνησις), y *templanza*, *sofrosyne* (σωφροσύνη) y Aristóteles indica que el término *sofrosyne* significa justamente eso, «Salvaguarda de la *frónesis*», o sea, salvaguarda

21 También Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, hace constar que lo que más debilita la fe y la esperanza (que constituyen el saber del hombre sobre su felicidad sobrenatural y la confiada animosidad en que podrá alcanzarla) es el descontrol del deseo orgánico, y, en especial, la lujuria (Cfr. S. Th. II-II. 15,3; 20,4; 153,5), porque bloquea el pensamiento.

22 *Ethic. Nic.* VI,5; 1140 a 24 – 1140 b 5.

de la prudencia<sup>23</sup>. «Y lo que salvaguarda es la clase de juicio a que nos hemos referido; porque el placer y el dolor no destruyen ni perturban toda clase de juicio, por ejemplo, el de si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos, sino los prácticos, que se refieren a la actuación. En efecto, los principios de la acción son los fines por los cuales se obra; pero el hombre corrompido por el placer o el dolor pierde la percepción clara del principio, y ya no ve la necesidad de elegirlo todo y hacerlo todo con vistas a tal fin o por tal causa: El vicio destruye el principio»<sup>24</sup>.

Todavía el filósofo griego refiere la templanza a la forma más alta de la prudencia, es decir a la política, cuyo objeto es procurar el bien para la mayor cantidad posible de hombres.

«Tratándose de la virtud, no basta con conocerla, sino que se ha de procurar tenerla y practicarla. Si los razonamientos bastaran para hacer buenos a los hombres... pero de hecho, si bien parece que tienen fuerza suficiente para exhortar y estimular a los jóvenes generosos y para infundir el entusiasmo por la virtud en un carácter noble y verdaderamente amante de la bondad, resultan incapaces de excitar a la bondad y a la nobleza al vulgo»<sup>25</sup>. Para acostumbrar a una multitud a «deleitarse y aborrecer debidamente», a evitar cualquier forma de intemperancia, sin que esto lo sienta como una imposición que le despierte el resentimiento, es preciso dotar a las ciudades de leyes que garanticen la rectitud de las costumbres, porque «los hombres suelen odiar a aquellos otros hombres que se oponen a sus impulsos, aún cuando lo hagan rectamente, mientras que la ley no se atrae resentimientos a la hora de hacer el bien»<sup>26</sup>. Es, pues, una de las tareas de la política establecer y mantener unas costumbres públicas, que faciliten a todos los hombres el esfuerzo por evitar el descontrol hedonista<sup>27</sup>.

23 *Ethic. Nic.* VI,5; 1140 b 11.

24 *Ethic. Nic.* VI,5; 1140 b 13-19.

25 *Ethic. Nic.* X,9; 1179 b 2-13.

26 *Ethic. Nic.* X,9; 1180 a 22-25.

27 Este punto de vista aristotélico muestra también un fuerte contraste con el ideal político-social de Reich y Marcuse basado en la liberación sexual. No está de más recordar aquí que el régimen político en el que Aristóteles vive es todavía la democracia ateniense, en la que, por cierto, el índice de intemperancia era notorio, pero considerado por Platón y Aristóteles como una enfermedad social. (Cfr. Platón, *Leyes*, libro I, la polémica entre el cretense y el ateniense sobre la bondad de sus leyes. Cfr. *República*, libro VI, la

Hay todavía en Aristóteles un factor de máxima relevancia en orden a evitar el descontrol del deseo orgánico sexual, que se relaciona también con el enfoque mismo del tema: la vergüenza y el pudor.

La vergüenza es de suyo un sentimiento de rechazo de lo que es vil, debilitante o degradante<sup>28</sup>, y siendo el descontrol sexual lo más degradante por ser lo que más anula el pensamiento y por tanto lo que más impide al hombre ser él mismo, es por esta razón lo que mayor vergüenza provoca<sup>29</sup>.

Vergüenza se dice en griego *aischyne* (αἰσχὴν), de cuya raíz *aisch* se forma el sustantivo *aischrós* (αἰσχροός), que significa *obsceno* y el verbo *aischyno* (αἰσχρονω), que significa *deshonrar*. El descontrol sexual produce vergüenza porque deshonra.

Por otra parte pudor se dice en griego *aidós* (αἰδώς), de cuya raíz *aid* se forma el sustantivo *aidesis* (αἰδεσις), que significa veneración, compasión, respeto, y el verbo *aidéomai* (αἰδέομαι), que significa tener pudor, respetar, venerar, tener compasión y honrar. En el pasaje mencionado Aristóteles habla de la vergüenza y el pudor como factores que protegen y consolidan la virtud de la templanza —que evitan el descontrol del deseo orgánico—, es decir, apela al honor y respeto que merece todo deseo orgánico (pudor) y a la precaución por la deshonra que su descontrol ocasiona (vergüenza).

La templanza (σωφροσύνη) es, pues, el modo en que la «physis» de la dinámica deseante llega a una superación de sí misma en el «ethos», figura de «la gran bestia»).

28 *Ethic. Nic.* X,9; 1179 b 12. La expresión textual es: «apartarse de *lo que es vil* por vergüenza». «Vil» es la traducción del término griego «faulos» (φαυλος), cuya área semántica cubre todas las modulaciones de la vileza: de poca importancia, de ningún valor, fácil, despreciable, vulgar, mediocre, inhábil, incapaz, ignorante, malo.

29 El análisis aristotélico de la vergüenza ante lo sexual contrasta también fuertemente con el de Schopenhauer. Para Aristóteles, el acto sexual produce vergüenza porque el placer que comporta anula el pensamiento y el hombre, desprovisto de pensamiento, es vil, queda deshumanizado. Para Schopenhauer la vergüenza no es producida por la anulación del pensamiento, pues la felicidad suprema consiste para él en tal anulación, sino porque el acto sexual tiene como efecto la procreación de un nuevo ser lo cual es para él una perversidad; se siente vergüenza porque se ha hecho algo malo, a saber, procrear. En cambio para Aristóteles procrear es el fin, y, por tanto, la justificación de la función sexual misma. En el capítulo II volveremos sobre el tema de la vergüenza y el pudor en Nietzsche y Freud, y en el capítulo III consideraremos nuevas funciones de tales sentimientos en el propio Aristóteles.

haciendo posible la culminación del ser humano en la plenitud de un vivir casi divino, que le es asequible en cuanto que es constitutivamente, en su radicalidad ontológica, un ser intelectual. Con esto queda descrito, a manera de esbozo, el planteamiento aristotélico del tema en sus líneas fundamentales. Más adelante se entrará en una consideración más pormenorizada. Ahora corresponde establecer las líneas fundamentales del planteamiento en que se inscriben las concepciones de Nietzsche y Freud.

### 3. La reducción del «ethos» a la «physis» del desear. El planteamiento de Schopenhauer

#### 3.1. *El deseo orgánico como fundamento ontológico del hombre*

¿Qué ha ocurrido en la historia del pensamiento, y cuándo ha ocurrido, para que de un planteamiento como el de la «sofrosyne» aristotélica se haya pasado a otro como el de la «libido» freudiana, es decir para que se invirtiera —como veremos a continuación— la relación entre «sofrosyne» y «fronesis»? En el planteamiento de Freud no se establece la exigencia de un control del deseo orgánico a beneficio del pensamiento con vistas a la suprema felicidad que el hombre puede conseguir, sino más bien un funcionamiento de la conciencia para compensar la frustración y establecer un equilibrio con la realidad, equilibrio por otra parte precario que no satisface a la sexualidad —puesto que exige su represión—, que no es estable —pues da lugar a las neurosis—, y que desencadena la agresividad y la perversidad en general. En esta inversión del planteamiento, sigue inalterado el principio de que «cada realidad consigue su perfección máxima en la misma medida en que alcanza su propio origen»<sup>30</sup>, lo que se ha alterado es la caracterización misma del origen. Para Aristóteles lo específicamente humano es el intelecto, que se origina, a su parecer, como una participación de la divinidad, puesto que de ninguna manera puede tener como principio

30 S. Th. I, q. 12,1 c: «intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit». Ciertamente, en contexto tomista origen significa Dios en cuanto creador. Esta caracterización del origen es ajena a Aristóteles, aunque hay en él alusiones al origen divino del *nous*.

a la materia. En el planteamiento freudiano el hombre es fundamentalmente pulsión; el pensamiento tiene su principio en la pulsión, y la pulsión en la materia. Por lo tanto, la diferencia *más radical* entre ambos planteamientos no estriba en la inversión de las relaciones entre pensamiento y sexualidad, sino en la diversa caracterización de la noción misma de principio.

En el planteamiento freudiano se utiliza una noción de principio caracterizado como materia. Aristóteles conocía esta caracterización, puesto que había sido formulada por los primeros filósofos griegos de muchas maneras distintas que él consigna<sup>31</sup>, pero la rechaza porque aceptarla equivaldría a suponer que el principio es la imperfección máxima, tesis que Aristóteles atribuye a los pitagóricos y a Espeusipo y que también refuta<sup>32</sup>. En el planteamiento freudiano se caracteriza el principio, así pues, como materia<sup>33</sup>, y a partir de esa divergencia radical es como se invierte la articulación entre pensamiento y deseo orgánico que Aristóteles estableciera desde el punto de vista metafísico y ético.

Para invertir dicha relación, una vez alterado el carácter del principio, ha sido necesario el siguiente proceso:

1. — Abolir el primado de lo intelectual en el hombre.
2. — Caracterizar la apetitividad como irracionalidad pura y a pesar de ello asignarle una legalidad o normalidad «natural».
3. — Juzgar axiológicamente al pensamiento por su capacidad de servir al sano, normal o legal despliegue natural de la apetitividad irracional, y descalificarlo en tanto que se opone a él o lo reprime.

Y estos momentos teóricos son protagonizados, aunque con diferencias apreciables, por el pensamiento de Schopenhauer y Feuerbach, que son quienes posibilitan y efectúan un planteamiento del tema de la sexualidad según un enfoque biológico-filosófico.

31 Cfr. el libro I de la *Metafísica*.

32 *Metaphys.* XII,7; 1072 b 30. Para un desarrollo de la tesis aristotélica sobre el carácter perfecto del principio, cfr. S. Th. I, 4, 1.

33 Por esta caracterización Freud es menos afín a la línea de Schopenhauer — quien propiamente no sostuvo esa tesis — que a la de Feuerbach, quien la estableció como piedra angular de su sistema.

La consideración vitalista o biológico-filosófica de la sexualidad no descalifica ni margina inicialmente el punto de vista ético, sino que en cierto modo lo asume en el concepto de «normalidad». Lo que ocurre es que al considerar como lo fundamental del hombre no el yo intelectual sino el impulso instintivo, el deber ser humano no es la culminación del yo intelectual en plenitud, sino la culminación satisfactoria del impulso instintivo, pero esto último sigue manteniendo un cierto carácter de deber. Cabe por tanto, una «ética», una «política» y una «cultura» freudianas, que es precisamente la obra de Reich y Marcuse: el deber primordial de un individuo para consigo mismo y de un gobierno para con una población es procurar la culminación satisfactoria del impulso instintivo. Ahora bien, el impulso instintivo se despliega y culmina según su propia ley biológica; el incumplimiento de esa ley no se llama pecado (violación de las leyes divinas), ni delito (violación de las leyes humanas), sino enfermedad (violación de las leyes biológicas). Consiguientemente, el fracaso en el intento de conseguir la felicidad, que ahora se define como culminación satisfactoria del impulso instintivo, pertenece al campo de la patología, y el remedio de los desajustes individuales o colectivos a la terapéutica<sup>34</sup>.

No pertenece a este lugar discutir si la normalidad, que es el «deber ser» de los dinamismos psicofisiológicos humanos, corresponde o no a lo determinado por la teoría psicoanalítica.

Sin duda es de capital importancia establecer correctamente la noción de normalidad psicofisiológica, pero lo que ahora nos interesa es investigar los supuestos filosóficos en virtud de los cuales el deber ser humano ha sido reducido a la «physis» del deseo orgánico, prescindiendo por el momento de que el concepto de normalidad se haya establecido bien<sup>35</sup>. Pues bien, dicha reducción le es brindada a Freud

34 Desde este punto de vista los gobernantes ya no debieran ser los filósofos, como Platón sostenía, sino los psiquiatras, o, más concretamente, los psicoanalistas. La utopía platónica de un mundo gobernado por filósofos, congruente con su concepción del hombre como *pensamiento únicamente*, tiene su contrapartida en la utopía de Reich de un orden social establecido por psicoanalistas, congruente con su concepción del hombre como *impulso sexual únicamente*.

35 De modo completamente marginal, y a título de hipótesis, se podría decir que es muy improbable que se haya establecido bien el concepto de normalidad mediante semejante reducción. Lo que el hombre *debe ser* no puede consistir solamente en la norma-

por el pensamiento filosófico anterior, una de cuyas realizaciones fue la reducción del deber ser («ethos») al ser («physis»).

### 3.2. *La reducción del deseo orgánico a deseo sexual*

Ernst Cassirer señala que «la metafísica de Freud» se nutre por completo del pensamiento germano precedente. «Freud vivió dentro de la atmósfera de la filosofía alemana del siglo XIX. Lo que en ella encontró fueron dos concepciones de la naturaleza humana y de la cultura diametralmente opuestas entre sí. Una estaba representada por Hegel, la otra por Schopenhauer. Hegel había descrito el proceso histórico como un proceso fundamentalmente racional y consciente»<sup>36</sup>, pero a Schopenhauer esta «visión racionalista y optimista de la naturaleza humana le parecía no solamente absurda sino nefanda. El mundo no es un producto de la razón. Es irracional en su esencia misma y su principio, porque es el fruto de una voluntad ciega, que lo ha creado y lo usa como un instrumento para sus propios fines. Pero ¿dónde encontramos la voluntad en nuestro mundo empírico, en el mundo de la experiencia sensorial? Como una «Cosa en sí», está fuera del alcance de la experiencia humana; parece enteramente inaccesible. Con todo, hay un fenómeno por el cual nos damos cuenta inmediatamente de su naturaleza. El poder de la voluntad —el verdadero principio del mundo— aparece claro e inconfundiblemente en nuestro instinto sexual»<sup>37</sup>.

Cassirer señala que la filosofía de Schopenhauer constituye «el fondo metafísico general, y en cierto sentido el núcleo de la teoría de

lidad psicofisiológica. El hombre debe ser psicofisiológica mente normal, pero también *debe ser* profesionalmente competente, socialmente justo, moralmente íntegro y religiosamente santo. Como es evidente que la normalidad psicofisiológica no garantiza de suyo la competencia profesional ni la integridad moral, es probable que resulte deformada y deformante si se le impone artificialmente la carga total de dichas garantías.

36 Ernst Cassirer *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven, 1946. Trad. Cast. de Eduardo Nicol. *El mito del Estado*, F. C. E. México, 2.<sup>a</sup> ed. 1968, pág. 41.

37 E. Cassirer, *op. cit.* pág. 42. Nótese cómo el término «voluntad» está empleado en el sentido de «deseo en general». Sería interesante analizar esta fórmula en confrontación con la tesis teológica del pecado original y algunas de sus implicaciones (por ejemplo con las tesis tomistas contenidas en *In II Sent.* d. 32, q. 9). Aquí, obviamente, no es posible hacerlo.

Freud»<sup>38</sup>, y en efecto, pocos elementos hay en la raíz inspiradora del psicoanálisis que no hubieran sido formulados en la teoría del amor, y, en general, en la metafísica de Schopenhauer.

Cuando Schopenhauer afronta el tema del amor en 1819, lo hace con conciencia de abrir un itinerario filosófico inédito. Cita entre sus antecesores a Platón, Spinoza, Rousseau y Kant, como los únicos pensadores que se han ocupado del tema, pero según su opinión lo han hecho de un modo tan ingenuo y tan superficial que él ni se puede sentir continuador de nadie ni obligado a refutar a nadie<sup>39</sup>.

«El amor, por etéreas e ideales que sean sus apariencias, tiene su raíz en el instinto sexual, no siendo, en realidad, más que ese instinto determinado, especializado, individualizado, en la acepción más estricta de la palabra»<sup>40</sup>, y «el instinto sexual es en sí, fuera del mundo del fenómeno, mera voluntad de vivir»<sup>41</sup>. A su vez, la voluntad de vivir es la unidad real, en sí, de todos los individuos, cuyas diferencias recíprocas son puramente aparienciales: «Es un error creer que somos mutuamente *no yo*, unos para otros»<sup>42</sup>.

Ya tenemos aquí, en primer lugar, una caracterización del principio (voluntad de vivir) al margen del intelecto. En segundo lugar, una identificación *real* de cada individuo con el principio (que compromete la realidad del individuo mismo) y, en tercer lugar, una reducción de la esencia humana a la realidad universal interpretada como deseo, y consecuentemente una interpretación del deseo como único. La contraposición con el planteamiento aristotélico es ya manifiesta: para el filósofo griego el principio – perfecto – tiene carácter intelectual. Cada ser humano es una substancia individual y por tanto distinta *realmente* de la totalidad del ser. A su vez, la esencia humana no consiste en deseo, ni su perfección estriba en ningún acto de alguna otra instancia operativa distinta de la intelectual, única que puede referirse al principio del todo

38 E. Cassirer, *op. cit.* pág. 43. El autor se refiere a la obra de Schopenhauer *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en concreto a los «Complementos al libro cuarto», cap. 44, «Ueber die Metaphysik der Geschlechtsliebe».

39 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, S. W. vol. III pág. 609-610.

40 A. Schopenhauer, *Die Welt...* pág. 610.

41 A. Schopenhauer, *Die Welt...* pág. 612.

42 A. Schopenhauer, *Die Welt...* pág. 690.

pero sin disolverse en el principio, sino contemplándolo en coactualidad con él, y manteniendo su propia realidad (la unión cognoscitiva con el objeto no tiene carácter de fusión monista).

Veamos un poco más detenidamente la secuencia teórica desde la noción de principio a la noción de individuo en el pensamiento de Schopenhauer.

El principio es la voluntad de vivir, cuya afirmación tiene como expresión propia el acto genésico. «Este acto, como expresión perfecta de la voluntad, es la médula, el resumen y la quintaesencia del mundo; nos explica su naturaleza y su marcha, es la clave del enigma»<sup>43</sup>. ¿De qué voluntad se trata aquí? Schopenhauer responde resueltamente: de la voluntad de la especie<sup>44</sup>. La pasión amorosa irrumpe con tanta violencia en el individuo, sobreponiéndose a cualquier otro interés individual, porque es instinto sexual, es decir, voluntad supraindividual, voluntad de la especie, y por tanto, más real que cualquier individualidad, dotada o privada de conciencia.

«Hasta el honor, uno de los primeros estímulos del individuo, cede ante el amor, esto es, ante el interés de la especie, pues el interés individual, por grande que sea su importancia, carece de valor comparado con el de la especie»<sup>45</sup>. Schopenhauer se detiene en un pormenorizado análisis de la pasión amorosa, para mostrar que todos los fenómenos conscientes del amor y del enamoramiento, son el modo en que la astucia de la voluntad de la especie, cuyo fin es la reproducción, el perfeccionamiento de la raza, «engaña» al individuo haciéndole creer que se afana en provecho propio. Que dos amantes se gusten recíprocamente significa que ambos han captado, a nivel de fenómeno, la congruencia de ambos como cosa en sí, de manera que su unión (acto genésico) tendría como resultado un ser perfecto. Así por ejemplo, el que a los hombres les gusten las mujeres con los pies pequeños es la manifestación, a nivel de fenómeno estético, del interés de la especie en su propio perfeccionamiento, porque el hijo de una mujer con tal característica resultará más perfeccionado como plantígrado *erectus*. Gustarse recípro-

43 *Die Welt...* pág. 645.

44 Cfr. *Die Welt...* pág. 612.

45 *Die Welt...* pág. 633.

camente significa congruencia de dos cargas genéticas, biológicas, en orden a la constitución de un nuevo individuo biológica y racialmente perfecto. Cuando el amor es de un apasionamiento recíproco total, el individuo resultante será *totalmente perfecto*<sup>46</sup>.

No obstante, la voluntad de la especie (instinto sexual) no es, sin más, voluntad de vivir (principio). La voluntad de la especie es la *afirmación* de la voluntad de vivir, y la diferencia entre ambas estriba en que esta última no requiere en modo alguno ser afirmada. Ahora bien, si es afirmada, resulta como consecuencia la individuación y, *eo ipso*, el pensamiento, pero ni el individuo ni el pensamiento en cuanto tales son propiamente reales en sí<sup>47</sup>.

Schopenhauer piensa haber confirmado plenamente, con su fenomenología de la pasión amorosa, su metafísica general, en la cual estableció estos principios básicos: 1) «La indestructibilidad del ser humano en sí que se perpetúa en esa generación futura», y 2) «la esencia de un ser reside en la especie y no en el individuo»<sup>48</sup>.

«La esencia íntima de la especie es lo que constituye la base de nuestra conciencia y su médula, siendo, por lo tanto, respecto a nosotros, un principio más inmediato que la misma conciencia, y en su calidad de cosa en sí, independiente del principio de individuación,

46 Cfr. *Die Welt...* págs. 613-636. El teleologismo extremo con que Schopenhauer caracteriza el instinto sexual contrasta excesivamente con el afinismo de la voluntad. Es interesante hacer notar el paralelismo entre la voluntad de la especie de Schopenhauer y la «astucia de la razón» de Hegel. La incompatibilidad entre Schopenhauer y Hegel era más acusada a nivel personal de lo que, en el fondo, lo es a nivel teórico. En lo que se refiere a la afinidad teórica entre Schopenhauer y Freud hay que hacer constar que el antifinalismo reproductor de la libido freudiana contrasta con el teleologismo generativo del instinto sexual de Schopenhauer. Por ello mismo no puede considerarse sólo a este instinto como el paralelo o la base inspiradora de la noción de libido, sino más bien a la voluntad, la cual, como se ha dicho, se caracteriza por su antifinalismo, en contraste precisamente con el instinto sexual.

47 Nueva similitud entre Schopenhauer y Hegel. En ambos casos la particularidad, el individuo, en cuanto que diferenciado de su principio por contraposición a él, no es propiamente real. Lo real es el todo para ambos pensadores. Para Schopenhauer lo real único es la voluntad, y lo particular diversificador y diversificado es el pensamiento. Para Hegel lo real único es la razón, y lo particular diversificado es la pasión sentimental.

48 *Die Welt...* pág. 641. Este segundo principio de Schopenhauer es totalmente afín a la tesis antropológica de Feuerbach, según la cual el hombre es un ser genérico y el individuo una abstracción. Recuérdese la diferencia establecida por Marx entre *Naturwesen* y *Gattungwesen*.

el elemento uno e idéntico en todos los individuos, ya coexistan, ya se sucedan en el tiempo. Esta cosa idéntica es la voluntad de vivir, que con tanta insistencia aspira a existir y permanecer»<sup>49</sup>.

Como puede apreciarse, nos encontramos en las antípodas de Aristóteles. Lo que constituye propia y específicamente el ser humano en sí, en su principio, no es el pensamiento. El pensamiento es un error, e igualmente lo son el individuo y el yo.

### 3.3. *Principio de placer y principio de realidad. Impulso de vida e impulso de muerte*

Hemos dicho que la voluntad de vivir no requiere en modo alguno ser afirmada. ¿Qué es entonces lo que cumple respecto a ella? Schopenhauer responde: negarla. ¿Por qué?, porque vivir es dolor, tristeza, miseria y tribulaciones, y nada más, y por tanto es lo que *no se debe*.

Hemos dicho que la voluntad de vivir no requiere en modo alguno ser afirmada. ¿Qué es entonces lo que cumple respecto a ella? Schopenhauer responde: negarla. ¿Por qué?, porque vivir es dolor, tristeza, miseria y tribulaciones, y nada más, y por tanto es lo que no se debe. «El único error innato que albergamos es el de creer que hemos venido al mundo para ser felices»<sup>50</sup>, y consiguientemente, «el único fin que podemos señalar a la existencia es el de convencernos de que valdría más no existir»<sup>51</sup>, y una vez *convencidos* de ello proceder sistemáticamente a la negación de la voluntad de vivir, que es el único modo de desembocar en la felicidad. He aquí la función del pensamiento y la razón de su origen.

«Afirmación de la voluntad de vivir, mundo fenomenal, diversidad de los seres, individualidad, egoísmo, odio, maldad, todo esto procede de la misma fuente. Y de otra parte, mundo de la cosa en sí, identidad de todos los seres, justicia, caridad, negación de la voluntad de vivir, tienen también una misma raíz... De lo dicho se desprende que *no existe razón alguna para admitir la existencia de inteligencia más per-*

49 *Die Welt...* pág. 642.

50 *Die Welt...* pág. 729.

51 *Die Welt...* pág. 695.

*fecta que la del hombre*, pues vemos que ésta basta para suministrar a la voluntad aquel conocimiento que la lleva a negarse y a anularse, con lo cual *se suprime a la vez la individualidad y con ella la inteligencia, mero instrumento de una naturaleza individual, es decir, animal*»<sup>52</sup>. «La misión de toda inteligencia no puede ser otra que la de obrar sobre una voluntad; pero como toda voluntad es error, el último acto de la inteligencia sería siempre suprimir esa volición, a cuyas intenciones había venido sirviendo hasta entonces»<sup>53</sup>.

El tema de las «intenciones» y propósitos de una voluntad ciega resulta de ardua intelección, pero no interesa ahora entrar en la problemática que plantea el intento de hacer a Schopenhauer congruente consigo mismo —empresa irrealizable en algunos aspectos—, sino señalar ya aquí la relación indisociable y necesaria entre pensamiento y pluralidad lacerante de lo real, por una parte, y negación de la conciencia y felicidad, por otra. La expresión psicoanalítica de este par de relaciones es: *principio de realidad*, o constitución de la conciencia a partir de la frustración de la pulsión, y *principio de placer*, pulsión que se satisface al margen de la conciencia.

Dicho de otra manera, la relación trascendental que Freud establece entre conciencia y frustración, es la que Schopenhauer ha establecido entre pensamiento y pluralidad lacerante de lo real, y la que Freud establece entre inconsciente y placer, es la que Schopenhauer estableciera entre negación de la conciencia y felicidad.

Establecido este par de relaciones con esas características, no queda otro remedio que definir el pensamiento como una «estructura diferenciada del ello» y la felicidad como remisión al principio. Esta tesis de Freud, ampliamente divulgada, la formula Schopenhauer de la siguiente manera: «De acuerdo con estas observaciones y con las

52 *Del Welt...* pág. 700. Los subrayados son míos. Obsérvese de nuevo, en este pasaje, la analogía con la concepción hegeliana de la relación entre universalidad y particularidad, señalada en la nota 47. Cfr. por ejemplo, Hegel *Euzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, parágrafo 471. Este paralelismo obviamente no agota el pensamiento de Hegel para quien el estado perfecto de la universalidad es el universal concreto (¡no particular!).

53 *Die Welt...* pág. 701.

que expuse en el segundo libro, *demostrando que la inteligencia ha salido de la voluntad*, cuyas miras sirve y cuya afirmación refleja, mientras que *la verdadera salvación está en la negación del querer*, todas las religiones cuando llegan a su pleno desenvolvimiento, acaban en la mística y en los misterios...»<sup>54</sup>, es decir en las negaciones, en la negación del pensamiento y de la voluntad, en el desvanecimiento de la contraposición entre sujeto y objeto. Schopenhauer, que pretende sobre todo elaborar una ética que conduzca a los hombres a la suprema felicidad, menciona entre sus precursores, asimilándolos a su propio punto de vista, a Plotino, Scoto Erigena, Böhme, Silesio, Eckhart, Tauler, Madame Guyon, Miguel de Molinos y, en general... todo el quietismo y las religiones de oriente<sup>55</sup>.

He aquí, pues, el «núcleo metafísico» de que hablaba Cassirer de la concepción antropológica de Freud, de la consideración biologista del deseo. Todavía hay que señalar sin embargo, la peculiaridad del punto de vista ético presente en Schopenhauer. La voluntad de vivir «es la libertad de ser o no ser voluntad de vivir. Esta última forma es lo que el budismo llama Nirvana»<sup>56</sup> o negación de la voluntad de vivir, que es propiamente la salvación. Pero como la salvación es el deber supremo, todo lo que se oponga a su consecución es una transgresión moral, y así la pasión amorosa «Se recubre de tanto misterio y disimulo» porque los «amantes son unos traidores, que están tramando el secreto designio de perpetuar todo aquel conjunto de miserias y tribulaciones que sin ellos terminarían y cuya terminación impiden, como hicieron sus antecesores»<sup>57</sup>. Es decir, el acto genésico produce vergüenza por ser un atentado contra la continencia, que es el trayecto de retorno al principio mediante la negación de la individualidad. La continencia es uno de los deberes fundamentales del individuo porque la felicidad suprema consiste en la extinción de los individuos.

54 *Die Welt...* pág. 701. El subrayado es mío.

55 Cfr. *Die Welt...* pp. 702-729. Las citas explícitas que Schopenhauer hace de Escoto Erigena, Eckhart y Böhme son ya suficientes para explicar su afinidad teórica con el pensamiento de Hegel.

56 *Die Welt...* pág. 642.

57 *Die Welt...* pág. 643. Adviértanse las resonancias gnósticas de todo este planteamiento. Aunque la gnosis es de gran interés y actualidad, no entramos en su consideración.

El punto de vista ético se mantiene en Schopenhauer sobre la base de una doble teleología y una doble diferencia: la voluntad de la especie tiene como fin la constitución de individuos perfectos (reproducción sexual) y se diferencia de la voluntad del individuo. La voluntad del individuo *debe* tener como fin negar la voluntad de la especie para reintegrarse a su principio, del cual se diferencia. Aquí, en la beligerancia que Schopenhauer concede a la individualidad, se asienta su ética, no exenta de contradicciones con el resto de su sistema.

Schopenhauer percibe claramente que si eliminara la finalidad y la individualidad, la ética desaparecería, y lo percibe porque conoce la ética panteísta de Spinoza, raíz de la de Hegel, en la que constata la reducción del deber ser al ser.

El panteísmo – declara Schopenhauer – implica la desaparición de la moral. Es verdad que Spinoza procura a veces salvarla con sofismas, pero otras mantiene que la distinción entre lo malo y lo bueno es puramente convencional y nula en sí<sup>58</sup>. Al recuperar su vigencia el panteísmo y el pensamiento de Spinoza, la moral queda diluida, y todo ello – continúa Schopenhauer – por obra de Hegel, que ha reducido la moral a sociología creyendo y haciendo creer que la ética no tiene otro tema que «los hechos y las gestas de las multitudes»<sup>59</sup>.

La extrema ambigüedad de la ética de Schopenhauer se pone de manifiesto en su oposición a Hegel en este punto, al declarar que los

58 Spinoza *Ethica more geometrico demonstrata*, Pars IV prop. 37, schol. II en *Opera*, edición de C. Gebhardt, Heidelberg, 1924. Tomo II, pág. 237-238. Con mayor claridad que en este pasaje expresamente citado por Schopenhauer, puede verse su propia observación en este otro: «Todos los prejuicios (de los hombres) dependen de uno solo, a saber, de que suponen comunmente que todas las cosas naturales obran, como ellos mismos, por un fin y aún, sientan, por cierto, que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un fin cierto, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas por el hombre, y al hombre para que lo adore a El... consideraré en *primer lugar*, la causa de este prejuicio... *luego* mostraré su falsedad, y *finalmente*, de qué manera de él han nacido los pre juicios del *bien y el mal, del mérito y el pecado, de la alabanza y el vituperio, del orden y la confusión, de la belleza y la falsedad*, y otros de este género» (Pars I. appendix pág. 78, los subrayados son de Spinoza). Todos estos prejuicios nacen de la ignorancia sobre la verdadera causa de las cosas: «De la soberana potencia de Dios, o de su naturaleza infinita, ha resultado o resulta necesariamente sin cesar una infinidad de cosas infinitamente modificadas, *de la misma manera* que de la naturaleza del triángulo resulta desde toda la eternidad que sus ángulos son iguales a dos rectos» (Pars. I. prop. 17, schol., T.I. pág. 53, el subrayado es mío).

59 Cfr. *Die Welt...* pág. 677-678.

pueblos no son más que abstracciones, con una existencia meramente fenoménica, y que sólo los individuos existen realmente porque el querer obra exclusivamente en ellos, siendo cada individuo «la voluntad de vivir en toda su integridad»<sup>60</sup>.

Hay en Schopenhauer, pues, dos finalidades contrapuestas; la de la especie hacia el individuo, que podría llamarse *impulso de vida* (eros), y la del individuo hacia la nada originaria, que podría llamarse en cierto modo impulso de muerte (thanatos)<sup>61</sup>. La primera es, sin duda alguna, naturalista en el sentido de biologismo, y la segunda también es naturalista pero en sentido pancósmico.

Obsérvese que lo que Schopenhauer está designando con el término «voluntad» es estrictamente deseo orgánico. Lo que Aristóteles llama voluntad, y que – como veremos en el capítulo III – define como deseo no orgánico o deseo racional, está ausente en el planteamiento de Schopenhauer. Sin embargo aparece en éste un deseo en cierto modo interpretable como no orgánico en correlación con su teoría ética de la negación de la voluntad de vivir. En cuanto que tal negación resulta de un deseo caracterizado por una cierta reflexividad, puede interpretarse como voluntad espiritual, que es lo que hace Nietzsche en su último período. En el capítulo II veremos que Freud siempre y Nietzsche en sus dos primeros períodos, se apoyan en la noción schopenhaueriana de voluntad considerada como deseo orgánico.

#### 4. El punto de vista evolutivo

Todavía queda un último factor a tener en cuenta en el proceso por el que el deseo recibe una consideración fundamentalmente biológico-naturalista que desplaza la consideración ética. Ahora es Max

60 Cfr. *Die Welt...* pág. 689. Esta tesis no parece compatible con la tesis de la existencia de la voluntad de la especie. Intento articularlas en el párrafo siguiente de mi exposición de Schopenhauer.

61 Esa nada originaria, a la que retorna cada ser que muere, es el principio de toda realidad, principio que Schopenhauer en ocasiones caracteriza como «materia» y «fuerza natural» (Cfr. *Die Welt...* pp. 538-539), y otras veces como «Nirvana». Freud no utiliza el término «thanatos» para designar el impulso de muerte, pero, como veremos en el capítulo II, sí habla, en relación con este impulso, de «principio de nirvana» (Cfr. *Abriss der Psychoanalyse*, OC. III, pág. 1.055).

Scheler quien proporciona otra pista para continuar indagando las raíces del pensamiento freudiano, el marco ontológico en que reposa su construcción antropológica.

La teoría naturalista del amor, señala Max Scheler, se ha desarrollado siguiendo estas cuatro fases:

1. Las antiguas teorías inglesas de la simpatía como proyección afectiva.
2. La teoría filogenética de Darwin y Spencer.
3. La teoría filosófico-histórica de Feuerbach.
4. La teoría ontogenética de Freud<sup>62</sup>.

«Así, paso a paso, en la teoría, el amor desciende... para convertirse en el producto más fino y —por virtud de la evolución intelectual— cada vez más complejo de un impulso animal, que, tomando su origen en la esfera sexual, se especializa en objetos cada vez más varios y múltiples, y tiende a abarcar círculos cada vez mayores, mediante la expansión ascendente de la vida intelectual y de la evolución social». Este planteamiento naturalista es el que llevó a Darwin y Spencer a reducir los fenómenos del amor «a los impulsos de una actividad útil para la especie, impulsos ya existentes en las sociedades animales»<sup>63</sup>.

Este planteamiento está en la raíz de la concepción de Sigmund Freud de una *libido* que no es inicialmente «impulso sexual», sino deseo de placer indiferenciado, y que evoluciona hasta una sexualidad diferenciada en virtud de la « represión» y «sublimación» de la libido<sup>64</sup>. Pero entre la teoría filogenética de Darwin y la ontogenética de Freud se inserta, como enlace entre ambas, el pensamiento de Feuerbach.

Feuerbach supone que el impulso que lleva a los sexos uno hacia otro es la raíz de todas las especies de impulsos sociales. El primer factor es el impulso sexual; «del impulso sexual se desprendieron, en

62 Cfr. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*. G. W. tomo 7, pp. 175-176.

63 Max Scheler, *Das Ressentiment in Aufbau der Moralen*, G. W. 4.<sup>a</sup> edición revisada, 1955, Tomo 3, pág. 98-99.

64 Cfr. *Wesen und Formen...* pág. 178. La tesis propiamente freudiana es que, en las fases evolutivas de la libido, ésta se potencia a tenor de las sucesivas represiones, mediante el vencimiento de ellas.

la medida en que resultó *frenado* en su acción por cualesquiera causas, impulsos parciales que se dirigieron ante todo a los hijos, y primero por parte de la madre»; del mismo modo surgiría el amor recíproco de los hijos a los padres y de los hijos entre sí, quedando así constituidos los lazos de amor que obran en la familia; por último, «al dirigirse estos impulsos a círculos cada vez mayores de seres que entrarían con la familia en una unión decisiva para su destino y bienestar» surgirían «el amor a la *gens*, el amor a la raza, el amor al propio pueblo y a la patria, y, por último, el amor universal a todos los hombres... El amor a Dios no sería más que el amor a un ser imaginario en el que se hipostatiza la idea de la humanidad»<sup>65</sup>.

No interesa, por el momento, la crítica de Scheler a Feuerbach ni la crítica a los planteamientos evolucionistas en general<sup>66</sup>. Sí importa, en

65 Cfr. *Wesen und Formen...* pág. 176.

66 Como aclaración pedagógica se puede recordar que durante la segunda mitad del siglo XIX los planteamientos evolucionistas se extienden a todos los ámbitos de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu. La tesis general es que lo más perfecto surge de lo más imperfecto o lo más concreto y definido surge de lo más abstracto e indeterminado. Aplicada al estudio de la configuración social, resulta que la familia monogámica habría surgido de un estado originario de promiscuidad en el que no existirían las diferenciaciones entre esposo y esposa, padres e hijos, las cuales se habrían ido estableciendo en sucesivas etapas pasando por la horda, el clan, la familia poligámica, etc., hasta la actual familia monogámica (teorías de Spencer, Morgan, Engels). Aplicada la tesis evolucionista a la religión, resultaría que la forma más perfecta de religión (monoteísmo) habría surgido de la situación más imperfecta de religiosidad, es decir, de un ateísmo originario, pasando por las fases de fetichismo, animismo, politeísmo, monoteísmo (teorías de Spencer, Durkheim, Tylor, etc.). Aplicada la misma tesis general al tema del deseo, surgen las teorías de Feuerbach y Freud, que asumen desde su fundamentalismo biológico las teorías sobre la evolución sociológica y religiosa. Hasta bien entrado el siglo XX no disminuye el fervor evolucionista lo suficiente como para someter a una revisión su tesis general. Es entonces cuando Malinowski y Radcliffe-Brown empiezan a admitir la hipótesis de la familia como elemento históricamente originario de la sociedad; cuando Schmidt, y Schebesta comprueban que el monoteísmo es la forma más primitiva de religión, y cuando Max Scheler establece que las diversas especies del deseo y del amor son originarias y que resultan inderivables unas de las otras. La tesis evolucionista en su formulación más general según la cual lo más perfecto, determinado y concreto procede de lo más imperfecto, indeterminado y abstracto, implica una concepción del principio como materia, la cual se define justamente como lo más imperfecto, indeterminado y abstracto.

Es oportuno recordar también aquí que no todo evolucionismo es necesariamente materialista; sino sólo aquel que margina cualquier otro principio que no sea la materia y que, en consecuencia, explica cualquier realidad *exclusivamente en función de lo que es*

cambio, señalar el momento teórico en que el sexo queda establecido como *fundamento* y raíz del hombre y de la sociedad.

«Lo real en su realidad o en cuanto que real es lo real en cuanto que objeto de los sentidos, es lo sensible. Verdad, realidad, sensibilidad son idénticos. Solamente una esencia sensible es una real y verdad era esencia»<sup>67</sup>. Realidad quiere decir pues, sensibilidad, y sensibilidad quiere decir corporalidad. El cuerpo es el fundamento de la voluntad y de la conciencia, pero a su vez el cuerpo tampoco es la última realidad en que se resuelve el ser humano. La realidad humana completa está en el género, dentro del cual se divide para unificarse de nuevo en la relación yo-tu. Y esta unificación del género es lo que Hegel había definido como sexualidad<sup>68</sup>.

Feuerbach parte de la concepción hegeliana del sexo, pero no lo concibe como un resultado necesario de la corporalidad, sino como su causa y fundamento<sup>69</sup>. Todo cuerpo es *originariamente* masculino o femenino, de manera que el sexo no es una determinación sobrevenida a la corporalidad. Más aún, el sexo es más originario que el cuerpo, porque éste sólo surge a partir de la dualidad sexual. Por lo tanto, el verdadero principio del pensamiento y de la vida no es el yo individual, sino el yo y el tú, cuya relación más real es el amor, es decir, el sexo.

En la procreación del hombre, tanto en la espiritual como en la física, participan dos individuos. Por tanto, «la unidad del hombre con el hombre constituye el primero y el último principio de la filosofía, de la

*anterior cronológicamente.*

67 L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, parágrafo 32. G. W., tomo 9, 1970, pág. 316. El subrayado es de Feuerbach.

68 «El género es, por tanto, en el individuo, como tensión hacia la inadecuación de su singular realidad, el impulso a alcanzar en otro individuo de su género su sentimiento de sí mismo, a integrarse mediante la unión con otro, y, por el camino de esta mediación, conjugar el género con sí mismo y traerlo a la existencia. Este impulso da lugar a la unión sexual». Hegel *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, parágrafo 368, S. W. tomo 9, pág. 669.

69 Feuerbach rechaza la concepción hegeliana del cuerpo elaborada desde la noción hegemónica de conciencia absoluta, y descalifica los desarrollos especulativos que se establecen al margen de la realidad sensible. La crítica de Feuerbach a la concepción hegeliana del cuerpo se encuentra sobre todo en *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (título del editor) 13, *Der Spiritualismus oder Kritik der Hegelschen Psychologie*, G.W. tomo 11, pp. 144-163.

verdad y de la universalidad. En efecto, la esencia del hombre sólo está contenida en la unidad del hombre con el hombre, y semejante unidad se apoya en la realidad de la diferencia entre el yo y el tú»<sup>70</sup>.

Todavía en la última de sus obras sistemáticas, la *Theogonie*, de 1857<sup>71</sup>, Feuerbach desarrolla su concepción definitiva del hombre como «esencia apetitiva», dominada por el «instinto de felicidad sensible a todos los niveles»<sup>72</sup>.

Ahora puede observarse que según esta concepción, — más crudamente materialista que la de Schopenhauer —, el sexo, como relación originaria y originante, es el fundamento del individuo, de su pensamiento, de su voluntad, de todas las formas de amor humano (según el proceso evolutivo que describe Scheler), y finalmente, de la idea misma de Dios, que es solamente una «sublimación» de la idea de humanidad.

Es oportuno recordar que, aunque resulte difícil establecer en qué medida pudo darse un influjo directo de Feuerbach sobre Nietzsche y Freud, está perfectamente claro el de Feuerbach sobre Schopenhauer, pues es conocido el modo en que a éste último impresionó la lectura de *La esencia del cristianismo*. En el capítulo II veremos de qué manera las tesis de Schopenhauer son recogidas y desarrolladas por Nietzsche y Freud, en los cuales, por otra parte, se encuentran de modo inmediato y explícito las tesis de Darwin.

## 5. El «logos» entre «ethos» y «physis»

La expresión de Freud: «A partir de mí los hombres sabrán que tienen deseos», es, pues, posible, como paráfrasis de otra que podría haber formulado Schopenhauer en estos términos: «A partir de mí los hombres sabrán que *son* deseo». Desde estos presupuestos especulativos, que se desarrollan en las líneas de la izquierda hegeliana y de la reacción vitalista antihegeliana impregnando el espíritu de occidente, es comprensible que el tema del deseo haya adquirido tanta *importan-*

70 *Grundsätze der Phil.*, parágrafo 65. G. W., tomo 9, pág. 340.

71 En las *Gesammelte Werke*, Tomo 7.

72 Para una breve y excelente exposición crítica de estos aspectos del pensamiento de Feuerbach, cfr. C. Fabro, *La aventura de la teología progresista*, EUNSA, Pamplona, 1976, pág. 139 y ss.

cia. ¿Cómo no iba a adquirirla si se establece a nivel teórico como el fundamento ontológico y el constitutivo formal del ser humano? Si además se considera al ser humano esencial y fundamentalmente como organismo biológico, como «esencia apetitiva dominada por el instinto de felicidad sensible a todos los niveles», y dicha felicidad se establece como la única que anhela el hombre y la única adecuada a su esencia, el «ethos» como *deber* ser humano no puede ser otra cosa que «physis» biológica y sociológica.

¿Qué factores de índole biológica o sociológica impiden, amenazan o distorsionan la felicidad que le es debida al hombre y que el hombre anhela? Detectarlos y obviarlos se convierte ahora en el primer deber de los individuos para con ellos mismos y de los gobernantes para con los ciudadanos.

Esta es la línea que cabe establecer a nivel teórico para mostrar, según su propia secuencia, el desplazamiento de la perspectiva formal ética en la consideración del deseo a beneficio de la perspectiva formal biológica o sociológica.

Ahora bien, la reducción del «ethos» a la «physis» no implica sólo la imposibilidad de que la «physis» del desear se supere a sí misma en el «ethos», es decir, no implica sólo la descalificación de la temperancia aristotélica. La condición de posibilidad de toda superación de la «physis» en el «ethos» es la que queda descalificada; tal condición, como hemos visto, es el intelecto o, en términos más generales, el «logos». Pero, ¿qué ocurre si el logos queda descalificado, si no es originariamente constitutivo del hombre? Lo más grave no es que se desencadenen todas las formas de intemperancia: esto sería lo nuclear para un estudio ético, psicológico o sociológico, que ahora no nos proponemos. Tampoco sería lo más grave que el «ethos» entero hubiera de ser modificado, en la hipótesis de que el «logos» no fuera originariamente constitutivo de la «physis» humana. Lo más grave, lo más fundamental, sería que las preguntas ¿qué quiere decir conocimiento verdadero? o ¿es verdad lo que hasta ahora hemos dado por verdaderamente sabido? se desencadenarían con la virulencia de una problematicidad absoluta.

Si la «physis» humana puede superarse a sí misma en el «ethos» es porque ella misma, en su radicalidad, es «logos», y si no lo fuera, su propio mantenimiento como «physis» biológica resultaría problemá-

tico. Este es el planteamiento aristotélico. Una especie zoológica con unas características como las del hombre requiere una constitución *fundamentalmente intelectual* para poder subsistir, y su subsistencia biológica sólo resulta explicable si su «physis» es fundamentalmente racional.

La primera vez que se formula esta tesis en la historia del pensamiento es en la Grecia clásica, por cuenta de Platón. El mito de Epimeteo y Prometeo narrado en el *Protágoras* es la descripción del carácter biológica mente inviable del ser humano. Prometeo consigue obtener una chispa de la inteligencia de los dioses y la confiere al hombre para que pueda subsistir<sup>73</sup>, y el hombre subsiste en tanto que su energía intelectual no queda bloqueada por impulsos biológicos ciegos. Más aún, los impulsos biológicos del hombre alcanzan sus objetivos adecuados en virtud de la función intelectual misma. Todo este planteamiento platónico es el que recoge Aristóteles en su definición de hombre como *animal racional* (ζῷον λογιστικόν).

La herencia que Schopenhauer deja a la posteridad, y que recogen Nietzsche y Freud, es la tarea de fundar y explicar la totalidad del hombre y de la historia humana a partir de una «physis» que no es constitutiva mente intelectual, sino que es, en su radicalidad última, deseo. El pensamiento es una degeneración del deseo. Y este planteamiento es el que recoge Nietzsche en su definición de hombre como *animal enfermo*, como animal no fijado todavía o inacabado. El logos resulta del deseo, deriva de él, o, lo que es lo mismo, es un producto de la acción vital, de la praxis. Pero si el logos es un producto de la praxis, el logos es «ethos», y si además es «ethos» que se resuelve en «physis», la «physis» es entonces la realidad absoluta y, en cuanto tal, un dinamismo ciego.

¿Qué modelo teórico resulta del hombre y de la historia desde este punto de partida? Sin duda alguna, un modelo en el que se produce la inversión de todos los valores.

Indudablemente, si dos *concepciones integrales* del hombre son contradictorias, una de las dos es verdadera

y la otra falsa. O el principio radical de lo real es intelectual, o no lo es; o el ser humano es en su radicalidad intelectual o no lo es. Ahora

73 Cfr. Platón, *Protágoras*, 320 d - 322 b.

bien, aunque una de las dos concepciones sea falsa, la antropología filosófica que resulta de ella no tiene que serlo también necesariamente en *todos* sus factores, y, aunque de hecho lo fuera, aún sería obligado averiguar por qué cada uno de ellos es *verdaderamente* falso.

Establecido el marco general de dos concepciones antropológicas, corresponde ver los desarrollos pormenorizados que derivan de cada una. En primer lugar (capítulo II), examinaremos aquellas tesis de Nietzsche y Freud que son paralelas, aludiendo de modo indicativo a las divergencias. En segundo lugar (capítulo III), consideraremos la situación de las mismas tesis en el planteamiento aristotélico. Finalmente (capítulo IV) realizaremos una recapitulación crítica que será fructífera si hace posible la articulación unitaria de los hallazgos originales de los pensadores examinados, sin marginar desconsideradamente ninguna verdad.

## CAPÍTULO II

# LA ARTICULACIÓN ENTRE AFECTIVIDAD Y CONCIENCIA. EL MÉTODO HERMENÉUTICO EN NIETZSCHE Y FREUD

1. Segundo factor en la constitución del psicoanálisis: la adición del método de Nietzsche al vitalismo de Schopenhauer

Hemos considerado hasta ahora la presencia informante del vitalismo pesimista de Schopenhauer en la concepción antropológica de Freud, lo que Cassirer llamaba «el núcleo metafísico» del psicoanálisis, y nos hemos encontrado con la formulación filosófica de la contraposición entre impulso instintivo y conciencia, por una parte, y entre impulso de vida e impulso de muerte, por otra. La caracterización del impulso de vida como instinto sexual queda suficientemente establecida en su filiación schopenhaueriana, y lo mismo la caracterización de la conciencia como una «estructura diferenciada del *ello*».

Para completar la concepción antropológica de Freud nos resta aún considerar el origen de nociones tan claves como las de super-ego, represión y sublimación, y, lo que no es menos importante, la aparición del método psicoanalítico mismo. Tales nociones y tal método se encuentran nítidamente explícitos en Nietzsche, en cuyo planteamiento se manifiesta también con claridad la aporética gnoseológica que aqueja al psicoanálisis.

No es preciso señalar que si la segunda fuente del psicoanálisis es Nietzsche, Freud tiene como inspirador a Schopenhauer por partida doble. Una buena parte de los materiales freudianos están tomados directamente de Schopenhauer, otra parte a través de Nietzsche, y otra exclusivamente de este último. Las nociones que hemos visto hasta ahora, se inscriben en los dos primeros modos de recepción; las nociones de super-ego, represión y sublimación, en el segundo, y el método en el tercero.

Dado que Freud mismo no parece muy consciente de este doble influjo, y que la componente positivista de su pensamiento dificulta el reconocimiento de los pensamientos vitalistas detrás de sus escritos, procederemos primero a establecer el paralelismo temático entre la filosofía de Nietzsche y el psicoanálisis, dejando para el final el problema de determinar el modo y el grado de la influencia. Este problema tiene interés porque, en lo que se considera el pórtico del psicoanálisis, a saber, la obra *Die Traumdeutung*, editada por primera vez en 1900, hay citas explícitas de Schopenhauer y de Nietzsche, lo mismo que en muchas otras posteriores, mientras que en la *Autobiografía* de 1925 Freud, sorprendiéndose de su coincidencia con ellos, juzga casuales las similitudes y declara no haber conocido sus obras hasta muy tarde.

Para estudiar el paralelismo temático y metódico de Nietzsche y Freud tomaremos, del primero, las obras del segundo período o período ilustrado (1878 a 1883), especialmente *Menschliches, Allzumenschliches* (1778-1780), y algunas del llamado «período de Zarathustra» o de «la voluntad de poder», con exclusión explícita de *Also sprach Zarathustra* y *Der Wille zur Macht* porque, como también veremos, se encuentran realmente en una órbita distinta. De Freud tomaremos preferentemente aquellas obras que contienen una exposición global de sus tesis, porque en ellas el ropaje positivista es más tenue y se percibe mejor el paralelismo que pretendemos mostrar.

El estudio a desarrollar ahora queda, pues, estructurado en las siguientes fases, correspondientes a otros tantos epígrafes:

- 2.º Las nociones de super-ego y represión. Psicoanálisis de la moral y de la cultura.
- 3.º Método hermenéutico y cura analítica. Psicoanálisis de la religión.
- 4.º El punto de partida gnoseológico. Psicoanálisis de la filosofía.
- 5.º La conexión de Nietzsche y Freud.

En general, la estructura de este capítulo, corresponde, más que al esquema de ninguna obra de Freud, al esquema de *Menschliches, Allzumenschliches*, cambiando de orden algunas de sus partes. El orden que Nietzsche dispuso es el siguiente: «1.ª parte: De las cosas primeras y las últimas» (psicoanálisis de la filosofía); «2.ª parte: Para la historia de los sentimientos morales» (psicoanálisis de la moral); «3.ª parte: La vida religiosa» (psicoanálisis de la religión y cura analítica); «4.ª parte:

Del alma de los artistas y de los escritores» y «5.<sup>a</sup> parte: Caracteres de la alta y la baja cultura» (psicoanálisis de la cultura). Las partes 6.<sup>a</sup> a 9.<sup>a</sup> son refundibles en las anteriores.

Con arreglo a este esquema es posible estructurar, por otra parte, casi toda la producción de Nietzsche, incluyendo también obras del último período. Así, el psicoanálisis de la filosofía está integrado también por las obras *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, *Ecce Horno* y *El ocaso de los ídolos*; el psicoanálisis de la moral y de la religión, se continúa en *Más allá del bien y del mal*, *Genealogía de la moral* y *El anticristo*; el psicoanálisis de la cultura, aunque en las obras anteriores hay muchos elementos para ello, puede considerarse más específico de las obras del primer período y también de *Aurora* y *La gaya ciencia*.

Como las afirmaciones sobre el paralelismo entre Nietzsche y Freud son frecuentes en lo que se refiere a la metodología, y escasas en lo que se refiere a los temas, será necesario transcribir textos, en muchos casos un poco extensos, para disipar dudas sobre un paralelismo forzado.

## 2. Las nociones de super-ego y represión. Psicoanálisis de la moral y de la cultura

### 2.1. *El inconsciente*

«Ha de sernos muy provechoso, a mi juicio, seguir la invitación de un autor, que por motivos personales declara en vano no tener nada que ver con la ciencia, rigurosa y elevada. Me refiero a G. Groddeck, el cual afirma siempre que aquello que llamamos nuestro *yo* se conduce en la vida pasivamente y que, en vez de vivir, somos «vivididos» por poderes ignotos e invencibles. Todos hemos experimentado alguna vez esta sensación (...) y no vacilamos en asignar a la opinión de Groddeck un lugar en los dominios de la ciencia. Por mi parte, propongo tenerla en cuenta, dando el nombre de *yo* al ente que emana del sistema P. (preconsciente), y es primero preconsciente, y el de *ello*, según lo hace Groddeck a lo psíquico restante —inconsciente—, en lo que dicho *yo* se continúa»<sup>1</sup>.

1 Freud, S., *Das «Ich» und das «ES»* (1923) Oc. vol. II, pág. 14.

En nota a pie de página, Freud hace la siguiente aclaración: «*Gro-ddeck sigue el ejemplo de Nietzsche, el cual usa frecuentemente este término (Es) como expresión de lo que en nuestro ser hay de impersonal*».

En este caso, como en la mayoría de ellos, Freud cita a Nietzsche de memoria, sin indicar los pasajes de sus obras en que se hallan las fórmulas aludidas. Realmente, tal indicación concreta no es en modo alguno necesaria, porque ambos autores, por lo que a este punto se refiere, son altamente tributarios de las teorías de Darwin, que comparten sin reservas<sup>2</sup>. De todas formas, es interesante para nuestra investigación que Freud, como buscando un refrendo para la terminología que adopta, apele a la obra de Nietzsche casi en calidad de doctrina común.

La derivación de los sentimientos morales, religiosos, estéticos, considerados conscientes, a partir de procesos químicos inconscientes, es la tesis con la que Nietzsche inicia su obra *Menschliches, Allzumenschliches*, que puede considerarse como el primer psicoanálisis realizado en la historia del pensamiento de modo sistemático.

«¿Cómo una cosa puede nacer de su contraria, por ejemplo: lo racional de lo irracional, lo vivo de lo muerto, la lógica del ilogismo, la contemplación desinteresada del deseo libidinoso, el vivir para otra persona del egoísmo, la verdad del error? La filosofía metafísica se las ingenió hasta aquí para orillar esta dificultad negando que lo uno naciera de lo otro y admitiendo, para las cosas de valor superior, un origen milagroso, la salida del núcleo y de la esencia de la «Cosa en sí». La filosofía histórica, por el contrario, que no se puede concebir en modo alguno separada de la ciencia natural (...), ha descubierto en ciertos casos (y ciertamente esta será su conclusión en todos los tiempos) que no hay tales contrarios (...), que no hay intelección estrictamente, ni conducta no egoísta, ni contemplación desinteresada; estas cosas no son más que sublimaciones, en las cuales el elemento esencial parece casi volatilizado y no revela ya su presencia sino a una observación muy fina. Todo aquello de que tenemos necesidad, y que puede sernos dado por primera vez gracias al nivel actual de las ciencias particulares, es una «química» de las representaciones y de los sentimientos morales,

2 Tesis darwinianas sostenidas por Nietzsche pueden encontrarse, por ejemplo, en *Menschliches, Allzumenschliches*, aforismos, 1, 231, 247.

religiosos, estéticos, así como de todas esas emociones que sentimos en las grandes y pequeñas relaciones de la civilización y de la sociedad, aún en el aislamiento»<sup>3</sup>.

## 2.2. *Estimulación del inconsciente como origen de la moral. Lo nocivo y lo útil*

Así pues, el sistema de elementos químicos en equilibrio inestable que constituye el organismo humano, sometido a diversos estímulos del medio externo, acusa el influjo en forma de placer o displacer, y asocia a tales sensaciones la imagen del objeto que la produce. De esta manera, «todos los juicios nacen como combinación de las imágenes asociadas a las sensaciones de placer y displacer»<sup>4</sup>. Cuando se trata de estímulos fuertes, se produce en el organismo una «resonancia simpática» en virtud de la cual el propio organismo presta una adhesión o una repulsa estable a los objetos asociados con dichos estímulos, y así, «por asociaciones habituales de sentimientos e ideas» se forma lo que conocemos con el nombre de moral y de religión<sup>5</sup>.

En concreto, continúa Nietzsche, se constituye una costumbre cuando se establece «la unión de lo agradable y lo útil»<sup>6</sup>, o también cuando, partiendo de lo que sola mente es útil, la repetición llega a hacerlo también agradable por hacerlo habitual. «El hábito engendra una especie importante de placer, por lo que es una fuente de moralidad»<sup>7</sup>.

Esta última capacidad de volver agradable lo que empieza siendo puramente útil, es el factor determinante del proceso de hominización y de sociabilización del hombre. Todo lo que luego se ha llamado moral y se ha revestido de unos atributos trascendentales es, para Nietzsche, intrínsecamente mentira, pero una mentira necesaria, sin la cual «el hombre hubiera permanecido en la animalidad»<sup>8</sup>. La capacidad de re-

3 Nietzsche, F., *Menschliches Allzumenschliches*, 1878, aforismo 1. Para facilitar la comprobación de los textos de Nietzsche en cualquier edición citaré por el número de aforismo.

4 Nietzsche, *Menschliches...*, af. 18.

5 Nietzsche, *Menschliches...*, af. 14.

6 Nietzsche, *Menschliches...*, af. 97.

7 *Ibidem*.

8 *Ibid.* af. 40.

ferirse a lo útil que inicialmente no es agradable, constituye la primera de «las tres fases de la moralidad hasta nuestros días»<sup>9</sup>, a saber:

- 1.<sup>a</sup> El animal se convierte en hombre cuando se refiere no al bienestar momentáneo sino al duradero. Es decir, cuando puede preferir, en lugar de lo que es momentáneamente placentero, lo que no lo es pero que resulta útil porque puede proporcionar placer de un modo estable.
- 2.<sup>a</sup> Cuando el hombre considera más útil el honor que el bienestar. Esta fase constituye el proceso de sociabilización, que se basa en el descubrimiento de que la consideración de los demás puede proporcionar más placeres de los que uno logra procurarse por cuenta propia. El instinto social nace, pues, del placer, «porque los demás son fuente de placer»<sup>10</sup>.
- 3.<sup>a</sup> En la última fase, el hombre vive y obra como un individuo colectivo, plenamente sometido a las costumbres generales.

De esta forma, «todos los estados y órdenes de la sociedad: las clases, el matrimonio, la educación, el derecho, todo esto no tiene su fundamento ni su duración más que en la fe de los espíritus gregarios, por consiguiente, en la ausencia de razones». «Los padres inculcan a los hijos, y también el estado a sus ciudadanos, que la verdad es lo útil: 'ten por verdad esto, dicen, y ya verás cómo te va bien'»<sup>11</sup>. Pero también aquí, útil significa lo que proporciona mayor cantidad de placer. «Sin placer no hay vida; el combate por el placer es el combate por la vida misma»<sup>12</sup>.

Estas mismas tesis que Nietzsche desarrolla en 1878, están desarrolladas por Freud en 1905 en sus *Tres ensayos sobre la teoría sexual*, donde designa con el nombre de «perversidad polimórfica» a esa actitud de búsqueda continua del placer, pero restringiendo el ámbito semántico del término «placer» al de «placer sexual».

Antes de esa fecha, en *La interpretación de los sueños* de 1900, Freud desarrolla por extenso la tesis del origen utilitario de la moral, y la

9 *Ibid.* af. 94.

10 *Ibid.* af. 98.

11 *Ibid.* af. 227.

12 *Ibid.* af. 104.

de la persistencia del instinto de placer junto a la búsqueda de lo útil en cuanto fuente duradera de placer (la consideración de los demás, la moral). «Siempre es muy instructivo —afirma a este respecto— ver el removido suelo sobre el que se alzan, orgullosas, nuestras virtudes»<sup>13</sup>. Y más tarde, en 1912, dedica la obra *Tótem y Tabú* a explicar pormenorizada mente el origen de la moral, la religión, el derecho y la filosofía a partir de «la misma fuente dinámica», es decir, el instinto de placer, e intentando mostrar, 34 años después de Nietzsche, que todo lo que se considera como lo más trascendente y supremo del espíritu es, en el fondo, *humano, demasiado humano*, es instinto de placer. Por otra parte Freud, con más base fisiológica que Nietzsche, también parte del organismo humano considerado como sistema de elementos químicos en equilibrio inestable, en función de cuya carga energética se produce placer y displacer. «Las sensaciones de carácter placiente no presentan de por sí ningún carácter perentorio. No así las displacientes, que aspiran a una modificación y a una descarga, razón por la cual interpretamos el displacer como una elevación y el placer como una disminución de la carga de energía»<sup>14</sup>. Naturalmente, es también la asociación de la sensación de placer con la imagen del objeto que la provoca, lo que da lugar a las nociones de lo útil y lo nocivo, a partir de las cuales surgen igualmente, para Freud, la moral y la religión, y todos los productos culturales.

Nos corresponde ahora, una vez considerado lo que Nietzsche y Freud establecen como el fundamento químico o biofísico de la moral, la religión y, en general, de la cultura, pasar al estudio del proceso psíquico mediante el cual se elaboran esos productos, a saber, la represión. (En el capítulo siguiente consideraremos el peculiar enfoque aristotélico de las sensaciones de placer y displacer en relación con el sentido del tacto, con la apetencia general de placer o *epithymía*, y, en general, con el sistema cognoscitivo-instintivo característico del hombre como ser somático).

13 S. Freud, *Die Traumdeutung*, G. W. II/III., pág. 626.

14 C. Freud, *Das «Ich» und das «ES»* cit. O.C. II, pp. 14. En otro pasaje de esta misma obra (pág. 21) sostiene Freud que la diferenciación entre yo y ello es preciso reconocerla no sólo en los hombres primitivos. sino también en organismos aún más sencillos, «pues esta diferenciación es la obligada manifestación de la influencia del mundo exterior».

### 2.3. *La represión de los instintos como origen de la moral y de la cultura*

Acabamos de analizar la tesis según la cual el animal se convierte en hombre cuando es capaz de referirse al bienestar duradero desatendiendo el bienestar momentáneo. Pues bien, esa desatención del bienestar momentáneo es lo que Nietzsche designa con el nombre de *represión*. En cuanto que la *represión* bloquea lo presente para referirse a lo futuro, permite la constitución de objetos con carácter medial, es decir la constitución de medios para unos fines que quedan referidos al futuro, o lo que es lo mismo, permite la creación de la moral y la cultura<sup>15</sup>.

Nietzsche lo expresa de la siguiente manera: «La moralidad no aparece sino después de la «coacción»; es más, durante algún tiempo no es más que una coacción a la que los hombres se someten para evitarse disgustos. Más tarde se convierte en una costumbre, y luego en una libre obediencia, hasta que, por fin, llega a ser un instinto; entonces, como todo lo que es habitual y natural desde largo tiempo, es placentero y toma el nombre de ‘virtud’»<sup>16</sup>. Pero tales instintos son propiamente instintos degenerados. En general, la civilización y la cultura tienen como origen la represión y, consiguientemente, la degeneración de los instintos: «el progreso intelectual lo hacen posible los hombres débiles»<sup>17</sup>.

Singularmente la religión, como función represora de primera magnitud, es un factor productor de cultura y de actividad intelectual en grado máximo, y esto es verdad para Nietzsche hasta tal punto que no vacila en profetizar la desaparición de la actividad intelectual y artística verdaderamente valiosa cuando, por la organización perfecta de los estados socialistas, desaparezcan de la sociedad las religiones<sup>18</sup>.

15 Aunque lo consideraremos más detenidamente en el siguiente capítulo, podemos tener en cuenta ya ahora la precisión con que Aristóteles establece el conflicto afectivo: «el conflicto entre los deseos se produce en virtud de una doble percepción de la temporalidad: la captación del placer inmediato, en presente, por parte del instinto de placer (*epithymía*) y la captación de lo bueno, independientemente del ahora, por parte del *nous*». *Peri Psychés*, III, 10, 433 b 5-10.

16 F. Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*, af. 99.

17 *Ibid.* af. 224.

18 *Ibid.* af. 234.

Son demasiado numerosos los pasajes de la obra de Nietzsche en este sentido como para hacer referencia a ellos. Por su paralelismo con Freud es todavía interesante sin embargo, mencionar el último libro que Nietzsche publicó, *El ocaso de los ídolos*, donde en el capítulo titulado *La moral como contranaturaleza*, desarrolla, en la misma línea que en sus publicaciones anteriores, la tesis de la moral como represión. «La moral, como hasta ahora ha sido entendida — como luego fue formulada por Schopenhauer, como «negación de la voluntad de vivir» —, es el mismo instinto de la decadencia»<sup>19</sup>.

Por su parte, Freud, en un trabajo de 1908, sostiene la misma tesis en los siguientes términos: «Nuestra cultura descansa totalmente en la coerción de los instintos. Todos y cada uno hemos renunciado a una parte de las tendencias agresivas y vindicativas de nuestra personalidad, y de estas aportaciones ha nacido la común propiedad cultural de bienes materiales e ideales (...) Por su parte, la religión se ha apresurado a sancionar inmediatamente tales limitaciones progresivas, ofrendando a la divinidad como un sacrificio cada nueva renuncia a la satisfacción de los instintos, y declarando «sagrado» el nuevo provecho así aportado a la colectividad»<sup>20</sup>.

A esta «coacción» de los instintos Freud le da el nombre de «moral cultural», que contrapone a lo que llama «moral natural» cuya esencia radicaría en la satisfacción de los instintos según las espontáneas manifestaciones de sus necesidades.

La represión puede producir efectos patológicos, pero también efectos beneficiosos en el sentido de creación de cultura. En concreto, «la evolución del instinto sexual..., en diversos casos, no ha tenido efecto de un modo correcto y completo, y de las perturbaciones del desarrollo han resultado dos distintas desviaciones nocivas de la sexualidad normal, es decir dos desviaciones propulsoras de la cultura... a saber, las diversas formas de perversiones y la inversión»<sup>21</sup>.

19 F. Nietzsche, *Götzendämmerung*, 1889. *Werke*, VI, 3, pág. 80. «Moral, wie sie bisher verstanden worden ist — wie sie zuletzt noch von Schopenhauer formulirt wurde als 'Verneinung des Willens zum Leben' — ist der decadence-Instinkt selbst».

20 S. Freud, *Die «Kulturelle» Sexualmoral und die moderne Neurosität*, OC. vol. I, pág. 946.

21 *Ibid.* pág. 947.

Por otra parte, cuando la moral cultural ejerce dicha presión contra lo que sería la espontaneidad de la naturaleza, en los menos dotados o de constitución menos favorable, en lugar de producirse desviaciones positivas, o sea productoras de cultura, se producen desviaciones negativas; es el caso de los sujetos sumisos que solamente «sufriendo un continuo empobrecimiento interior pueden sostener su colaboración en la obra cultural». Para estas desviaciones negativas reserva Freud el nombre de neurosis<sup>22</sup>.

Estas son, en términos generales, las posibilidades que surgen de la represión: la formación de instituciones culturales y, a partir de ello, la formación de la conciencia moral por interiorización de las normas culturales, la aparición del genio por sublimación sobre represiones fuertes en determinados organismos, y la aparición de fenómenos patológicos en otros organismos diversos. Pasemos, pues, a considerar cada uno de estos casos.

#### 2.4. *La formación de la conciencia moral por interiorización del super-ego*

En lo que Nietzsche llama la segunda fase de la moralidad, es decir, cuando el hombre considera el honor como más útil que el bienestar, tiene lugar el paulatino sometimiento del individuo a la coacción de los usos y deseos ajenos, hasta que la sumisión se convierte en un hábito placentero al que se le da el nombre de virtud.

«Cuando alguien obra por un pequeño número de motivos, pero siempre los mismos, sus acciones adquieren una gran energía; si estas acciones están de acuerdo con los espíritus gregarios, son aprobadas y producen en el que las realiza el sentimiento de la buena conciencia»<sup>23</sup>. Nietzsche considera esta sumisión respecto de los deseos y usos ajenos, este comportamiento con respecto al modo de ser de los demás, como lo frecuente y generalizado en la sociedad humana, y lo formula en

22 *Ibid.* pág. 948.

23 F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, af. 228.

términos propios de su estilo: «la mayor parte de los hombres son copia de otro»<sup>24</sup>.

Para Freud, esa copia tiene como original la unidad indiferenciada padre-madre<sup>25</sup> que constituye lo que llama «super-ego». Así como el *yo* viene descrito como «estructura diferenciada del *ello*», igualmente el *super-ego* se describe como «estructura diferenciada del *yo*», según un proceso de dos fases. La primera es la elección de objeto percibido que satisface el deseo sexual; tal objeto es la unidad indiferenciada padre-madre. La segunda es la identificación con el objeto, que llega a ser así el *ideal del yo* como resultado final del proceso edípico. El superego es, pues, un residuo de las primeras elecciones de objeto por parte del *ello*, y también «una enérgica formación reactiva» contra tales elecciones, es decir «una fuerza coercitiva (represora) llamada también imperativo categórico» (conciencia moral)<sup>26</sup>.

Gracias a la constitución del *super-ego*, el *yo* se apodera del complejo de Edipo, lo domina, y simultáneamente somete al *ello*. De esta forma el *super-ego*, recogiendo la filogenia, la herencia arcaica del individuo, da lugar a las religiones, y en general al comportamiento de sumisión ante las costumbres, la autoridad, los maestros, etc... a quien transfiere el adulto la función que los padres desempeñaron en su infancia<sup>27</sup>. Cuando el sujeto, incluso en la infancia, reprime espontáneamente sus deseos, es que ha interiorizado lo que durante gran parte de la historia fue presión exterior<sup>28</sup>.

También Nietzsche sostiene que cuando un sujeto no reprime espontáneamente sus instintos sino que, al contrario, los manifiesta, nos parece un hombre desalmado y cruel. En realidad, tales sujetos son «hombres atrasados», que pertenecen «a un momento filogenético anterior», «revelan lo que ‘fuimos’ todos, y nos dan miedo»<sup>29</sup>. Aunque hay

24 *Ibid.* 294.

25 Cfr. S. Freud, *Das «Ich» und das «Es»*, OC. II, 16. También Nietzsche sostiene una tesis que guarda afinidad con esta: «cada uno de nosotros lleva dentro de sí la imagen de la mujer sacada de su madre (...) y ama o desprecia en función de ella». Cfr. *Menschliches, Allzumenschliches*, af. 380.

26 Cfr. S. Freud, *Das «Ich» und das «Es»*, OC. II, 16-19.

27 *Ibid.* pág. 21.

28 Cfr. *Das Interesse an der Psychoanalyse* (1913). OC. II, 979.

29 *Menschliches, Allzumenschliches*, af. 43.

individuos excepcionales capaces de « mantener en plena conciencia ciertas fases de la evolución que los hombres menores atraviesan casi sin pensar en ellas y borran luego del encerado del alma»<sup>30</sup>, lo común es olvidarlos. Pero no sólo se olvida el pasado filogenético, sino también el ontogenético: todo aquello que los demás reprobarían en un sujeto, este mismo sujeto, cuando por sumisión a los demás se ha identificado con sus criterios y los ha interiorizado, lo reprueba igual mente hasta tal punto que llega a desaparecer de su subjetividad.

«¡Qué poco moral sería el aspecto del mundo sin la facultad del olvido! Un poeta podría decir que Dios ha instalado el olvido como ujier en el umbral del templo de la dignidad humana».

«El hipócrita que desempeña siempre el mismo papel termina por dejar de ser hipócrita... Cuando un hombre quiere, durante mucho tiempo y con tesón, ‘parecer’ alguna cosa, le será difícil al fin ‘ser’ otra cosa. La vocación de casi todos los hombres, aún la del artista, comienza por una hipocresía, por una imitación del exterior, por una copia de lo que produce un efecto».

«Nos preocupamos de la opinión, primero porque la buena opinión de los hombres nos es útil, luego porque queremos hacer amigos (los hijos, de sus padres; los estudiantes, de sus maestros, y las gentes benévolas en general, del resto de los hombres)... De ordinario el individuo quiere, por la opinión ajena, acreditar y robustecer a sus propios ojos la opinión que tiene de sí mismo; pero el poder habitual de la autoridad -poder tan antiguo como el hombre- lleva a muchos a apoyar en la autoridad su propia fe en sí mismos, por tanto, a no recibirla más que de mano ajena»<sup>31</sup>.

Freud expresa la misma tesis de muy diversos modos, entre los cuales es de singular claridad el siguiente: «para el yo vivir equivale a ser amado por el *super-yo*», hasta tal punto que cuando se ve abandonado por él prefiere abandonarse y «dejarse morir»<sup>32</sup> Cuando la interiorización del *super-ego* es plena, el propio sujeto rechaza inconscientemente las tendencias que serían reprobadas por las pautas culturales

30 *Ibid.* af. 274.

31 Nietzsche: *Menschliches...*, aforismos 92, 51 y 89.

32 S. Freud, *Das «Ich» und das «Es»*, OC. II, 30.

de su ambiente social, hasta tal punto que las ignora por completo. Tales deseos, sin embargo, no desaparecen, sino que se mantienen en el inconsciente con una dinámica a la cual no hay acceso cognoscitivo directo, y cuyo conocimiento es viable a través del análisis de los sueños y del análisis de los actos fallidos. La obra que Freud dedica a este último análisis, la *Psicopatología de la vida cotidiana*, data de 1904; en el capítulo VII, «olvido de impresiones y propósitos», en una nota a pie de página, señala:

«A. Pick ha reunido hace poco una serie de autores que aceptan el valor de la influencia ejercida por factores afectivos sobre la memoria y reconocen — más o menos expresamente — la participación en los olvidos de una fuerza defensiva contra lo penoso o desagradable. Ninguno de nosotros ha podido representar este fenómeno y su fundamento psicológico tan completa e impresionantemente como Nietzsche en uno de sus aforismos:

«Has hecho esto, me dice mi memoria. Esto no puedes haberlo hecho, dice mi orgullo, y permanece incommovible. Por último, la memoria cede (*Más allá del bien y del mal*, II, af. 68)»<sup>33</sup>.

Hay aquí, sin embargo, una diferencia sutil pero importante, que conviene tener en cuenta ahora en breve esbozo, y que desarrollaremos en su justa medida más adelante. Nietzsche habla aquí de orgullo, y a ese pasaje se refiere Freud para ilustrar el «influjo de la afectividad en la memoria». Para Freud el impulso que dota de fuerza al *super-yo* es el miedo, o sea un afecto, pero para Nietzsche unas veces es el miedo y otras el orgullo, al cual lo considera más frecuentemente como voluntad que como afecto. Nietzsche se separa de Freud cuando acentúa la voluntad por encima de los afectos hasta el punto de anular por completo a estos últimos. El conflicto afectivo se produce según Nietzsche cuando se contraponen lo que es fuente de placer duradero, o sea, lo útil, al placer momentáneo, o dicho con terminología aristotélica (cfr. nota 15 de este capítulo), cuando se dan en un mismo sujeto varias percepciones de la temporalidad. Que haya varias percepciones de la tempo-

33 S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagsleben*, OC. I, pág. 701. El citado aforismo 68 no corresponde a la II sino a la IV parte de la obra de Nietzsche. Freud tiene en la memoria buena parte de la obra de Nietzsche, pero no se siente en deuda con él como se sentiría si creyera que tomaba ideas exclusivas y propias de Nietzsche.

alidad significa indudablemente que hay varias instancias apetitivas. La instancia apetitiva que se corresponde con la captación de la temporalidad por parte del *nous* es la voluntad, que tanto para Nietzsche como para Aristóteles tiene una potencia superior a la apetencia general de placer (*epithymia*). Tanto es así que ante su potencia los deseos de la instancia afectiva inferior «son rechazados (εχχρῶνται)... y desaparecen como un fuego pequeño ante uno grande y como un daño y un placer ligeros ante otros intensos»<sup>34</sup>. No hay nada parecido a lo que Aristóteles y Nietzsche llaman voluntad en la obra de Freud, de manera que —como a lo largo de este estudio comprobaremos— la noción de «conciencia moral como super-ego represor» se puede construir a condición de que la consideración de la voluntad quede radicalmente omitida. Desde este punto de vista, Nietzsche es verdaderamente el anti-Freud, y realmente, como también veremos, el filósofo desborda y supera al psicoanalista. Pero la voluntad propiamente tal es el epicentro del Nietzsche de la última época, mientras que en las dos primeras lo es el afecto, aunque le dé el nombre de voluntad, seguramente bajo el fuerte influjo de Schopenhauer. De hecho, la filosofía nietzscheana del primer y segundo período, apenas tematiza la voluntad —como tampoco lo hace Schopenhauer—, y por eso guarda un paralelismo tan estrecho con la teoría psicoanalítica.

## 2.5. *La aparición del genio por sublimación sobre represiones fuertes*

La represión, o sea, la preponderancia de lo útil sobre lo momentáneamente placentero, tiene como primer y más generalizado efecto, según Nietzsche y Freud, la aparición de la conciencia moral. Su segundo efecto, menos frecuente, es la producción del genio, y el tercero, los fenómenos patológicos<sup>35</sup>.

34 Aristóteles, *Peri enhypnion*, 461 a 5-11.

35 Dejamos para el epígrafe 4 de este capítulo y para el capítulo siguiente el estatuto y la legitimidad científica que atribuyen a estas deducciones Nietzsche y Freud, por una parte, y Aristóteles por otra. Es el tema de la validez de las inducciones y del entimema, desarrollado de forma singularmente interesante para nuestro tema en los *Primeros analíticos*. Libro II. cap. 27. Se puede adelantar ya ahora que para Aristóteles —e igualmente para Tomás de Aquino— aquello por lo que se diferencian las almas, aquello por lo que unas resultan más geniales que otras, son también los cuerpos, pero no precisamente en virtud

Para la producción del genio, «la Naturaleza encierra a veces a un individuo en un calabozo y excita su deseo de libertad hasta el último grado. O bien pongamos otro ejemplo: un hombre que se ha extraviado en medio de un bosque, pero que se esfuerza con energía poco común en salir en una dirección cualquiera, descubre a veces un camino nuevo que nadie conocía. Ya se ha dicho que una mutilación, una desviación, un defecto sensible de un órgano da frecuentemente ocasión a que otro órgano adquiera un desarrollo extraordinario, porque debe proveer a su propia función y a la función del otro órgano. De este modo es como hay que explicar el origen de más de un talento brillante»<sup>36</sup>.

Dicho de otra manera, es la condición cruel, inmisericorde e implacable de la naturaleza Jo que produce la genialidad: «la voluntad, como un corcel enloquecido por la espuela del caballero, estallará y saltará sobre otro campo»<sup>37</sup>. Por eso mismo, cuando la naturaleza es dulcificada por la civilización el genio es cada vez menos frecuente. «La superioridad de la inteligencia ha sido quizá reservada a una sola edad de la humanidad: se desarrolló — y se desarrolla, pues aún vivimos nosotros en esta edad — cuando una energía extraordinaria de voluntad, largo tiempo acumulada, se consagró excepcionalmente a fines ‘intelectuales’ por herencia. Dicha superioridad terminará cuando este furor y esta energía no sean ya retenidos por grandes refrenamientos. La humanidad llega quizá a la mitad de su camino, a la mitad de su tiempo de existencia, más cerca de su meta que al principio»<sup>38</sup>.

La genialidad, sin embargo, por ser una polarización unilateral y exclusivista de las energías vitales, no está, según Nietzsche, exenta de peligros para la normalidad y el equilibrio psíquico; a veces marca el límite mismo de la locura. El genio se produce cuando «Un individuo aplica todas sus fuerzas a un solo dominio y hace de sí una especie de órgano único y monstruoso», es decir, por sublimación, pero «seguramente el hombre mismo saca más provecho y felicidad de un perfec-

de una dinámica represiva a que estuvieran sometidos, sino en virtud de la mayor o menor finura y agilidad en el sentido del tacto (cfr. *S. Th.*, I, 75, Se y *Peri Psychés*, II, 9; 421 a 26).

36 F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, af. 231.

37 *Ibid.* af. 233.

38 *Ibid.* af. 234. Advértase cómo se da por supuesto que la inteligencia surge por derivación a partir de la voluntad en sentido schopenhaueriano.

cionamiento proporcional de sus fuerzas; en efecto: todo talento es un vampiro que chupa la sangre y el vigor de otras fuerzas y una producción exagerada puede conducir al hombre mejor dotado casi a la locura», por eso «la existencia de una cultura menor es también necesaria para dejarse atraer por ella»<sup>39</sup>.

La exposición de esta misma tesis por Freud en 1905 es del siguiente tenor: «mucha parte de las energías utilizables para la labor cultural tiene su origen en la represión de los elementos perversos de la excitación sexual». «Aquellos individuos a quienes una constitución indomable impide incorporarse a esta represión general de los instintos son considerados por la sociedad como ‘delincuentes’ y declarados fuera de la ley, a menos que su posición social y sus cualidades sobresalientes les permitan imponerse como ‘grandes hombres’ o como ‘héroes’... El instinto sexual... pone a disposición de la labor cultural grandes magnitudes de energía, pues posee en alto grado la peculiaridad de poder desplazar su fin sin perder grandemente en intensidad. Esta posibilidad de cambiar el fin sexual primitivo por otro, ya no sexual, es lo que designamos con el nombre de capacidad de *sublimación*»<sup>40</sup>.

Para la gran mayoría de los sujetos «el principio de la evitación del displacer rige la actividad humana hasta que es substituido por el de la adaptación al mundo exterior», es decir a las exigencias de los demás, pero también en la gran mayoría de los sujetos los instintos siguen vivos e insatisfechos, buscando su satisfacción por desplazamiento del deseo hacia objetos sustitutivos; así, «las fuerzas impulsoras del arte son aquellos mismos conflictos que conducen a otros individuos a la neurosis y han movido a la sociedad a la creación de sus instituciones»<sup>41</sup>.

Para Freud, como dijimos antes, la represión produce dos tipos distintos de desviaciones nocivas de la sexualidad normal; el tipo po-

39 *Ibid.* af. 260. «Sicherlich ist dem Menschen selber eine gleichmässige Ausbildung seiner Kräfte nützlicher und glückbringender; denn jedes Talent ist ein Vampyr, welcher den übrigen Kräften Blut und Kraft aussaugt, und eine übertriebene Produktion kann den begabtesten Menschen fast zur Tollheit bringen».

40 S. Freud, *Die «Kulturelle» Sexualmoral...*, cit. OC. I. 946-7. Nótese la resonancia nietzscheana de los términos «constitución indomable» «grandes hombres» y «héroes».

41 Cfr. *Das Interesse...* OC. II. pp. 977-978.

sitivo, o productor de un alto rendimiento cultural, que comprende las perversiones y las inversiones, y el tipo negativo, carente de rendimiento cultural, que comprende las neurosis. Como es sabido, Freud inscribe a los genios de la ciencia entre los reprimidos del primer tipo, singularmente entre los homosexuales y los abstinentes en grado absoluto<sup>42</sup>, y estudiando las características de estos tipos, considera que las producciones culturales «han de ser reconocidas como una fuente de dolor para cierto sector de la Humanidad»<sup>43</sup>

Ante la objeción de que «las conquistas culturales consiguientes a tan severa restricción sexual (la impuesta por la moral sexual de la cultura europea) compensan y hasta superan los perjuicios individuales, que, en definitiva sólo llegan a alcanzar cierta gravedad en una limitada minoría», Freud se declara provisionalmente «incapaz de establecer un balance de pérdidas y ganancias», pero insiste en que, además de los sufrimientos de los genios, la represión «trae aún consigo otros perjuicios diferentes de las neurosis, las cuales revisten, además, mucha mayor importancia de la que, en general, se les concede»<sup>44</sup>. De todas formas, al final de su estudio, en el que cree haber probado suficientemente el influjo causal directo de la moral sexual propia de la cultura europea sobre el aumento de la «nerviosidad moderna», Freud se decide, aunque cree que «no es, ciertamente, labor del médico la de proponer reformas sociales», por sugerir unas modificaciones en la moral europea en el sentido de mitigar las represiones a beneficio de la salud mental de sus contemporáneos.

Pasemos, pues, ahora, a considerar las tesis sobre la incidencia de la represión en el origen de los fenómenos psicopatológicos.

42 Cfr. *Die «Kulturelle» sexualmoral...* OC. I. pp. 947-8. La relación entre la agudeza intelectual y la continencia es constatada también por Tomás de Aquino, pero no atribuye el incremento de la primera en función de la segunda a la represión-sublimación productoras de sufrimiento, sino que lo atribuye a la mayor penetración y agilidad de la sensibilidad externa e interna que la continencia implica, la cual, por eso mismo, posibilita también un incremento en la delectación concomitante a las actividades noéticas y volitivas. Cfr. *S. Th.* II-II 15, 3; 20, 4; 46, 3; 153, 5 y 1, 98, 2.

43 *Ibid.* pp. 948 y 951.

44 *Ibid.* pág. 950. Freud deriva de la represión no sólo las neurosis, sino todas las formas psicopatológicas.

## 2.6. *Los efectos psico patológicos de la represión*

«El peso de la cultura se ha hecho tan grande, que hay peligro general de una sobreexcitación de las fuerzas nerviosas y cerebrales y de que las clases cultivadas de los países europeos se hagan neuróticas y que en todas las grandes familias haya un individuo candidato a la locura. Es verdad que hoy se busca la salud por todos los medios; pero, en el fondo, se impone la necesidad de disminuir esa tensión pasional, esa carga opresora de cultura... Debemos al cristianismo, a los filósofos, a los poetas, a los músicos una abundancia de sentimientos profundamente excitados. Para que este exceso de sentimentalidad no nos consuma, es preciso conjurar el espíritu de la ciencia, que proporciona un poco de frialdad y escepticismo, y especialmente refresca el torrente inflamado de la fe en verdades eternas y definitivas»<sup>45</sup>. Más adelante veremos cómo interviene la ciencia con la misión terapéutica que Nietzsche le asigna. Por el momento nos interesa ver hasta qué punto la enfermedad causada por la cultura es grave.

El factor máximamente patógeno en la consideración de Nietzsche es la moral y, en mayor grado aún, la religión cristiana. La religión cristiana, es una fuente de alivios para el corazón humano atormentado, pero es porque sus tormentos han sido provocados antes por la religión misma<sup>46</sup>. «Todas las visiones, los terrores, los agobios, los hechizos del santo son estados morbosos conocidos, pero que él, por razón de errores religiosos y psicológicos arraigados, 'interpreta' de otra manera, es decir, no como enfermedades», pero «Como se observase que una emoción daba claridad muchas veces al cerebro y evocaba felices inspiraciones, se pensó que por las emociones más fuertes se participaba en las aspiraciones y en las impresiones más felices: y así se veneraba a los locos como sabios y adivinos»<sup>47</sup>.

45 F. Nietzsche, *Menschliches...*, af. 244.

46 *Ibid.* af. 119.

47 *Ibid.* af. 126 y 127. «Alle die Visionen, Schrecken, Ermattungen, Entzückungen des Heiligen sind bekannte Krankheits-Zustände, welche von ihm, auf Grund eingewurzelter religiöser und psychologischer Irrthümer, nur ganz anders, nämlich nicht als Krankheiten, *gedeutet* werden» (af. 126).

«Weil man bemerkte, dass eine Erregung häufig den Kopt heller machte und glückliche Einfälle hervorrief, so meinte man, durch die höchsten Erregungen werde man der

A partir de estos fenómenos patológicos iniciales, «Un ejército de sacerdotes transmitió involuntariamente su excitación a la colectividad», llevándola desde la ansiedad y el éxtasis hasta la angustia y el miedo ante la divinidad<sup>48</sup>. El proceso, en sus líneas fundamentales, lo describe Nietzsche así: «el hombre tiene conciencia de ciertas acciones que están en la parte más baja de la escala habitual de la actividad, y descubre en él una inclinación por las acciones de este género, inclinación que le parece tan inmutable como todo su ser. ¡Cuánto le gustaría ejercitarse en esta otra clase de acciones que son reconocidas en la estimación general como las más altas y las más grandes; cuánto le gustaría sentirse pleno de la buena conciencia que debe dar un pensamiento desinteresado! Pero, por desgracia no pasa de este deseo: el descontento de no poder satisfacerle se suma a todos los otros descontentos que han despertado en él su lote de existencia o las consecuencias de esas acciones llamadas malas, de suerte que se origina un profundo malestar, en el que se busca un médico capaz de suprimir esta causa y todas las demás. Esta situación no sería tan amarga si el hombre no se comparase con otros hombres... Pero se compara con un ser considerado como únicamente capaz de esas acciones llamadas no egoístas y que vive en la conciencia perpetua de un pensamiento desinteresado, con Dios... Luego se siente ansioso pensando en ese mismo ser que flota ante su pensamiento como una justicia suprema; en todos los detalles posibles de su vida, grandes y pequeños, cree ver su cólera, sus amenazas y aún sentir por adelantado los latigazos de sus jueces y de sus verdugos»<sup>49</sup>.

Una vez más, y en síntesis, se trata de la sobrecarga cultural opresiva, del super-ego represor, del ideal del yo que condena a cada sujeto individual y que agrava su malestar hasta extremos patológicos.

Pero todavía hay otro factor que agrava aún más la enfermedad: lo que Schopenhauer llamaba la ascética y que interpretaba como una tendencia natural a la aniquilación y como un afán voluntario (reflexivo) de aniquilación. Tal tendencia es formulada por Nietzsche en clave psicoanalítica.

glücklichsten Einfälle und Eingebungen theilhaftig; und so verehrte man den Wahnsinnigen als den Weisen und Orakelgebenden» (af. 127).

48 *Ibid.* af. 130.

49 *Ibid.* af. 132.

«Ciertos hombres tienen una necesidad tan grande de ejercitar su fuerza y su tendencia a la dominación que, a falta de otros objetos, o porque han fracasado siempre en otros terrenos, caen, por fin, en la tentación de tiranizar ciertas partes de su propio ser, por decirlo así, porciones o grados de sí mismos... Más de uno provoca expresamente la desconsideración de los demás contra sí mismos... Esta tortura de sí mismo, esta ironía contra su propia naturaleza, este 'sperneret sperneri' a que las religiones han dado tanta importancia» se explica porque «el hombre experimenta una verdadera voluptuosidad en hacerse violencia por exigencias excesivas y en deificar luego esa fuerza que manda tiránicamente en su alma. En toda moral ascética el hombre adora una parte de sí mismo como una divinidad y debe por esto necesariamente considerar las otras partes como diabólicas»<sup>50</sup>.

En los aforismos 138 a 144 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche explica el remordimiento y la conciencia de culpa como una forma de autoagresión mediante la que se satisfacen los instintos de crueldad y de venganza por una parte, y los deseos de ser admirado y reconocido por lo demás («vanidad»), por otra. El hombre descubre «que el sacrificio de sí mismo le da tanta o mayor satisfacción que el sacrificio del enemigo»<sup>51</sup>, y entonces se convierte en asceta y en santo. Los factores que utiliza para ello son «su inclinación a la vanidad, al deseo de los honores y de la dominación, y luego sus apetitos sensuales». «Se sabe que la imaginación sensible viene a ser suprimida, y aun casi suprimida por la regularidad de las funciones sexuales; y que, por el contrario, la abstinencia y la irregularidad en estas funciones la desencadenan y la excitan. La imaginación de muchos santos cristianos era extraordinariamente obscena; gracias a la teoría de que estos apetitos eran verdaderos demonios que les atormentaban, no se sentían muy responsa-

50 *Ibid.* af. 137.

51 *Ibid.* af. 138. «La crueldad constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, e incluso se haya añadida como ingrediente a casi todas sus alegrías... La 'maldad desinteresada' (o, para decirlo con Spinoza, la *sympathia malevolens*) es una propiedad normal del hombre... En *Más allá del bien y del mal* (y ya antes, en *Aurora* —cfr. af. 18, 77 y 113—) yo he apuntado, con dedo cauteloso, hacia la espiritualización y 'divinización' siempre crecientes de la crueldad, que atraviesan la historia entera de la cultura superior». *Zur Genealogie der Moral, Werke*, VI, 2, pág. 317.

bles»<sup>52</sup>. Pero también gracias a esta teoría —continúa Nietzsche— en el cristianismo, al igual que «en todas las religiones pesimistas, el acto de la generación es considerado como malo en sí», «y en el cristianismo superlativo de Calderón esta idea aparece condensada en la más extraña paradoja que ha existido, en los conocidos versos: *porque el delito mayor del hombre es el haber nacido*»<sup>53</sup>.

Puede observarse aquí, cómo el ascetismo de Schopenhauer, que tiene una dimensión de anhelo «espiritual» de fundirse con la nada divina, es ya puramente instinto biológico de suma plasticidad, que se satisface a través de un «barroco» itinerario (la expresión es de Nietzsche), cuyo principio y cuya culminación pertenecen al terreno de la patología.

Como es bien sabido, Freud no «descubrió» el «instinto de muerte» hasta 1920, fecha en que publica *Más allá del principio del placer* y que contiene su primera elaboración del tema. Poco tiempo después, en 1923, le añade nuevos desarrollos en su obra *El «yo» y el «ello»*, y en el comienzo, refiriéndose a su descubrimiento del «instinto de muerte», declara: «Siempre he estado dispuesto a reconocer lo que debo a otros investigadores, pero en este caso no me encuentro obligado por ninguna tal deuda de gratitud»<sup>54</sup>. Dos años después de la publicación de esta obra, en la *Autobiografía* (1925), Freud dice de sí mismo que a partir de 1920 se ha ocupado más de temas especulativos, pero tiene interés en hacer una aclaración: «No debe creerse que en este último período he vuelto la espalda a la observación, entregándome por completo a una actitud especulativa. (...) Aun en los casos en que me he alejado de la observación he evitado aproximarme a la filosofía propiamente dicha. Una incapacidad constitucional me ha facilitado esta abstención»<sup>55</sup>.

Al comienzo de su obra *El «yo» y el «ello»*, recapitulando lo establecido en *Más allá del principio del placer*, Freud hace la siguiente

52 *Ibid.* af. 141.

53 *Ibid.* Se puede apreciar aquí hasta qué punto la idea que Nietzsche tiene del cristianismo está mediatizada por el prisma de Schopenhauer, a cuyo influjo se debe, sin duda alguna, el conocimiento que Nietzsche tiene de Calderón de la Barca. Nietzsche, a diferencia de Schopenhaver, cita los versos del dramaturgo español en su versión alemana: «die grösste Schuld des Menschen ist, dass er geboren ward».

54 S. Freud, *Das «Ich» und das «Es»*, OC. II. pp. 9.

55 S. Freud, *Selbstdarstellung*, OC. II. pág. 1.037.

glosa: «Basándonos en reflexiones teóricas, apoyadas en la biología, supusimos la existencia de un instinto de muerte, cuya misión es hacer retornar todo lo orgánico animado al estado inanimado, en contraposición al Eros, cuyo fin es complicar la vida y conservarla así, por medio de una síntesis de la substancia viva, dividida en particular. Ambos instintos se conducen en una forma estrictamente conservadora, tendiendo a la reconstitución de un estado perturbado por la génesis de la vida; génesis que sería la causa tanto de la continuación de la vida como de la tendencia a la muerte. A su vez, la vida sería un combate y una transacción entre ambas tendencias. La cuestión del origen de la vida sería, pues, de naturaleza cosmológica, y la referente al objeto y fin de la vida recibiría una respuesta *dualista*»<sup>56</sup>, es decir, el fin de la vida sería doble: la autopropagación y la autoaniquilación, o sea la reconstitución de un estado originario perturbado por la génesis de la vida. Tenemos aquí el mismo contenido de los versos de Calderón pero expresado en clave científico-positivista.

Para explicar el origen y desarrollo del instinto de muerte Freud formula por primera vez, en esta obra de 1923, la hipótesis, que modificará en algunos aspectos al año siguiente en *Das ökonomische Problem des Masochismus*, de que tal instinto procede de la provisión de libido narcisista, siendo, por tanto, Eros desexualizado. Es decir, la libido del ello pasaría a ser libido del yo que éste utilizaría para fines contrarios a los del instinto de vida; por una parte el *yo* se ofrecería como objeto erótico sustitutivo al *ello* (narcisismo) y el ello conseguiría desviar los instintos de muerte del yo hacia el exterior (agresividad y sadismo)<sup>57</sup>. Cuando este equilibrio se rompe a beneficio del instinto de muerte, aparece, según Freud, la conciencia de culpa en sus formas de remordimiento y autoagresión.

El sentimiento de culpa es la percepción por parte del yo de la crítica del *super-yo* contra él, y tal crítica es «la instalación del instinto de muerte» en el *super-yo*. «Situándose en el punto de vista de la restricción de los instintos, o sea, de la moralidad, podemos decir lo siguiente: el *ello* es totalmente amoral; el yo se esfuerza por ser moral, y el *super-yo*

56 S. Freud, *Das «Ich» und das «Es»*, OC. II. pp. 21-22.

57 *Ibid.* pp. 23-24.

puede ser 'hipermoral' y hacerse entonces tan cruel como el *ello*» en su presión contra el *yo*; entonces es cuando nace el sentimiento de culpa y la autoagresión. «Cuanto más se limita el hombre su agresión hacia el exterior, más severo y agresivo se hace en su ideal del *yo*, como por un desplazamiento y un retorno de la agresión hacia el *yo*. La moral general y normal tiene ya un carácter severamente restrictivo y cruelmente prohibitivo, del cual procede la concepción de un ser superior que castiga implacablemente»<sup>58</sup>.

En esta situación el brote patológico es inevitable, puesto que queda «el *yo* como una pobre cosa sometida a tres distintas servidumbres y amenazada por tres diversos peligros, emanados respectivamente del mundo exterior, de la libido del *ello* y del rigor del *super-yo*. Tres clases de angustia corresponden a estos tres peligros, pues la angustia es una manifestación de una retirada ante el peligro»<sup>59</sup>. A pesar de esto, Freud seguirá sosteniendo que el origen de la culpa y de la autoagresión es también el placer. La forma más importante de masoquismo es para él el masoquismo moral o «Voluntad de castigo», que estriba en una identificación completa con el *super-ego*, pero su base y fundamento es el «masoquismo erógeno»<sup>60</sup>.

Hay sin embargo aquí una diferencia entre Nietzsche y Freud que es preciso señalar ahora y que viene dada por la disidencia del primero y la fidelidad del segundo respecto a las tesis de Schopenhauer. Freud, como Schopenhauer, sostiene que el impulso de muerte es originario, pero Freud añade que en la constitución misma del organismo viviente queda contrarrestado por el impulso de vida y referido al exterior en forma de agresión, y que sólo cuando la exteriorización se frustra o los impulsos del *ello* se han debilitado, se vierte hacia el interior en forma autopunitiva. Nietzsche, por su parte, no sostiene en ningún momento el carácter originariamente intrapunitivo del impulso de destrucción; considera tal impulso en cierto modo originario y en cierto modo de-

58 *Ibid.* pág. 28.

59 *Ibid.* pág. 29. Aparece aquí un motivo —el de la angustia como raíz de lo patológico—, en función del cual Nietzsche y Freud discreparán. Para Freud la mitigación de la angustia se obtiene por modificación del *super-ego*; para Nietzsche por un reforzamiento de la voluntad.

60 Cfr. *Das ökonomische Problem des Masochismus*, OC. I, pp. 1.024 ss.

rivado del principio de placer, pero siempre dirigido originariamente hacia el exterior en la forma de afán de dominio, de venganza o de destrucción. Solamente en el caso de que no pueda ejercerse hacia el exterior, por no encontrar objeto adecuado o por encontrar obstáculo que lo impida, retoma hacia el interior en forma de autocastigo<sup>61</sup>.

Queda ya expuesto el proceso que Nietzsche y Freud describen, partiendo del organismo vivo en cuanto que sistema de factores químicos y biofísicos, para explicar, mediante la represión, la aparición de las instituciones culturales, de la conciencia moral y religiosa, de los grandes genios de la cultura y, como última consecuencia, de los fenómenos psicopatológicos en orden de gravedad creciente, tanto a nivel individual como colectivo. Corresponde a continuación considerar la terapéutica, una vez establecido el diagnóstico. Con ello pasamos a lo que constituye el verdadero núcleo del psicoanálisis, definido frecuentemente por Freud de modo esquemático como «método terapéutico». También ahora continuaremos con el sistema de exposición en paralelo de las tesis de Nietzsche, toda vez que la preocupación terapéutica, o si se quiere, pastoral terapéutica, del filósofo se refleja en su obra con notable relevancia, en sorprendente similitud con las teorías del médico vienés.

### 3. Método hermenéutico y cura analítica. Psicoanálisis de la religión

#### 3.1. *El análisis psíquico como terapéutica*

61 Cfr. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 2.<sup>a</sup> parte, «Culpa», «mala conciencia» y similares, *passim*, donde desarrolla más ampliamente que en ningún otro sitio la tesis de que la «interioridad» es el «remordimiento» es el resultado de la perversión de los instintos.

El punto de vista de Nietzsche es aquí más afín al de Aristóteles y al de Tomás de Aquino, para quienes la agresividad (*appetitus irascibilis*) es originaria pero fundada en la apetencia general de placer (*appetitus concupiscibilis*), y se refiere originariamente a los obstáculos exteriores. Solamente en los casos en que la vida misma es percibida como un grave daño, como mal supremo, se busca la autoaniquilación como un placer en el sentido en que es placentero dejar de sufrir. La autoaniquilación tiene, para Tomás de Aquino, carácter apetecible solamente cuando la realidad aparece como mal por desviaciones y fijaciones cognitivas. Cfr. *S. Th.* I-II, 29, 4 ad 2.

Si en la consideración de Nietzsche y de Freud la enfermedad progresiva de Europa tiene como causa determinante la formación y fijación de la conciencia moral, y ésta a su vez resulta reforzada por la religión, la terapéutica tendrá como primer objetivo la anulación o reducción de esos dos factores patógenos. Si la moral y la religión constituyen los dos grandes atentados contra la vida, habrá que esclarecer el proceso constitutivo de esas desviaciones en el instante mismo de su origen, y puesto que tal proceso es considerado de índole psicológica exclusivamente, el análisis psíquico vendrá a constituir el recurso terapéutico fundamental<sup>62</sup>.

En « la doble lucha contra el mal», o sea, en la lucha contra la enfermedad, caben dos posibilidades: «podemos remediarlo, bien suprimiendo la causa, o bien modificando el efecto que produce sobre nuestra sensibilidad: por consiguiente, por un cambio del mal en bien, cuya utilidad no se revelará hasta más tarde»<sup>63</sup>. Nietzsche es consciente de que en cualquier caso la « lucha» resultará ardua y dolorosa: «esos dolores podrán ser muy penosos; pero sin dolor no podemos ser guías y educadores de la humanidad; ¡y desgraciado aquel que quisiera intentarlo y perdiera esta pura conciencia! »<sup>64</sup>. El instrumento para tal lucha es el análisis psíquico: « Es necesario despertar el espíritu de observación psicológica. El aspecto cruel de la mesa de disección psíquica, de sus cuchillos y de sus pinzas no puede serle evitado a la humanidad. Pues en este dominio está domiciliada esa ciencia que se pregunta el origen y la historia de los sentimientos llamados morales y que en su marcha debe proponer y resolver los problemas complicados de la psicología»<sup>65</sup>.

62 Nótese aquí la contraposición con la tesis aristotélica y con la de Tomás de Aquino a este respecto. Para Aristóteles y Tomás se odia la vida cuando ésta, por desviaciones cognoscitivas, se vivencia exclusivamente como sufrimiento. Tales desviaciones cognoscitivas consisten en la apreciación de la moral y la religión como falsas (Cfr. *S. Th.*, II-II q. 35, *passim*). Para Nietzsche y Freud, como veremos, es la consideración de la moral y la religión como verdaderas lo que constituye *eo ipso* el odio a la vida. Por consiguiente, si para estos últimos la verdad de la moral y la religión es su falsedad, lo que ambos consideran como amor a la vida es odio a la vida o bien odio a sí mismo.

63 F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, af. 108.

64 *Ibid.* af. 109. Esta «pura conciencia» es para Nietzsche, como veremos, la certeza de la inexistencia de «verdad».

65 *Ibid.* af. 37

Sólo el análisis psíquico podrá revelar que las creencias morales y religiosas, que dañan al hombre, son un error, pero la dificultad de tal análisis estriba en que el enfermo se aferra a sus creencias porque encuentra con ellas un consuelo.

«Que la reflexión sobre lo humano, demasiado humano —o, como dice la expresión técnica: la observación psicológica— forma parte de los medios que permiten aligerar un poco el fardo de la vida; que el ejercicio de este arte proporciona presencia de espíritu..., que aun de los lances más espinosos y más desagradables de la propia vida se pueden sacar máximas y encontrarse así un poco mejor, es cosa que se creía, que se sabía ya en siglos anteriores. ¿Por qué se ha olvidado en nuestro siglo, en el que, por lo menos en Alemania, y hasta en Europa, la pobreza de observación psicológica se revela en muchos detalles a las personas que tienen capacidad para observarlo?»<sup>66</sup>. En último término, la omisión del análisis psíquico tiene como aliado la comodidad y la pereza, la convicción de que practicarle acarrearía más perjuicios que ganancias. «En efecto: cierta fe ciega en la bondad de la naturaleza humana, una repugnancia arraigada hacia el análisis de las acciones humanas, una especie de pudor ante la idea de desnudar las almas, podrían ser realmente cosas más deseables para la felicidad total de un hombre que esta cualidad provechosa en algunos casos particulares, de la penetración psicológica; y quizá la creencia en el bien, en los hombres y en los actos virtuosos, en una plenitud de bienestar impersonal en el mundo, ha hecho a los hombres mejores en el sentido de que los hace menos desconfiados», pero entonces, la marginación del análisis psíquico se debe al miedo a conocer lo que «La Rochefoucauld exponía así en la primera edición de sus 'Sentencias y máximas morales': 'lo que el mundo llama virtud no es, de ordinario, más que un fantasma formado por nuestras pasiones, al que se da un nombre honesto para hacer impunemente lo que se quiere'. La Rochefoucauld y los demás maestros franceses en el análisis de las almas (...), se parecen a diestros tiradores que dan siempre en el blanco, pero en el blanco de la naturaleza humana»<sup>67</sup>.

66 *Ibid.* af. 35.

67 *Ibid.* af. 36.

Estos textos que corresponden al comienzo de la segunda parte de *Humano, demasiado humano*, titulada «para la historia de los sentimientos morales», permiten comprobar que Nietzsche inicia lo que se ha llamado su segundo período ejerciendo una «filosofía de la sospecha y del desenmascaramiento» que consiste en reducir toda la ontología a axiología, y la axiología a psicología<sup>68</sup>. Por este procedimiento la psicología queda entronizada como *filosofía primera*, lo cual ha sido posible, como más adelante veremos, porque Nietzsche ya tiene la certeza de la falsedad de toda la « metafísica », de manera que no llega a la descalificación de la filosofía desde la psicología, sino más bien a la inversa: llega a la psicología desde la descalificación de la « metafísica ». Desenmascarar las « supuestas verdades » como errores es una tarea que tiene como motor una « voluntad de verdad » cifrada en la certeza de que la verdad es la nada. Freud « no se atreve » a proclamar este proyecto y sus supuestos; probablemente tampoco se atrevió a creerlo, pero sí está convencido de que el « desenmascaramiento » es el método terapéutico adecuado para el tratamiento de las afecciones psicopatológicas, mediante el análisis de su constitución en el momento mismo de originarse.

El psicoanálisis — declara —, es un análisis psíquico que no solo descompone los fenómenos psíquicos en elementos simples, sino que además y sobre todo, « reduce un producto psíquico a otros que le han precedido y de los cuales se ha desarrollado », así es como cura y por eso es una « psicología genética »<sup>69</sup>. El regreso al origen permite suprimir la causa del mal de manera que la supresión tenga carácter retroactivo, y correlativamente queda modificado el efecto que el mal produce sobre la sensibilidad.

68 Cfr. Fink, *Nietzsches Philosophie*, trad. cast. *La filosofía de Nietzsche*. Alianza editorial, Madrid 1966, pp. 65 ss., 171 ss., 206 ss. Esta reducción implica una consideración prioritaria de lo apetitivo sobre lo cognoscitivo, y se encuentra también, aunque con rasgos distintivos propios, en Kierkegaard antes que en Nietzsche y, después de él, en Scheler. Tal prioridad de lo apetitivo sobre lo cognoscitivo tiene como correlato una prioridad de la ética y la psicología sobre la ontología, que consuma la pérdida de ésta y la consiguiente imposibilidad de fundamentar la ética. Volveremos sobre este punto en el capítulo III.

69 S. Freud, *Das Interesse...*, cit. OC. II, 976.

La supresión de la causa del mal se lleva a cabo reponiendo en presente el proceso por el cual la subjetividad se adhirió a unas creencias o adquirió unas convicciones que actúan como factores represivos (como mal); al comprobar conscientemente que tales creencias no se fundan en un conocimiento verdadero de lo real, o sea al comprobar que las llamadas «creencias metafísicas, morales y religiosas» se fundan en la facticidad de una dinámica afectiva frenada por obstáculos físicos, y que no son otra cosa que la interiorización de tales obstáculos, se produce la disolución de tales creencias-obstáculos, la desaparición de la causa del mal, y con ello la fluencia espontánea y libre de los impulsos instintivos, es decir, la cura, puesto que la enfermedad es, en general, «Una coerción del desarrollo», y la neurosis un conflicto «entre los instintos conservadores del *yo* y los instintos sexuales»<sup>70</sup>.

Freud no se hace cuestión de si las «creencias metafísicas» pueden o no pueden ser verdaderas, como lo hace Nietzsche para decidirse reueltamente por su falsedad, sino que —a pesar de su insistente oposición al conductismo— asimila toda creencia al modelo del reflejo condicionado en su sentido más amplio, es decir, al modelo de aprendizaje por el sistema de premio o castigo. Este modelo, obviamente, prescinde del valor real de cualquier objeto y se centra en su valor para el rendimiento biológico del organismo. La enfermedad queda definida como la creencia en el valor de «verdad» de algo que merma el rendimiento biológico, y la recuperación de la salud o la cura como la aceptación de que «verdad» significa «aquello que permite el óptimo de rendimiento biológico». En este punto, el pragmatismo de Freud y el de Nietzsche son máximamente afines<sup>71</sup>.

70 Cfr. S. Freud, *Das Interesse...*, cit. OC. II, 975-977.

71 Freud no llega a formular explícitamente la proposición «las creencias que deterioran el equilibrio biológico son falsas y las que lo refuerzan, verdaderas», simplemente opera dándola por supuesto; por eso no se le ocurre que una creencia puede ser verdadera o falsa independientemente de su repercusión orgánica, ni que un efecto negativo sobre el «aparato psíquico» pueda tener otra causa distinta de la falsedad de un conjunto de creencias. Por el mismo motivo, tampoco se le ocurre que, de un conjunto de creencias, el que unas sean falsas y psíquicamente nocivas, no implica necesariamente que las demás sean también falsas. En rigurosa contemporaneidad con Freud, y en ocasiones con referencia a él, G. K. Chesterton, desde una perspectiva formal muy distinta, desarrolla la tesis de que la mayor parte de las creencias morales y religiosas, que Freud descalifica en calidad de falsas por considerarlas nocivas, son verdaderas porque tienen saludables

Pues bien, dado que la enfermedad tiene su origen en los procesos de adquisición de creencias, la cura tendrá que practicarse como regresión al pasado en que se adquirieron.

### 3.2. *Regresión espontánea y regresión metódica. Los sueños*

La interpretación de los sueños, repite Freud continuamente, constituye la piedra angular del psicoanálisis. Y ello no solo porque permite advertir la existencia de un « mecanismo de censura » que regula el acceso de datos a la conciencia, y distinguir consiguientemente entre « sistema consciente » y « sistema inconsciente », sino sobre todo porque es la puerta de acceso al pasado, el método que permite regresar al momento en que se originan los procesos traumáticos y asistir a ellos cuando la actividad subjetiva no está bajo control voluntario<sup>72</sup>. La interpretación de los sueños no solo permite reconstruir el proceso ontogenético, sino también el filogenético, pues el sueño es una regresión a la infancia del que sueña y a la de la raza humana. « Sospechamos ya — declara Freud — cuán acertada es la opinión de Nietzsche de que ‘ el sueño continúa un estado primitivo de la Humanidad, al que apenas podemos llegar por un camino directo ’, y esperamos que el análisis de los sueños nos conduzca al conocimiento de la herencia arcaica del hombre y nos permita descubrir en él lo anímicamente innato »<sup>73</sup>.

Esta referencia a Nietzsche en la *Interpretación de los sueños* de 1900, es una cita de memoria, puesto que Freud no señala el lugar de la obra de Nietzsche en que se encuentra tal idea. En general, Freud es tan cuidadoso en las citas de revistas médicas como negligente en las de obras

efectos sobre el psiquismo (Cfr. sobre todo *Ortodoxia y Autobiografía*). Quede para otro momento el estudio de los sofismas en que se puede incurrir al intentar la articulación de lo verdadero y lo falso con lo saludable y morboso. Tal estudio se complica aún más cuando entra en juego la consideración de que puede darse un odio a la verdad.

72 Cfr. S. Freud. *Das Interesse...*, cit. OC. II, 967-971; *Abriss der Psychoanalyse* (1938). OC. III, pp. 1.027-1.033.

Ya adelantamos anteriormente en nota que la elaboración del concepto de represión requiere la marginación total o por lo menos metódica de la voluntad. Freud no tematiza la voluntad, y habla de « control voluntario » para describir la dinámica tendencial cuando dicho control cesa.

73 S. Freud, *Die Traumdeutung*. G. W. II, III, pág. 554.

filosóficas, tal vez porque considerase que los «hechos» se deben a su descubridor y las «ideas» son patrimonio común. Pues bien, el pasaje citado por Freud corresponde a *Menschliches*, *Allzumenschliches*, y concretamente, a los aforismos 12 y 13. Veamos cuáles son las tesis de Nietzsche sobre los sueños, esparcidas por toda su obra pero sintetizadas en el mencionado aforismo 12, que titula «Ensueño y civilización»:

La función del cerebro más alterada por el sueño, es la memoria; no es que se paralice enteramente; pero se coloca en un estado de imperfección semejante al que estuviera en los primeros tiempos de la humanidad en cada hombre durante el día y la vigilia. Siendo como es caprichosa y confusa, confunde perpetuamente las cosas en razón de las semejanzas más fugitivas; pero con el mismo capricho y la misma confusión inventaban los pueblos sus mitologías, y ahora también los viajeros tienen la costumbre de observar qué inclinación tiene el salvaje a olvidar, cómo su espíritu, después de una corta tensión de memoria, comienza a titubear, y cómo, por pura fatiga, produce la mentira y el absurdo. Pero todos nosotros nos parecemos en el sueño a este salvaje; el reconocimiento imperfecto y la asimilación errónea son la causa del mal razonamiento de que nos hacemos culpables en el ensueño, hasta el punto de que ante la clara representación de un ensueño, tenemos miedo de nosotros mismos, de ocultar dentro de nosotros tanta locura. La perfecta claridad de todas las representaciones en el ensueño, que reposa sobre la absurda creencia de su realidad, nos hace acordarnos de los estados de la humanidad anterior, en que la alucinación era muy frecuente y se apoderaba de vez en cuando de comunidades enteras, de pueblos enteros. Así, en el sueño y en el ensueño rehacemos una vez más la tarea de la humanidad anterior<sup>74</sup>.

En estas breves líneas se hallan, pues, *in nuce*, la mayoría de las tesis freudianas sobre los sueños, incluida la de la similitud entre locura y ensueño<sup>75</sup>.

El ensueño es «el origen de toda metafísica», puesto que es el contenido del ensueño lo que llevó a los hombres en una época de «civilización informe y rudimentaria» a creer en la existencia de un «segundo mundo real» y, consiguientemente, en la existencia de una división entre cuerpo y alma, entre materia y espíritu, entre dioses y hombres<sup>76</sup>. Por otra parte, correlativamente, el ensueño es también el origen de la razón y de los sistemas lógicos.

74 F. Nietzsche, *Menschliches*, *Allzumenschliches*, af. 12.

75 Esta tesis se encuentra también en Tomás de Aquino; cfr. *S. Th.* I, 94, 4; *De Ver.* 12, 9; C. G., 3, 154.

76 Cfr. *Menschliches...* af. 5.

«Como razona el hombre ahora en el ensueño, así razonaba también la humanidad 'durante la vigilia' muchos miles de años: la primera causa que se presentaba a su espíritu para explicar alguna cosa que tuviera necesidad de explicación le bastaba y pasaba por verdad (...) En el ensueño continúa actuando sobre nosotros este tipo antiguo de humanidad, porque es el fundamento sobre el cual la razón superior se ha desarrollado y se desarrolla aún en cada hombre. Si pensar en sueños es para nosotros hoy tan fácil es porque en los inmensos períodos de evolución de la humanidad hemos estado tan bien educados en esta forma de explicación fantástica y barata por medio de la primera idea que acude»<sup>77</sup>. Nietzsche se detiene en explicar cómo ha nacido de la pura ilusión onírica la noción de verdad, la inferencia efecto-causa y demás factores lógicos que fundamentan lo que llamamos civilización, para concluir que esta última y la razón misma son desarrollos enormemente tardíos en la historia humana, puesto que el hombre se retrotrae a esas formas primitivas de «razonamiento» durante la mitad de su vida, aproximadamente (el sueño), y buena parte de la producción cultural se sigue basando en ellas (el arte)<sup>78</sup>.

Si tenemos en cuenta que el desarrollo de la civilización tiene para Nietzsche carácter represor y morboso, es decir, antinatural, la regresión al estado primitivo será también considerada como la tendencia espontánea a la salud. «Sólo los hombres excesivamente ingenuos pueden creer que la naturaleza del hombre puede llegar algún día a ser una naturaleza puramente lógica... Aún el hombre más razonable tiene necesidad, de tiempo en tiempo, de volver a la Naturaleza, es decir, a su 'relación fundamental ilógica con todas las cosas'»<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> *Ibid.* af. 13.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.* af. 31. «Es sind nur die allzu naiven Menschen, welche glauben können, dass die Natur des Menschen in eine rein logische verwandelt werden können... Auch der vernünftigste Mensch bedarf von Zeit zu Zeit wieder der Natur, das heisst seiner *unlogischen Grundstellung zu allen Dingen*». Puede verse también aquí la relación de Nietzsche con la estética de Schopenhauer y con el manifiesto surrealista de 1924. Como anécdota histórica cabría señalar el paralelismo entre la reacción antirracionalista de Schopenhauer y Nietzsche, y la reacción anticlasicista de Goya, Beethoven y Edgar Allan Poe, a los cuales podría considerarse como antecesores de los filósofos, y acaso también como inspiradores de ellos. Si esto fuera así, la estética de los pensadores vitalistas podría considerarse como una descripción *a posteriori* del arte que se había iniciado poco antes de

Todavía señala Nietzsche otro fenómeno para ilustrar su tesis de la presencia del pasado en el inconsciente: el chiste.

«Si consideramos que el hombre, durante más de cien mil años, fue un animal accesible al temor en máximo grado y que todo lo repentino, inesperado, le obligaba a estar dispuesto al combate, quizá a morir, y que aún mucho más tarde, en estado ya de sociedad, toda su seguridad se basaba en lo esperado, en la tradición del pensamiento y la actividad, no nos pondremos asombrar de que en presencia de todo lo repentino, inesperado, en la palabra o en la acción, cuando se produce sin peligro ni daño, el hombre se sienta aliviado, pase al sentimiento contrario del terror; el ser que temblaba de miedo, que se había recogido sobre sí mismo, se distiende, se ensancha a su gusto: el hombre ríe. Este paso de una angustia momentánea a una alegría de corta duración es lo que se llama lo 'cómico'»<sup>80</sup>.

Todos estos fenómenos –sueño, arte, chiste–, constituyen para Nietzsche la regresión espontánea de la subjetividad al estado primitivo, reconocible aún en los salvajes contemporáneos.

Estas mismas tesis son las que se encuentran en la teoría de Freud sobre los sueños, la mitología y el arte. Su obra *El chiste y su relación con el inconsciente*<sup>81</sup>, que data de 1905, recoge también la tesis de Nietzsche sobre lo cómico, que vuelve a aparecer en 1928 en su trabajo *El humor*. «En el oyente surge el placer humorístico, del despliegue afectivo ahorrado» en la preparación para una experiencia de temor, enfado, etc... que luego resulta inocua. «El humor quiere decirnos: ¡Mira, ahí tienes ese mundo que te parecía tan peligroso! ¡No es más que un juego de niños, bueno apenas para tomarlo a broma!»<sup>82</sup>.

Cuando al final de su vida Freud traza la última síntesis de la teoría psicoanalítica, agrupa en cuatro apartados las pruebas de la presencia del ello inconsciente en los ensueños. En el último de esos apartados resume las teorías de la pervivencia inconsciente de la prehistoria

ellos, pero en ese caso la validez universal de dicha estética quedaría muy vulnerada.

80 Cfr. *Ibid.* af. 169. Para otros desarrollos sobre el origen de la risa. Cfr. Bergson, *Le rire* (1924) y Plessner, *Lachen und Weinen* (1941), trad. esp. *La risa y el llanto*, Revista de Occidente, Madrid, 1960.

81 Cfr. *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, OC I, pp. 896-907.

82 Cfr. S. Freud, *Der Humor*, OC. III, pp. 511 y 514.

humana, expuestas en 1900 en *Die Traumdeutung*, en 1912 en *Totem und Tabu*, en 1913 en *Múltiple interés del psicoanálisis*, y en otras obras posteriores a su *Autobiografía*.

«El sueño trae a colación contenidos que no pueden proceder ni de la vida madura ni de la infancia olvidada del soñante. Nos vemos obligados a considerarlos como una parte de la herencia *arcaica* que el niño, influido por las vivencias de sus predecesores, trae consigo al mundo, antes de cualquier experiencia propia. Las analogías de este material filogenético las hallamos en las más viejas leyendas de la humanidad y en sus costumbres subsistentes. De este modo, el sueño se convierte en una fuente nada desdeñable de la prehistoria humana»<sup>83</sup>.

La tesis de que en el ensueño se reproducen facetas del proceso mediante el que se constituyó el razonamiento lógico se encuentra en Freud en relación con el análisis del «lenguaje onírico». El lenguaje onírico «pertenece a un sistema de expresión altamente arcaico» en el que no existía la negación, en el que los conceptos eran ambivalentes y reunían significaciones opuestas, «tal como sucede en las más antiguas raíces de las lenguas históricas según las hipótesis de los filólogos», y en el que las asociaciones imaginativas apenas habían dado lugar a la primera formación de los conceptos<sup>84</sup>.

Por lo que respecta a la observación de Nietzsche sobre el «susto» que nos produce descubrir «dentro de nosotros tanta locura» al reflexionar sobre nuestras representaciones oníricas, no es necesario aludir a todos los pasajes en que Freud afirma que «los sueños constituyen el prototipo normal de todos los productos psicopatológicos y su comprensión nos descubre los mecanismos psíquicos de las neurosis y psicosis»<sup>85</sup>.

Es oportuno consignar aquí que Freud se hace cargo de la acusación según la cual su modelo de hombre estaría trazado sobre el estudio de los casos patológicos. Su estudio está basado sobre el sueño, y

83 S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse*, OC. III, pág. 1.029.

84 Cfr. S. Freud, *Das Interesse...*, OC. II, pp. 972-973. Cfr. *Abriss...*, cit. pág. 1.031. Freud cita un trabajo del filólogo sueco Abel publicado en la revista *Imago*. No cita las ideas de otro filólogo, Nietzsche, que sostuvo —como veremos— esa misma tesis en relación con el origen del lenguaje.

85 *Das Interesse...* OC. II, pág. 971.

«al abordarlo, también eludimos –dice– la tan repetida objeción de que estructuraríamos la vida psíquica normal de acuerdo con comprobaciones patológicas, pues el sueño es un fenómeno habitual en la vida de los seres normales, por más que sus características discrepen de las producciones que ofrece nuestra vida de vigilia»<sup>86</sup>.

Pocas líneas más arriba, sin embargo, precisamente para fundamentar la elección de los sueños como campo de trabajo, dice: «Poco nos revelará la investigación de los estados normales y estables, donde los límites del yo frente al ello, consolidados por resistencias (contracargas), no han sido desplazados, y donde el superyo no se diferencia del yo porque ambos trabajan en armonía»<sup>87</sup>. Y pocas líneas después de haber respondido a la objeción de basarse en lo patológico, dice: «como todo el mundo sabe, el sueño puede ser confuso, incomprensible y aún absurdo;... en él nos conducimos como dementes, al adjudicar, mientras soñamos, realidad objetiva a los contenidos del sueño»<sup>88</sup>.

Puede observarse, pues, que la objeción no queda anulada, sino que se sucumbe a ella, porque la objeción niega que el sueño sea un acontecimiento fisiológico normal, lo que niega es que las representaciones oníricas sean normales en cuanto procesos noéticos regidos por la voluntad<sup>89</sup>. Puede verse ahora, con más claridad, que Freud describe cómo sería la dinámica afectivo-imaginativa del hombre *si éste careciera de voluntad (espiritual)* o, más exactamente, como si estuviera impedida en todos los casos. Así se percibe también con nitidez dónde está el punto de divergencia máxima entre Freud y Nietzsche, que, como ya hemos indicado, resalta en la confrontación de Freud con las obras del último período de Nietzsche, obras que precisamente por eso no interesa considerar ahora.

Una vez que se ha establecido cómo el ser humano efectúa una regresión espontánea al origen, al punto antecedente a la constitución

86 *Abriss...* OC. III, pág. 1.028.

87 *Abriss...* OC. III, pág. 1.027.

88 *Abriss...* OC. III, pág. 1.028.

89 Dicho de otra manera, Freud pretende anular la objeción por el procedimiento de tomar la parte por el todo, dando una respuesta única para una proposición no simple que no permite la unificación, tal como lo indica Aristóteles en *Peri herm.* 11, al tratar de la interrogación dialéctica y de las proposiciones no simples.

del mundo de representaciones afectivo-imaginativas, «*más acá*» del bien y del mal y «*más acá*» del principio del placer, es posible efectuar metódicamente, es decir, científicamente, la misma regresión, para mostrar que los conceptos de verdad-mentira y bien-mal de corte «metafísico», sobre los que se ha consolidado el sistema patógeno represor de premio-castigo, derivan de malformaciones afectivo-imaginativas que atentan contra el espontáneo dinamismo biopsíquico de los deseos. Tal regresión metódica permite poner de manifiesto a la conciencia el carácter ficticio de las «Creencias metafísicas» patógenas en lo verdadero y lo falso y en lo malo y lo bueno, de manera que mediante la cura analítica el hombre quede liberado de tales creencias e instalado más allá del bien y del mal. A este proceso Nietzsche le llama educación de la humanidad o curación de la humanidad de la enfermedad denominada «civilización»; Freud le da el nombre de curación de la neurosis.

«¡Cuánto nos gustaría cambiar esas falsas afirmaciones de los ‘hombres religiosos’, de que hay un Dios que exige de nosotros el bien, que vigila y es testigo de toda acción, de todo momento, de todo pensamiento; que nos ama, que siempre en nuestra desgracia quiere nuestro sumo bien; cuánto nos gustaría cambiar todo esto por verdades tan saludables, calmantes y bienhechoras como esos errores! Pero tales verdades no existen; la filosofía puede, todo lo más, oponer, a su vez, apariencias metafísicas (en el fondo, igualmente falsedades). Y eso es justamente lo trágico: que no se pueden ‘crear’ esos dogmas de la religión y de la metafísica cuando se lleva en la cabeza y en el corazón el método estricto de la verdad, y, por otra parte, que nos hemos hecho, por la evolución, tan tiernos, tan excitables, tan apasionados, que tenemos necesidad absoluta de los medios de salud y de consuelo del género más elevado; de donde procede también el peligro de que el hombre se sienta herido al contacto de la verdad reconocida, más exactamente: del error penetrado»<sup>90</sup>.

Nietzsche observa, pues, en la práctica de la regresión metódica como cura, una dificultad y un riesgo. La dificultad la advierte también Freud, y le da el nombre de *resistencia*. Ambos la definen —nos deten-

90 F. Nietzsche, *Menschliches...* af. 109.

dremos más adelante en este punto — como la negativa del enfermo a desprenderse de sus errores, es decir, de su enfermedad.

El riesgo que percibe Nietzsche, y en el que Freud no parece haber reparado nunca, es que no puede saberse absolutamente nada de lo que ocurrirá después de la curación. La curación se resuelve, brevemente, en demostrar la proposición siguiente: «la moral no se fundamenta en ningún mundo inteligible (metafísico), sino estrictamente en el organismo físico»; pues bien,

«esta proposición, nacida con su dureza y su filo bajo el martillazo de la ciencia histórica, ¿podrá quizá, en un porvenir cualquiera, ser el hecho que ataque la raíz de la ‘necesidad metafísica del hombre’, aunque no sabemos si será para el bien o para el mal de la humanidad? Pero, en todo caso, es una proposición de las más graves consecuencias, fecunda y terrible a la vez, que mira al mundo con esa doble cara que tienen las grandes ciencias»<sup>91</sup>.

Freud no parece plantearse esta duda ni percibir tal riesgo. Lo que sí considera como un riesgo, pero no para el hombre sino para la misma ciencia, es el hecho de abrigar semejante duda. Escribe en 1932 que a la ciencia se opone, sobre todo el nihilismo, el anarquismo intelectual, que extrae de la ciencia la conclusión de que no hay verdad alguna; no se detiene a refutar lo que reconoce como la paradoja del cretense, alegando su carencia de formación lógico-filosófica, pero sí sostiene que la refutación del nihilismo es la práctica<sup>92</sup>. No menciona a Nietzsche en todo ese pasaje, ni antes ni después, pero quizá puedan considerarse

91 *Ibid.* af. 37.

92 Cfr. S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, OC. II, pág. 962. Se puede adelantar ya aquí que la divergencia radical entre Nietzsche y Freud, que consiste en la acentuación del acto voluntario por parte del primero, acontece precisamente en función del nihilismo. Freud no se atreve a creer que el nihilismo sea la consecuencia de todo lo anteriormente establecido, y Nietzsche sí, pero «atreverse» a ello requiere precisamente efectuar un acto de voluntad en el vacío, porque aceptar esa consecuencia es querer la nada. El acto de querer la nada, o al menos el intento de querer quererla, destaca con nitidez los contornos de la voluntad sobre el fondo de las apetencias orgánicas, que de ningún modo pueden desear la nada. Este es el modo como Nietzsche tematiza la voluntad, sin contradicción, pues, con lo que anteriormente él había establecido. Tal vez el «no atreverse» de Freud es otro de los factores que expliquen por qué él no tematizó la voluntad.

esas frases de Freud —independientemente de su enorme complicación sofisticada— como un rechazo del nihilismo nietzscheano.

### 3.3. «Desplazamientos» y «sustitutivos» en los procesos psíquicos

Antes de pasar al estudio de la cura analítica como tal o a la liberación de las creencias metafísicas patógenas, nos detendremos, aunque sea someramente, en aquellos factores que pueden inutilizar la cura, por provocar una referencia de la actividad terapéutica a síntomas que no constituyen la verdadera raíz del mal (desplazamientos), o por confundir la terapia con el suministro de un sistema de creencias que en definitiva es tan patógeno como el primero (sustitutivos).

Se puede encontrar placer en lo más absurdo o en lo más aberrante, es decir en un objeto o en un acto que de suyo no es congruente con el deseo ni proporcionado a él, si el objeto o acto adecuado no es accesible, si el deseo permanece no obstante la inaccesibilidad de lo adecuado, y si el deseo es susceptible de múltiples determinaciones (plasticidad). Dado que, tanto para Nietzsche como para Freud, estas son las características de la dinámica afectiva, la referencia del deseo a un objeto determinado obliga a investigar si el objeto en cuestión es el adecuado, o sea *realmente satisfactorio*, donde la expresión «realmente satisfactorio» significa «saludablemente satisfactorio» como opuesto a «morbosamente satisfactorio». A su vez «saludable» significa curso espontáneo y satisfactorio del deseo hacia el objeto adecuado. Como no se trata aquí de analizar la coherencia interna del pensamiento de Nietzsche ni la del pensamiento de Freud, sino de realizar un estudio comparativo, no entramos en el problema que implica el ajustar la noción de salud, definida como satisfacción espontánea y natural del deseo, con la noción de deseo, definido como indeterminado y multireferente por naturaleza<sup>93</sup>. Por el momento interesa preferentemente atender al método por el que se descubre el objeto «realmente» deseado.

93 El problema viene dado, en el fondo, por el uso de las nociones «deseo» y «naturaleza» con dos sentidos cada una, sin advertir cuándo se produce el cambio en el valor de suplencia de cada una de ellas.

Tanto en el caso de Nietzsche como en el de Freud hay que señalar que si no se posee *a priori* una determinación del deseo, por somera que sea, resulta imposible averiguar si hay o no *desplazamiento* del deseo, y si el objeto «efectivamente» deseado está o no está en *sustitución* del objeto «realmente» deseado. Aparece ahora un punto de divergencia y dos puntos de concordancia entre Nietzsche y Freud. El punto de divergencia es que el deseo queda determinado a priori como deseo sexual para Freud y como deseo de poder para Nietzsche, y los dos puntos de concordancia son: 1.<sup>o</sup>) que en ambos el deseo es *deseo indeterminado de placer*, y 2.<sup>o</sup>) que en ambos el método para distinguir lo sustitutivo de lo adecuado es establecer el tipo de mediaciones que separan a un placer cualquiera (y que hay que recorrer en el análisis psíquico) del placer cometo y adecuado en el que se satisface plenamente el deseo indeterminado (universal) de placer. De este modo, el acto sexual es para Freud una especie de «generalidad concreta» que en calidad de saturación plena de lo indeterminado permite determinar el número de mediaciones o grado de «alejamiento» (y por tanto de «morbosidad») con respecto a él de cualquier acto placentero. Lo mismo por lo que se refiere al acto de dominio en Nietzsche, con la diferencia de que es problemático encontrar, entre los diversos actos de dominio, uno que sea el plenamente satisfactorio<sup>94</sup>. (Esta diferencia con Freud queda también paliada por el hecho de que el inventor del psicoanálisis afirma en diversas ocasiones que el acto genésico es *un* acto sexual más, que no tiene preeminencia sobre cualesquiera actividades sexuales que puedan darse).

Según lo dicho, es un desplazamiento del deseo de dominio la humildad, porque mover a compasión y mover a compasión es una forma de dominar<sup>95</sup>. Otra forma de dominio, más morboso aún, sería el sacrificio ascético, en el cual el deseo de dominio se satisface cau-

94 A título de hipótesis, cabe aventurar que la forma plenamente satisfactoria del acto de dominio podría ser aquel en el que la voluntad se constituye como absoluta, que en el pensamiento de Nietzsche es el acto de querer la nada.

95 Cfr. *Menschliches...* af. 50. Desde el punto de vista aristotélico habría que decir: «mover a compasión puede ser a veces una forma de dominar». Nietzsche formula como «proposición verdadera» lo que Aristóteles llama «proposición verosímil» (Cfr. Aristóteles *Anal. pri.* II, 27). Volveremos sobre esta distinción en el capítulo siguiente, al estudiar el entimema.

sando un daño al propio cuerpo, cuando no hay posibilidad alguna de satisfacerlo dominando algo ajeno a uno mismo. Otra forma sería la culpa, etc. El asceta encuentra tanto placer en dominar a una parte de sí mismo como en dominar a otro, pero interpreta esa parte de sí mismo por él sojuzgada como ajena a él, y a esas fuerzas como oriundas de un espíritu diabólico; «a esta creencia debemos la exactitud tan instructiva de sus testimonios sobre sus estados psíquicos»<sup>96</sup>.

Desde el punto de vista de Freud, desplazamientos del deseo sexual serían la preferencia por objetos afilados, por concavidades o por lo cóncavo en general; el narcisismo, en el que el *yo* se ofrece al *ello* como objeto de satisfacción sexual; el sadismo, algunas formas de masoquismo, etc.... El incremento de la morbosidad o de la gravedad de la neurosis vendría dado en proporción directa al incremento del deseo y de la represión correspondiente.

Así, en el estado patológicamente más leve, los actos fallidos e involuntarios y los sueños, son, en unos casos, la tendencia inconsciente a evitar un *displacer*, y en otros, la tendencia a satisfacer un deseo con sustitutivos. En un estado de gravedad superior, la histeria es una hiperexcitación afectiva reprimida que domina inconscientemente la actividad representativa de forma que ésta se desarrolla ofreciendo sustitutivos mediante los cuales se pueden satisfacer los deseos. En un estado aun mayor de gravedad, las esquizofrenias, delirios, alucinaciones, etc..., vienen dadas por la dinámica de fuerzas reprimidas en busca de sustitutivos<sup>97</sup>.

En la medida en que, mediante el sustitutivo, resulta una satisfacción vicaria, la enfermedad permanece. Por ser *vicaria*, la satisfacción no colma, pero, por ser *satisfacción* continúa buscándose. La cura tiene que consistir, por consiguiente, en dirigir el deseo a su adecuada y, por tanto, *plena satisfacción*<sup>98</sup>. Nótese que si el deseo no fuera indeterminado

96 Cfr. *Menschliches...* aforismos 137, 138 y 139. Para Nietzsche, pues, el asceta «olvida» el «Verdadero» origen de las fuerzas a sojuzgar; ello le permite referirlas a otro llevando a cabo una «autohermenéutica», una interpretación de sí mismo en la que él sale triunfante. Nietzsche reinterpreta la interpretación que el asceta hace de sí mismo para poner de manifiesto su carácter ficticio e indisolublemente patológico.

97 Cfr. S. Freud, *Das Interesse...*, OC. II, pp. 968 y 971-972.

98 Cabe señalar aquí, de forma meramente indicativa, que la satisfacción del deseo se resuelve, tanto para Nietzsche como para Freud, en último término en la *nada*, aunque

no podría padecer una satisfacción vicaria o engañosa, que consiste en recibir una determinación inadecuada<sup>99</sup>. La cura ha de evitar también la instalación en las formas vicarias más satisfactorias, que podrían aceptarse como determinaciones adecuadas, pero que por no serlo carecen de virtualidad terapéutica.

Si, en último término, la cura ha de obtener la extirpación de las creencias morales y religiosas, no puede considerarse cura la sustitución de esas creencias por otras de tipo similar aunque sean menos erróneas.

Así, son sustitutivos de esa especie, para Nietzsche, el socialismo y la filosofía en general, y para Freud, el marxismo.

«Se cree hacer honor a la filosofía presentándola como un sucedáneo de la religión para el pueblo. De hecho hay necesidad, en ocasiones, en la economía espiritual, de un orden de pensamiento intermediario, porque el paso de la religión a la concepción científica es un salto peligroso, algo que no se debe aconsejar. En ese sentido hay razón para este elogio. Pero no se debía olvidar que las necesidades a que responde la religión y a las que debe satisfacer ahora la filosofía no son necesidades inmutables; antes bien, por medio de ella podemos ‘debilitarlas’ y ‘expulsarlas’... no dimanan sino de errores de la razón, y no merecen en modo alguno satisfacción, sino destrucción. Una filosofía puede servir en estos dos sentidos, o bien ‘satisfaciendo’ estas necesidades, o bien ‘extirpándolas’, pues son necesidades estudiadas, limitadas en el tiempo (pertenecientes a un período muy tardío de la evolución biológica) y que descansan en hipótesis opuestas a las de la ciencia. Lo que ha

en un sentido distinto para cada uno de ellos. En esto puede observarse también el grado diverso en que los dos autores son tributarios de Schopenhauer.

99 Desde el punto de vista aristotélico la indeterminación del deseo es la no determinación *ad unum* de la βούλησις en cuanto ὄρεξις racional. La ὄρεξις que corresponde al hombre en cuanto que organismo biológico se distingue realmente de la βούλησις y recibe el nombre de επιθυμία. La επιθυμία es un deseo determinado por las actividades referidas a la conservación específica e individual. Los desplazamientos se producen en virtud de la articulación entre la indeterminación de la βούλησις y la determinación de la επιθυμία. Por otra parte, desde el punto de vista aristotélico, la indeterminación de la βούλησις no puede ser colmada en ningún caso por ninguna determinación de la επιθυμία. Por eso si se considera que sólo son reales las determinaciones de la επιθυμία, como es el caso de Freud y del primer Nietzsche, hay que aceptar que la βούλησις se colma plenamente con una determinación de la επιθυμία (Freud), o que queda referida a la nada (último Nietzsche).

de ser estudiado aquí para hacer una transición es más bien el 'arte' (psicológico) de proporcionar un alivio a la conciencia sobrecargada de sensaciones... Del arte se puede luego pasar más fácilmente a una ciencia filosófica verdaderamente liberadora»<sup>100</sup>.

Una filosofía que en lugar de extirpar las necesidades religiosas del hombre las satisface es, por eso mismo, una «teología artera», y esa es para Nietzsche la característica de la filosofía alemana desde Kant hasta Straus, pasando por Fichte, Schelling, Hegel y Feuerbach, cuyas teorías, en cuanto que consolidan el error, son corruptoras<sup>101</sup>.

La cura es tanto más difícil de realizar cuanto más metamorfoseadas están las falsas razones del cristianismo en sentimientos de valor. «La peligrosidad del ideal cristiano está en sus sentimientos de valor, en todo aquello que se pueda sustraer a la expresión conceptual: he aquí el porqué de mi lucha contra el cristianismo latente (por ejemplo en música o en el socialismo)»<sup>102</sup>.

La crítica de Freud al marxismo discurre también por análogo trayecto. Además de señalar que el marxismo es una sociología incompleta porque desatiende los factores psíquicos del cambio social, y la sociología no puede ser otra cosa que psicología aplicada, Freud indica que el socialismo marxista (este juicio pertenece a 1932), en cuanto intento *prematureo* de satisfacer todas las necesidades del hombre es igual que una religión, porque no pasa de basar la satisfacción de los deseos en promesas políticas. Tal satisfacción no puede correr a cargo más que de la ciencia y la técnica en su desarrollo paulatino<sup>103</sup>.

100 F. Nietzsche, *Menschliches...*, af. 27.

101 F. Nietzsche, *Der Antichrist*, af. 10. «El sacerdote protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo es el pecado original de esta filosofía. Definición del protestantismo: la hemiplejía del cristianismo y de la razón... Basta pronunciar la palabra 'seminario de Tubinga' para comprender lo que es en el fondo la filosofía alemana: una teología artera...». («Der protestantische Pfarrer ist Grossvater der deutschen Philosophie, der Protestantismus selbst ihr peccatum originale. Definition des Protestantismus: die halbseitige Lahmung des Christenthums und der Vemunft... Man hat nur das Wort 'Tübinger Stift' auszusprechen, um zu begreifen, was die deutsche Philosophie im Grunde ist: eine hinterlistige Theologie...»).

102 F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, af. 1.021. Corresponde, en la edición de Colli y Montinari, al vol. VIII; 2, pp. 119 y 120. En la edición de las *Obras Completas* de Ovejero está transcrito como aforismo 1020.

103 Cfr. S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen...*, OC. II, pp. 964-965. Nótese cómo

Habiendo, pues, delimitado lo que *no* es cura, o lo que sería una cura ficticia, podemos pasar a la consideración de lo que es la «verdadera» cura.

### 3.4. *La cura como «desculpabilización» y liberación*

La cura analítica, tanto para Nietzsche como para Freud consiste en eliminar los factores represivos patógenos, que son los que dan lugar a la enfermedad como coerción de los instintos en primer lugar, y como ruptura de la armonía o desdoblamiento del sujeto posteriormente en forma de conciencia de culpa. Dado que los factores represivos patógenos vienen dados por la constelación de creencias morales y religiosas, la cura se cifra en la extirpación de tales creencias. La extirpación de una creencia se realiza poniendo de manifiesto su falsedad ante el sujeto que se adhiere a ella.

«Cuando se ha comprendido cómo vino el pecado al mundo, a saber, por errores de la razón, en virtud de los cuales los hombres se toman recíprocamente, es más, el individuo se toma a sí mismo por más negro y malo de lo que es realmente, toda la sensibilidad se siente aliviada, y hombres y mundo aparecen de tiempo en tiempo bajo una aureola de inocencia, hasta el punto de que un hombre puede sentirse feliz. El hombre abandonado a la Naturaleza es siempre el niño en sí. Este niño sueña sin duda, a veces, un penoso ensueño angustioso, pero cuando abre los ojos, se ve siempre en el paraíso»<sup>104</sup>.

Este trayecto desde la culpabilidad hasta la inocencia, en algunos casos excepcionales puede ser cumplido por la ascética misma: si en un sujeto se da «Una fuerza de acción inusitada» y unas «Concepciones ilusorias» de máxima brillantez, puede alcanzar «la suprema meta, el sentimiento de completa exención de pecado, de completa irresponsabilidad, *que hoy cada uno de nosotros puede adquirir por la ciencia*»<sup>105</sup>.

El auténtico itinerario desde la culpabilidad a la inocencia es para Nietzsche el proceso científico por el que se desvelan el conjunto de fic-

están contenidas en estas tesis las bases de los desarrollos teóricos llevados a cabo por H. Marcuse, y, en general, por la escuela de Frankfurt.

104 F. Nietzsche, *Menschliches...*, af. 124.

105 *Ibid.* af. 144. El subrayado es mío. El caso excepcional al que Nietzsche se refiere en tono blasfemo es el de «el fundador del cristianismo».

ciones a partir de las cuales se originó el culto. Tal proceso consiste en la consideración de las fuerzas y acontecimientos naturales como oriundos de personajes arbitrarios, cuyo favor puede conquistar el hombre, inicialmente débil, ganándose su 'simpatía' por el procedimiento de moverlos a compasión. Adjudicando los diversos objetos de la naturaleza a las fuerzas y acciones de esos personajes, aparecen las diversas formas de fetichismo, animismo, magia y hechicería, que sistematizadas posteriormente dan lugar al conjunto de prácticas y creencias de las diversas religiones. El culto no tiene, pues, otro fundamento que las relaciones empáticas entre los hombres y el deseo de poder<sup>106</sup>.

Posteriormente aparece la conciencia de culpa porque el hombre se mira en el espejo de un ser al que considera movido siempre por móviles altruistas, sin darse cuenta de que tal espejo lo ha construido el hombre mismo y no es más que una ficción: es absolutamente imposible, que un ser actúe por motivos no egoístas porque ello requeriría que un «ego» pudiera obrar sin «ego»<sup>107</sup>.

«Pero si la idea de Dios está arruinada, lo mismo sucede con el sentimiento del 'pecado' como un crimen contra los preceptos divinos, como una mancha caída sobre los seres consagrados a Dios»<sup>108</sup>.

No obstante, desaparecida la idea de Dios y de pecado, queda una «inquietud muy cercana al temor de los castigos de la justicia terrenal o del desprecio de los hombres; el aguijón más poderoso en el sentimiento del pecado queda así inutilizado cuando nos enteramos de que con nuestros actos hemos violado... los preceptos y los mandatos humanos» solamente. Para eliminar este resto de conciencia de culpa, queda tan sólo eliminar la conciencia de responsabilidad. «Si el hombre consiguiese a la vez adquirir la convicción filosófica de la necesidad absoluta

106 *Ibid.* af. 111. La misma explicación, pero substituyendo el deseo de poder por el deseo sexual, es la que se sostiene en *Totem und Tabu*, pero Freud, a diferencia de Nietzsche que prescinde de referencias bibliográficas, alude continuamente a los estudios de la escuela etnológica antigua, sobre todo a los de Tylor y Frazer. El planteamiento de Nietzsche se inspira más en Lessing, la ilustración alemana y el protestantismo liberal; el de Freud, asumiendo todos los presupuestos de Nietzsche, añade además los planteamientos positivistas, y excluye los de la escuela fenomenológica (Otto, Scheler, etc...) rigurosamente contemporánea con sus trabajos.

107 Cfr. *Menschliches...*, af. 132 y 133.

108 *Ibid.* af. 133.

de todas las acciones y de su completa irresponsabilidad al realizarlas, entonces desaparecería también ese resto de conciencia»<sup>109</sup>.

Todavía falta otro paso para completar la cura. Así como el sentimiento de culpa y el autodesprecio nacen de unos errores que es preciso desenmascarar, es igualmente necesario conjurar el error por el cual el sentimiento de satisfacción, de bienestar y de prepotencia que constituyen la salud, son atribuidos al otorgamiento de una «gracia divina». Con esto se elimina todo factor erróneo desdoblante y el hombre se convence de que «lo que él llama gracia y preludeo de redención es, en realidad, gracia que él se concede a sí mismo, redención de sí mismo»<sup>110</sup>.

«Así, una falsa psicología determinada, una cierta especie de fantasía en la interpretación de sus móviles y de sus aventuras, es la condición necesaria para que un hombre se haga cristiano y sienta la necesidad de redención. Cuando se empieza a ver claro en estos extravíos de la razón y de la imaginación, se deja de ser cristiano»<sup>111</sup>.

El cristianismo ha sido una enfermedad mental que la humanidad ha padecido durante dos mil años, pero ahora que tiene conciencia de su falsedad, está curada; por eso es indecoroso seguir manteniéndolo: es mentir<sup>112</sup>. A partir de ahí, mantener la salud es permanecer firme en la voluntad de verdad, voluntad que en su forma más lúcida y plena es el «ateísmo incondicionadamente probado... la *catástrofe*, que impone respeto, de una bimilenaria educación para la verdad, educación que, al final se prohíbe a sí misma *la mentira de creer en Dios*»<sup>113</sup>. He aquí,

109 *Ibid.* Obsérvese aquí el riguroso paralelismo con Freud en lo que respecta a la filiación biologista de ambos pensadores. Nietzsche propone reconducir al hombre, mediante recursos psicológicos, a aquella situación por la cual es imposible que el animal tenga sentimiento de culpa; o dicho de otra manera, propone convencer al hombre, mediante la filosofía, de que es exclusivamente un animal.

110 *Ibid.* af. 134.

111 *Ibid.* af. 135.

112 F. Nietzsche, *Der Antichrist*, af. 38.

113 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, III, af. 27. «Der unbedingte redliche Atheismus... er ist die Ehrfurcht gebietende *Katastrophe* einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die *Lüge im Glaube an Gott* verbietet» (Werke, VI, 2, pág. 427). Hay en este texto una alusión a Feuerbach, al que Nietzsche sin duda conocía. Karl Löwith, en su obra *Vom Hegel bis Nietzsche*, (trad. cast. *De Hegel a Nietzsche*, sudamericana, Buenos Aires 1967) no es nada explícito al respecto. De pasada señala que Nietzsche despreciaba a Kierkegaard por parecerle demasiado cristiano y a Marx por demasiado plebeyo. H. de Lubac sostiene que Nietzsche conocía el pensamiento de

pues, la culminación de la cura, la «desculpabilización» completa: «el ateísmo es una segunda inocencia»<sup>114</sup>.

Para completar la desculpabilización respecto de los premios y castigos humanos Nietzsche se detiene a mostrar que están basados en lo que se ha llamado «justicia», valor que a su vez deriva de la utilidad de los hombres.

Alcanzados estos presupuestos, la salud humana queda confiada al sistema educativo, que ya está dotado de recursos suficientes para desarrollar su tarea de modo satisfactorio.

«El interés por la educación no adquiere gran fuerza hasta el momento en que se pierde la fe en un Dios y en su providencia; así como el arte de curar no pudo florecer hasta que se perdió la fe en las curas milagrosas. Hasta hoy, todo el mundo cree aún en la educación milagrosa; hemos visto formarse, en el mayor desorden, en la mayor confusión de fines, en las circunstancias más desfavorables, a los hombres más fecundos y fuertes.

¿Cómo podría suceder esto en estado normal? Hoy en día, aún examinando estos casos más de cerca y con la mayor escrupulosidad, no veríamos en ellos nada de milagroso. Bajo las mismas condiciones vemos sucumbir a muchos hombres, haciéndose más fuerte el único individuo que se salva, porque ha soportado esas condiciones adversas gracias a un poder innato, indestructible, y aún ha encontrado en ellas ocasión de ejercitar y aumentar este poder; así se explica el milagro. Una educación que no cree en el milagro habrá de tener presentes tres cosas: primero, la cantidad de energía heredada; luego, el modo de generar nueva energía, y, por fin, cómo el individuo puede

Feuerbach sobre todo a través de Schopenhauer y Wagner, en cuyas obras Feuerbach influyó decisivamente (cfr. *Le drame de l'humanisme athée*, trad. cast. *El drama del humanismo ateo* EPESA, Madrid, 2.<sup>a</sup> ed. 1967, pág. 45). De Lubac consigna un pasaje de una carta a Deussen en que Nietzsche habla de las «necesidades de Feuerbach», pero se detiene a mostrar el poderoso influjo de Feuerbach en Schopenhauer y Wagner. Asimismo, señala la cordialidad de las relaciones entre Nietzsche y Bruno Bauer «cuyo pensamiento recuerda *La esencia del cristianismo* y anuncia *El Anticristo*».

114 Cfr. F. Nietzsche. *Zur Genealogie der Moral* II, af. 20. «No hay que rechazar la perspectiva de que la completa y definitiva victoria del ateísmo pudiera liberar a la humanidad de todo ese sentimiento de hallarse en deuda con su comienzo, con su causa prima. Atheismus und eine Art zweiter Unschuld gehören zu einander».

adaptarse a estas exigencias tan variadas de la cultura sin perturbarse y perder su unidad»<sup>115</sup>.

Nietzsche ha establecido ya el diagnóstico de la enfermedad como «conciencia de culpa basada en apreciaciones erróneas», como «penoso sueño angustioso», y ha indicado el tratamiento como desculpabilización, retorno a la inocencia, mediante la patentización de la falsedad de tales creencias. Veamos ahora cómo lo hace Freud.

Freud considera que la enfermedad es la angustia, cuya «verdadera residencia» es el *yo*, y cuyo proceso de formación viene dado por los peligros provenientes del mundo exterior, del *ello* y del *super-yo*. Si resultara posible analizar el proceso de formación de la angustia y poner de manifiesto el carácter ficticio de las creencias que la mantienen y la refuerzan, sería posible asimismo la curación. Pues bien, por lo que se refiere a la angustia provocada por los peligros del mundo exterior y los peligros provenientes de la libido del *ello*, Freud la caracteriza como miedo al sojuzgamiento o a la destrucción, pero declara no poder precizarla analíticamente. «En cambio, sí podemos determinar qué es lo que se oculta detrás de la angustia del *yo* ante el *super-yo*, o sea, ante la conciencia moral»: las creencias morales ante las que se temen son la consolidación a nivel imaginativo de represiones padecidas en la primera infancia (fase edípica)<sup>116</sup>.

Con un espíritu más paciente y más positivista que el de Nietzsche, Freud amontona datos para probar que «la concepción religiosa del universo tiene su determinación en la situación de nuestra infancia». Al analizar las formas religiosas anteriores al politeísmo, Freud habla del fetichismo (haciéndolo derivar de la «elección de objeto sexual») del animismo y de la magia, «precursora de nuestra técnica actual». «La confianza en la magia —aventura Freud como hipótesis— se deriva de la sobreestimación de las propias operaciones intelectuales, de la fe en la ‘omnipotencia del pensamiento’, la cual fe volvemos a hallarla en nuestros neuróticos obsesivos»<sup>117</sup>. Así es como nace la religión, y así es como se pone de manifiesto que la religión pertenece a un período muy

115 F. Nietzsche, *Menschliches...*, af. 242.

116 Cfr. S. Freud, *Das «Ich» und das «Es»*, O. C. II, pág. 30.

117 Cfr. S. Freud, *Neue Folge...* O.C. II. 956-957. Nos encontraremos más adelante con tesis de Nietzsche similares a esta última, casi literalmente iguales.

tardío en la evolución biológica. «Si intentamos incorporar la religión a la marcha evolutiva de la Humanidad, no se nos muestra como una adquisición perdurable, sino como una contrapartida de la neurosis que el individuo civilizado atraviesa en su camino desde la infancia a la madurez»<sup>118</sup>.

Si la religión nace como simple momento transitorio de la evolución, ¿por qué resulta peligrosa y «poderosa»? La religión es lo máximamente peligroso porque es lo que más se opone a la ciencia, que es la que cura; y es lo más poderoso porque promete más que ninguna otra elaboración cultural.

El único enemigo de la concepción científica del universo es la religión, porque —explica Freud—, el arte no tiene pretensiones de validez y la filosofía es patrimonio de una minoría que no ejerce un influjo directo. El poderío de la religión estriba en que 1) explica el origen y la génesis del universo, 2) asegura a los hombres protección y dicha final en las vicisitudes de la vida, y 3) orienta sus opiniones y sus actos con prescripciones que apoya con toda su autoridad.

La ciencia puede conjurar el peligro que supone la religión mostrando que la explicación de la génesis del universo es una elaboración infantil (ontogenética y filogenética) a partir de la idea de padre que engendra al niño, y poniendo de manifiesto que la promesa de dicha final y las prescripciones que en función de ella se imponen, son a su vez elaboraciones derivadas de los premios prometidos y de las normas impuestas por el padre al niño<sup>119</sup>.

He aquí lo que se oculta detrás de la angustia del *yo* ante el *super-yo*, o sea, ante la conciencia moral. Todavía intenta Freud —y en esto se distingue netamente de Nietzsche— una explicación del miedo del *yo* ante la destrucción, apartándose un poco de su observancia positivista.

«El principio de que todo miedo o angustia es, en realidad, miedo a la muerte no me parece encerrar sentido alguno... El miedo a la

118 *Ibid.* pág. 958. Cfr. texto de Nietzsche correspondiente a nota (100) de este mismo capítulo.

119 *Ibid.* pp. 954-955. Los textos a que nos referimos en esta nota y en las dos anteriores pertenecen a 1932. Aun siendo tan tardíos los hemos preferido a otros por su claridad y concisión, pero las mismas ideas están ya presentes en 1912 (*Totem und Tabu*), y, por supuesto, monográficamente tematizadas en 1927 en *El porvenir de una ilusión*.

muerte plantea al psicoanalista un difícil problema, pues la muerte es un concepto abstracto de contenido negativo, para el cual no nos es posible encontrar nada correlativo en lo inconsciente. El mecanismo de angustia ante la muerte no puede ser sino el de que el yo liberte un amplio caudal de su carga de libido narcisista; esto es, se abandone a sí mismo como a cualquier otro objeto, en caso de angustia... Basándonos en estas reflexiones podemos considerar la angustia ante la muerte y la angustia ante la conciencia moral como una elaboración de la angustia ante la castración»<sup>120</sup>.

También Freud, al igual que Nietzsche, una vez que ha elaborado el método terapéutico, confía la salud humana al sistema educativo, equipado ya con medios científicos suficientes para mantenerla. El conocimiento psicoanalítico de la vida anímica infantil, completamente olvidada por el adulto, el «descubrimiento del complejo de Edipo, el narcisismo, las disposiciones perversas, el erotismo anal, y la curiosidad sexual» en el niño, y el conocimiento del efecto neurotizante que tiene la represión externa y violenta de estos instintos por parte del educador, permite plantear una acción educativa que encauce esos instintos hacia fines valiosos (sublimación), sin que se produzcan desdoblamientos ni rupturas de la armonía psíquica<sup>121</sup>.

La educación es profilaxis; el análisis, cura. Las dificultades de la educación son, más que nada, la inexperiencia de los educadores o el apegamiento de la sociedad a los sistemas educativos heredados. La dificultad máxima de la cura estriba en que el paciente se aferre a sus propios errores, o lo que es lo mismo, a su propia enfermedad, en actitud de oposición al médico y a la salud misma. Es lo que anteriormente

120 S. Freud, *Das «Ich» und das «Es»*, O.C. II, pág. 30.

121 Cfr. S. Freud, *Das Interesse...*, O.C. II. pp. 979-980. Me gustaría señalar, aunque sea marginalmente, que en Nietzsche y en Freud el sistema educativo no gravita sobre la captación de la realidad «en sí» por parte del educando —pues para ninguno de los dos tiene sentido la expresión «realidad en sí»—, sino sobre una noción de «armonía subjetiva» definida desde lo que se establece como el «Óptimo» de la dinámica afectiva. El idealismo axiológico de Nietzsche y el pragmatismo de él y de Freud aparecen así como una versión peculiar de la moderna «pedagogía activa», cuya meta suprema, a saber, la «autorrealización» del hombre, se establece más por referencia a una «armonía de la subjetividad en sí» que por referencia a un «conocimiento de la realidad en sí».

mencionamos como «resistencia», y que cumple ahora considerar para ver la clausura del proceso analítico de curación.

### 3.5. «Transferencia» y «resistencia» en la cura

Nietzsche, consciente de la complejidad y dificultad que entraña la cura, y de todo lo que ella exige del médico, traza un boceto de las condiciones que éste debe reunir que viene a ser como el retrato del perfecto psicoanalista.

«No hay actualmente profesión alguna que haya adquirido tanta importancia como la del médico... No basta que conozca los mejores métodos modernos y que los haya ejercitado sabiendo hacer rápidas inferencias de los efectos a las causas, que es lo que da celebridad a los diagnósticos; necesita, además de esto, esa elocuencia que tan bien sabe adaptarse a cada individuo y que fortalece el ánimo de los enfermos, aquella virilidad que disipa la timidez (polilla de todo enfermo), una cierta flexibilidad diplomática en las relaciones con los que necesitan alegría para curarse y los que deben (y pueden) hallar un goce en las causas de salud, toda la ingeniosidad de un agente de policía y de un procurador para averiguar los secretos de un alma sin revelarlos; en suma: el médico perfecto necesita hoy utilizar todos los procedimientos y todas las artes de las demás profesiones. Pertrechado de todos estos elementos, puede ser un benefactor de la sociedad, fomentando las buenas obras, el gozo espiritual y la fecundidad, preservándonos de los pensamientos y expresiones obscenos (cuyo asqueroso origen está casi siempre en el bajo vientre), promoviendo el restablecimiento una aristocracia (favoreciendo y dificultando matrimonios), por la bienhechora supresión de torcedores y remordimientos: sólo así llegará a ser de un simple médico un salvador, sin que para ello tenga que hacer milagros ni dejarse crucificar»<sup>122</sup>.

Cuando Freud encarna este ideal de médico en la cura analítica, constata que, para que el tratamiento sea eficaz se requiere, efectivamente, que el enfermo sea capaz de «hallar un goce en las causas de

122 F. Nietzsche. *Menschliches...*, af. 234. El título de este aforismo es «El porvenir del médico».

la salud» o, lo que es equivalente, que considere al médico, de hecho, como un salvador. A este acontecimiento le da Freud el nombre de *transferencia positiva*.

La situación analítica se constituye como una alianza entre el yo, acosado y vejado por el *ello* y el *super-yo*, y el médico, que trata de ayudarlo a salir triunfante de ese acoso. «Establecemos un pacto con nuestro aliado.

El yo enfermo nos promete plena sinceridad, es decir, nos pone a disposición todo el material que le suministra la percepción cie sí mismo; por nuestra parte, le aseguramos la más estricta discreción y ponemos a su servicio nuestra experiencia en la interpretación del material influido por el inconsciente. Nuestro saber ha de compensar su ignorancia, ha de restituir a su yo el dominio sobre los territorios perdidos de la vida psíquica»<sup>123</sup>.

La transferencia positiva tiene un inconveniente que Freud señala: puede provocar una cura ficticia por adhesión afectiva del paciente a la persona del médico, de manera que por solidaridad con él y con la tarea que emprende, por afán de agradarle y de que triunfe, el paciente haga desaparecer los síntomas patológicos. Con ello lo único que se logra es la superposición de una nueva especie de *super-yo* sobre las estructuras neuróticas del enfermo, que tampoco se hace cargo conscientemente de dicha superposición<sup>124</sup>.

La cura no consiste en una simple adhesión o entrega incondicional a la persona del psicoanalista. Eso es necesario, pero no suficiente. Una vez que se ha producido la transferencia positiva, y se han tomado medidas para evitar el inconveniente señalado, es posible iniciar la terapia con posibilidades de éxito:

«El paciente, colocando al analista en lugar de su padre —o de su madre—, también le confiere el poderío que su *superyo* ejerce sobre el yo, pues estos padres fueron otrora origen del *superyo*. El nuevo *superyo* tiene ahora la ocasión de llevar a cabo una especie de *reeducación* del neurótico, y puede corregir los errores cometidos por los padres

123 S. Freud. *Abriss...*, O.C. III. pp. 1034. Adviértase de qué modo paradójico, y a pesar del irracionalismo psicoanalítico, la curación se cifra, a la postre, en el saber.

124 Cfr. *Ibid.* pp. 1035-1036.

en su educación. Aquí debemos advertir, empero, contra el abuso de este nuevo influjo... En todos sus esfuerzos por mejorar y educar, el analista respeta siempre la peculiaridad del paciente. La medida del influjo que se permitirá legítimamente, deberá adaptarse al grado de inhibición evolutiva que halle en su paciente. Algunos neuróticos han quedado tan infantiles que aún en el análisis sólo es posible tratarlos como a niños»<sup>125</sup>.

Nótese, pues, que no se trata de una adhesión a la persona del psicoanalista, sino a la teoría psicoanalítica. Más en concreto, la adhesión es al diagnóstico y tratamiento establecido *ad casum* por el psicoanalista mismo, que es quien determina «el grado de inhibición evolutiva» en cada caso por referencia a la teoría general. El grave problema epistemológico que se plantea al cuestionar por el valor de verdad de esa teoría general, o al preguntar qué significa «verdad de una teoría» para el psicoanálisis, queda postpuesto para una consideración ulterior<sup>126</sup>.

Es pertinente ahora señalar brevemente que, a pesar de la crítica global de Nietzsche y Freud a la filosofía (término con el que a menudo designan la filosofía racionalista e idealista), y a pesar de criticar que la filosofía haya considerado la conciencia como raíz ontológica o como constitutivo formal del hombre, la terapia psicoanalítica se cifra en un acto de conciencia, en un acto por el cual se establece en el presente de la conciencia la totalidad del pasado, para modificarlo y remodelarlo, despojándolo de unas determinaciones consolidadas (*hábitos* en terminología aristotélica) para dotarlo de otras nuevas.

Hay que aceptar que las determinaciones intencionales —al menos cuando versan sobre la subjetividad—, se traducen inmediatamente en determinaciones reales, para cifrar la terapia en un acto de conciencia.

125 *Ibid.* pp. 1036.

126 Excede de los límites de este trabajo el problema peculiar que aflora en el psicoanálisis cuando se toma en cuenta que la incidencia de cualquier factor, noético o afectivo, sobre la sexualidad —independientemente de que se sepa o no su situación normal y su situación efectiva en cada caso— tiene como efecto la alteración de la sexualidad misma. Dicho de otra manera, el puro y simple conocimiento de la dinámica sexual incide sobre ella afectando su curso según la determinación cognoscitiva que se le asigne. ¿Hay algún conocimiento de la sexualidad, aparte del mero elenco de datos fisiológicos, que sea una pura constatación fáctica de su dinamismo, sin ninguna implicación teleológica y axiológica?

Dicho de otra manera, hay que mantener de algún modo la tesis de que todo lo racional es real y todo lo real es racional, o lo que es lo mismo, la tesis de que basta saber para que se dé un comportamiento correcto (intelectualismo ético de Sócrates) para elaborar una teoría terapéutica como el psicoanálisis<sup>127</sup>. Al considerar en qué medida el psicoanálisis está afectado por el intelectualismo ético, se ve también, desde otro punto de vista, en qué medida se da una marginación de la voluntad en la teoría freudiana. El grado de independencia que tengan los hábitos apetitivos respecto de los actos de conciencia, marca el grado de ineficacia terapéutica del psicoanálisis en cada caso<sup>128</sup>.

En la transferencia positiva, el médico es, pues, un demiurgo de la subjetividad del paciente, en la medida en que unas creencias (es decir unas determinaciones intelectuales asumidas cognoscitiva y afectivamente) pueden modificar una subjetividad.

Pero en la relación de cura cabe otra actitud menos favorable por parte del enfermo: que éste se niegue a ser curado, que no «halle un goce en las causas de la salud» o que no considere al médico como un salvador. Nietzsche no tiene una nomenclatura específica para este fenómeno; Freud lo denomina *resistencia*, pero ambos lo describen con características similares.

La *resistencia* más suave a la «Cura» Nietzsche la denomina *pudor* en diversas ocasiones, y lo describe así:

«El pudor existe siempre que hay un ‘misterio’; ahora bien: esta es una concepción religiosa, que tenía, en los tiempos más remotos de la civilización humana, una gran extensión. En todas partes había te-

127 En este sentido cabe decir que la psicoterapia conductista es «más aristotélica» en cuanto que tiene como objetivo la modificación de los hábitos por desarticulación de unos circuitos de comportamiento y la consolidación de otros. De todas formas no cabe una asimilación de la psicoterapia conductista al modelo aristotélico porque para Aristóteles el fundamento de los hábitos es la articulación de voluntad y conocimiento, es decir, la libertad. Creo haber dejado esto suficientemente de manifiesto en mi estudio *Hábito y espíritu objetivo*, en Anuario Filosófico IX, EUNSA. Pamplona 1976, pp. 11-71.

128 Nótese también, en este sentido, que la conducta animal sí está inmediatamente determinada por el conocimiento, es decir, que la percepción del estímulo desencadena automáticamente la respuesta. En el hombre sin embargo, aunque se margine metódicamente la consideración de la voluntad, no es adecuado el esquema de determinación cognoscitiva del comportamiento según el modelo estímulo-respuesta, por el alto grado de indeterminación de la instintividad humana.

rrenos limitados, cuyo acceso prohibía la interdicción divina, a no ser bajo ciertas condiciones: primero fue una interdicción local, en cuanto ciertos emplazamientos no podían ser hollados por el pie de los profanos, y al aproximarse a ellos éstos sentían terror e inquietud. Este sentimiento fue transportado por diversos procedimientos a otros objetos, por ejemplo, a las relaciones sexuales, que siendo un privilegio y un 'adyton' de la edad más madura, debían ser sustraídas a las miradas de la juventud, en bien suyo; la custodia de estas relaciones y su santificación eran asunto de varias divinidades que se creía que estaban de centinela en la cámara nupcial (...) Así es como la realeza, centro de donde irradia el poder y el esplendor, es para el sujeto un misterio lleno de secreto y pudor: efecto del que vemos aún hoy algunos restos en los pueblos que no figuran entre los púdicos. Del mismo modo, el mundo entero de los estados interiores, lo que se llama el 'alma', es aún un misterio para todos los no filósofos, por consecuencia de que, durante un tiempo infinito, fue creído de origen divino, de relación con la divinidad; por consecuencia, es un 'adyton' y despierta el pudor»<sup>129</sup>.

Y.a hemos visto anteriormente cómo Nietzsche atribuye a la perversión de los instintos el origen de la «interioridad», y cómo describe el proceso patológico que ésta recorre desde su aparición hasta el momento presente. El grado máximo de perversión de los instintos corresponde al momento en que se produce el desdoblamiento de la interioridad misma, que es cuando aparece la creencia en la propia responsabilidad y, consiguientemente, el sentimiento de culpa.

«Únicamente porque el hombre se tiene por libre, no porque sea libre, siente el arrepentimiento y el remordimiento. Además, este pesar es cosa a la que podemos desacostumbrarnos; en muchos hombres no existe para ciertos actos, respecto de los cuales lo sienten otros hombres. Es una cosa muy variable, ligada a la evolución de la moral y de la civilización, y que quizá no existe más que en un tiempo relativamente corto de la historia del mundo. Nadie es responsable de sus actos, nadie lo es de su ser»<sup>130</sup>.

129 F. Nietzsche. *Menschliches...*, af. 100.

130 *Ibid.* af. 39.

El sentimiento de culpa es una forma de masoquismo; es la vuelta del instinto de crueldad hacia la propia interioridad cuando no puede satisfacerse hacia el exterior. Ya lo hemos considerado anteriormente. Pero además, esa vuelta del instinto de crueldad hacia el interior está inducida por la religión misma. Esa es una de las funciones que Nietzsche asigna al sacerdote: convencer al enfermo de que él es el culpable de su propia enfermedad e inducirle a que la quiera. De este modo se quiere lo antinatural, la nada, porque no ha habido nunca algo para ser querido conforme a la naturaleza<sup>131</sup>.

El sentimiento que Nietzsche llama de «pudor», el sentimiento de culpa y el deseo de autocastigo o autodestrucción, son también los tres factores que Freud encuentra en la práctica de la cura analítica, y que engloba bajo el término de *resistencia*.

La alianza entre el yo del neurótico y el psicoanalista, tiene como objetivo la cura mediante la «ampliación del autoconocimiento del yo neurótico». «La pérdida de tal reconocimiento de sí mismo implica, para el yo, un déficit de poderío y de influencia, es el primer indicio tangible de que se encuentra cohibido por las demandas del ello y del superyo»<sup>132</sup>. Cuando el psicoanalista ha logrado el conocimiento de las demandas enfrentadas, sabe dónde está el choque entre creencias y deseos, y puede señalar el momento en que se originaron, sabe también qué creencia hay que extirpar y qué deseo debe quedar libre. Ahora bien, tal conocimiento —obtenido por interpretación de actos fallidos, sueños, etc.—, no puede ser comunicado al paciente de modo directo e inmediato porque «provocaría una violenta erupción de la *resistencia*, que podría dificultar o aun tornar problemática la prosecución de nuestra labor común»<sup>133</sup>.

Las «resistencias» son las «contracargas» del yo contra los impulsos del ello, que también actúan contra el analista, puesto que lo que éste pretende es justamente hacer llegar las exigencias del ello a la conciencia. En general las contracargas de resistencia, o lo que es igual, los

131 Cfr. F. Nietzsche. *Zur Genealogie der Moral* III, af. 20, 21 y 22. Nietzsche considera que a partir de él ya hay un ideal conforme a naturaleza que puede ser querido: el superhombre.

132 S. Freud. *Abriss...*, O.C. III. pág. 1.038.

133 *Ibid.* pág. 1.038.

mecanismos de represión inconsciente, actúan contra el ello lo mismo que contra el psicoanalista. Hay que preparar al yo para que tome el conocimiento que se le transmite de forma que lo acepte como autoconocimiento. «Nuestro saber se habrá convertido entonces, también en su saber»<sup>134</sup>, es decir el conocimiento que alcanza el analista del ello neurótico se habrá convertido en conocimiento, por parte del yo neurótico, de su propio ello.

Freud señala que, una vez llevadas a la conciencia las exigencias del ello, «es indiferente qué desenlace tenga tal conocimiento: si llevará a que el yo acepte, previo nuevo examen, una exigencia instintiva que hasta el momento había rechazado, o si vuelve a condenarla, esta vez definitivamente. En ambos casos se habrá eliminado un peligro permanente, se habrán ampliado los límites del yo y se habrá tornado superfluo un costoso despliegue de energía»<sup>135</sup>.

En el fondo, no parece que sea indiferente el desenlace que tenga la concienciación de las represiones, porque «la superación de las resistencias... significa una ventajosa modificación del yo», dado que «eliminamos paulatinamente aquella modificación del yo establecida bajo el influjo del inconsciente, pues cada vez que hallamos productos del mismo en el yo, nos apresuramos a señalar su origen ilegítimo, incitando al yo a rechazarlos»<sup>136</sup>.

Además de este factor normal de resistencia, Freud señala todavía otros dos, que engloba bajo la denominación común de «necesidad de enfermedad o de sufrimiento».

134 *Ibid.* pág. 1.038. Aquí aparece con mayor claridad que la cura se cifra en un acto de conciencia y en el saber. La represión es patógena por ser *represión inconsciente*. Si fuera patógena sólo por ser represión, los actos de conciencia serían irrelevantes para la cura.

135 *Ibid.* pág. 1039. Aquí aparece el problema de por qué una *represión*, si se ejerce conscientemente deja de ser patógena. Si esto es así, la conciencia goza de omnipotencia terapéutica, y si no es así, la cura analítica no se cifra *solo* en la concienciación. Si la cura no es *solo* concienciación, será además liberación de los instintos reprimidos, pero en ese caso no es indiferente qué desenlace tenga el conocimiento de lo reprimido, porque no desaparecería la enfermedad al mantenerse conscientemente la represión. Aparece así una imprecisión en el papel que juegan la conciencia y la liberación de instintos, o en el modo en que se articulan ambas funciones. Esta imprecisión hace que no se pueda saber por qué el psicoanálisis cura — si es que cura —, y, correlativamente, que no se pueda saber si la etiología de las neurosis está bien delimitada por la teoría psicoanalítica.

136 *Ibid.* pág. 1.039.

«El primero de estos dos factores es el sentimiento de culpabilidad o conciencia de culpabilidad, como también se llama, pasando por alto el hecho de que el enfermo no lo siente ni lo reconoce. Sin duda se trata de la contribución aportada a la resistencia por un superyo que se ha tomado particularmente duro y cruel. El individuo no debe curar, sino que seguirá enfermo, pues no merece nada mejor... Este sentimiento de culpabilidad también explica la ocasional curación o mejoría de graves neurosis bajo el influjo de desgracias reales; en efecto: se trata tan sólo de que uno esté sufriendo, no importa de qué manera... Al combatir esta resistencia, hemos de limitarnos a hacerla consciente y a tratar de reducir paulatinamente el superyo hostil»<sup>137</sup>.

El segundo factor, cuya existencia es más difícil de revelar, se da sólo en algunos tipos de neuróticos, cuyo «instinto de conservación ha experimentado nada menos que una inversión diametral. Estas personas no parecen perseguir otra cosa, sino dañarse a sí mismas y auto-destruirse. Quizá también pertenezcan a este grupo las que realmente concluyen por suicidarse. Suponemos que en ellas se han producido amplias escisiones de los instintos, que liberaron excesivas cantidades del instinto de destrucción dirigido hacia dentro. Tales pacientes no pueden tolerar la curación por nuestro tratamiento y la resisten con todos los medios a su alcance. Pero nos apresuramos a confesar que éste es un caso cuyo esclarecimiento aún no hemos logrado del todo»<sup>138</sup>.

He aquí pues, las dificultades que Nietzsche y Freud perciben en la práctica de la cura psíquica para combatir la enfermedad que ha causado la presión de la moral y la cultura sobre los instintos humanos. La etiología señalada por ambos autores coincide, y la terapia también, aunque se advierte una cierta diferencia en el sentido de que Freud insiste más en el papel que juega la conciencia, y Nietzsche acentúa más la necesidad de liberar los instintos. En este sentido cabría decir que Freud es más «idealista» que Nietzsche.

Un último punto queda por señalar para cerrar el recorrido desde el origen de la enfermedad hasta su total curación, y es la pregunta por el después: ¿qué le ocurrirá al hombre después de haber sido cu-

137 *Ibid.* pág. 1.040.

138 *Ibid.* pág. 1.040.

rado? Nietzsche tiene una respuesta que es otro de sus «martillazos»: después de la curación, *das Nicht in ewig*, la nada para siempre; esa es la única verdad. El acto de quererla marca el advenimiento del superhombre. Desenmascaradas la moralidad y la religión como atentados contra la vida, como represión de los instintos, el superhombre podrá permanecer impasible ante el sufrimiento ajeno e incluso provocarlo sin remordimientos, podrá aplastar a los débiles, amar el dolor y la nada, etc.<sup>139</sup>. Todo ello corresponde a la obra del tercer período o del último Nietzsche.

El último Nietzsche lleva a cabo la tematización filosófica de la voluntad precisamente porque al no poder establecer la nada como término de un instinto orgánico, el acto de quererla destaca con nitidez la voluntad, ontológicamente considerada, como actividad absoluta y ciega. No se trata simplemente del hombre en estado de desesperación, sino en acto de querer la desesperación misma.

El grado en que un acto semejante puede mantenerse, en términos absolutos y para el propio Nietzsche, es dudoso. K. Löwith señala que la doctrina del eterno retorno fue elaborada por Nietzsche para mitigar la desesperación o para conferir viabilidad al acto de quererla. Si la carta de Nietzsche a Erwin Rhode del 23 de mayo de 1887, dos años antes de su definitiva caída en la locura, puede considerarse de máxima lucidez, entonces puede tomarse, junto con el *Anticristo* y *El eterno retorno*, como la última clave de su pensamiento y la última actitud de su vida: el ofrecimiento del eterno retomo como expreso sustitutivo de la religión y como modo de hacer viable la permanencia en la desesperación<sup>140</sup>.

Freud, por su parte, como ya apuntamos anteriormente, no se plantea explícitamente el tema de lo que le ocurre al hombre después de la cura, pero también tiene su concepción del eterno retomo.

«La expulsión de materias sexuales en el acto sexual corresponde en cierto modo a la separación del soma y el plasma germinativo. De aquí la analogía del estado de completa satisfacción sexual con la

139 Es decir, podrá actuar sistemáticamente contra conciencia. O también a la inversa, actuar sistemáticamente contra conciencia es un modo de alcanzar el temple del superhombre. Aquí es interesante hacer notar que la actuación contra conciencia o la ruptura de todas las normas morales es uno de los factores que provocan la demencia.

140 Cfr. K. Löwith. *Vom Hegel bis Nietzsche*, cit. pág. 513.

muerte, y en los animales inferiores, la coincidencia de la muerte con el acto de la reproducción. Podemos decir que la reproducción causa la muerte en estos seres, en cuanto al ser separado el Eros queda libre el instinto de muerte para llevar a cabo sus intenciones»<sup>141</sup>. La «separación del soma y el plasma germinativo» es para Freud el fenómeno del nacimiento de cualquier viviente, que, como vimos, trastorna el equilibrio originario de la materia. El «plasma germinativo» es *inmortal* para Freud a la altura de 1913<sup>142</sup>.

Pues bien, liberado el hombre de las represiones, sus instintos se van satisfaciendo hasta el momento en que, debilitada o agotada su energía, el impulso de muerte le hace retornar a lo inorgánico. Es el eterno retorno de lo inorgánico a lo orgánico y de lo orgánico a lo inorgánico. Freud no se plantea el problema de querer la nada ni el de la desesperación. Ya vimos cómo resuelve el tema del miedo a la muerte por reducción al complejo de castración. El retorno a lo inorgánico no se presenta planteando el problema de quererlo o no quererlo, sino de sentirlo o no sentirlo, y Freud no lo plantea en términos volitivos, sino afectivos.

Dos años después de publicar *Das «Ich» und das «Es»*, el 10 de mayo de 1925, escribe desde Viena a Lou Salomé:

«Por lo que se refiere a ese deseo (el de recuperar la salud), ya no tiene en mí la misma intensidad. Un caparazón de insensibilidad se forma lentamente en torno a mí; lo constato sin condolerme. Es una evolución natural, una manera de empezar a retornar inorgánico. Es lo que, según creo, se llama «desasimiento propio de la edad madura». Debe estar en correspondencia con un cambio decisivo en la relación entre los instintos cuya existencia he supuesto (Eros e impulso de muerte)»<sup>143</sup>.

No obstante, diez años más tarde, cuatro antes de su muerte, Freud vuelve a escribir a Lou Salomé, y le habla de su enfermedad en un tono bien distinto. Tiene horror a envejecer y le confiesa, con un tono quizá nostálgico, que piensa que ya no puede creer en nada<sup>144</sup>.

Aparece, pues, tanto en Freud como en Nietzsche, una caracterización del eterno retorno como destino supremo del hombre, y una

141 S. Freud *Das «Ich» und das «Es»*, O. C. II, pág. 25.

142 Cfr. *Das Interesse...*, O. C. II, 975.

143 S. Freud *Correspondance 1873-1939*, Gallimard, París, 1966 pág. 390.

144 Cfr. Carta de 16-V-1935. *Ibid.* pág. 463.

consideración casi mística de la nada, no exenta de materialismo. La presencia de Schopenhauer como inspirador de ambos autores, se vuelve a notar aquí.

A la postre, después de haber combatido no sólo contra la moral y la religión, sino incluso contra los *sustitutivos* de ambas para alcanzar la cura, ésta consiste en suministrar otro sustitutivo: el eterno retorno, la nada, a lo que se queda referido en términos casi místicos; en definitiva, religiosos. El carácter de sustitutivo de la religión que tiene el eterno retorno de Nietzsche es mucho más nítido que el que tiene el retorno a lo inorgánico de Freud. Por lo que se refiere a los contenidos es preciso señalar entre ambos tal diferencia. Pero por lo que se refiere al método hermenéutico mismo la diferencia es nula: si se trata de determinar el valor de unas representaciones no por su correspondencia con la realidad sino por su correspondencia con un dinamismo afectivo, es inevitable la sustitución de unas representaciones por otras, y si el criterio de validez es que satisfagan el dinamismo en cuestión, acaba resultando irrelevante el tema de la correspondencia de las representaciones con la realidad, y cualquier representación es un sustitutivo de aquella a la que desplaza.

Todo este proceso en el que hemos seguido en paralelo el pensamiento de Nietzsche y Freud, tiene como determinante la declaración de falsedad dirigida a todas las proposiciones morales y religiosas, y la estimación de su validez en función de los dinamisismos afectivos. Esto último, practicado en términos exclusivos y excluyentes, implica que carece de sentido hablar de verdad o falsedad en relación con las proposiciones éticas y religiosas, y radicalizado extremosamente, implica que carece de sentido hablar de verdad o falsedad en relación con cualesquiera proposiciones.

Nietzsche es un nihilista confeso, pero Freud mantuvo durante toda su vida la fe en la ciencia que caracteriza al Nietzsche del segundo período. Veamos ahora, continuando con el paralelismo, el punto de partida gnoseológico y el desarrollo de ambos autores, para sopesar las características epistemológicas de sus teorías.

#### 4. Referencia de la conciencia a la afectividad como punto de partida gnoseológico. Psicoanálisis de la filosofía

##### 4.1. *La metáfora como fundamento del lenguaje y del conocimiento*

La descalificación del valor real del conocimiento tiene como telón de fondo, en Nietzsche y Freud, el pensamiento de Schopenhauer, que a su vez gravita sobre la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí. Schopenhauer conserva la noción de cosa en sí caracterizada como voluntad o esencia afectiva, hace derivar de ella el pensamiento y define la representación cognoscitiva como un subproducto de la legalidad intelectual carente de valor real.

Estos son los presupuestos ontológicos y gnoseológicos sobre los que opera Nietzsche. Ahora bien, si el conocimiento quiere morder en lo real, si se quiere que el término «verdad» signifique algo, habrá que referir la actividad cognoscitiva a aquello que se considera y ha sido definido como real, a saber, el deseo. Si lo único real es la cosa en sí en cuanto que esencia afectiva, eso es lo único que merece una atención cognoscitiva y lo único por referencia a lo cual cabe otorgar validez significativa al término verdad.

Desde este punto de partida hay que proceder operando con dos factores fundamentales y un tercer factor que es el elaborador de ficciones. Los dos factores fundamentales son la afectividad (realidad en sí) y la conciencia. En la conciencia reside la posibilidad de desarrollar ficciones (representaciones a las que se le atribuye un valor real, *independientemente de la subjetividad*), y ella misma en cuanto que las elabora es el tercer factor en discordia. Pero también la conciencia, en cuanto que mediante la sospecha puede suspender su adhesión a las representaciones y considerarlas ficticias, está en condiciones de referir la ficción a la realidad en sí (el deseo) para averiguar el *verdadero* significado de ambas: es lo que Nietzsche y Freud llaman *interpretación*. Para llevar a cabo tal empresa la conciencia tiene que lograr antes su propia vacuidad, lo cual se consigue mediante la sospecha. Después, conoce la cosa en sí, el deseo.

Aquí aparece un gravísimo problema, en el que Schopenhauer no parece haber reparado y que Freud sin embargo, en 1938, formula con

cierta precisión: ¿cómo es posible que, siendo el deseo la cosa en sí incognoscible, la conciencia consiga obtenerlo en su verdad mediante la hermenéutica?, ¿no ocurrirá que, si la conciencia sólo construye ficciones respecto de lo extrasubjetivo, su conocimiento hermenéutico de la subjetividad sea también ficticio?<sup>145</sup>. Nietzsche, como ya hemos apuntado, zanja la cuestión estableciendo que la verdad es la nada, ante lo cual Freud, como también señalamos, se opuso en 1932 refutando el nihilismo mediante una apelación a la práctica. Este problema, sin embargo, no se plantea sino como colofón del desarrollo teórico de ambos autores, y por eso corresponde considerarlo en último lugar.

El primer paso, desde el punto de vista de Nietzsche y Freud, es la justificación del error, es decir, la explicación del proceso por el cual se constituyen las representaciones ficticias y, correlativamente, la creencia en su verdad y en la verdad en general. El segundo paso es atender a la actividad por la que se procede a evacuar la conciencia de contenidos ficticios, para poder referirla luego a la dinámica afectiva. Realizada con éxito esta segunda empresa, viene en tercer lugar la consideración de la psicología como ciencia primera. En cuarto lugar, finalmente, el capítulo de dudas: ¿es realmente posible establecer la psicología como ciencia primera?

Procedamos, pues, a estudiar la justificación del error es decir el proceso por el cual se forman ideas universales a las que se atribuye valor de verdad, o sea, correspondencia con la realidad.

Nietzsche dedica su atención desde muy pronto al tema del conocimiento. Ya en sus *Consideraciones intempestivas*, concretamente en el estudio *Schopenhauer educador*, de 1874, se detiene a explicar el conocimiento en función de un «principio de placer», detallando la multitud de instintos y apetitos diversos que conforman los actos cognoscitivos<sup>146</sup>. Pero todavía antes, en el opúsculo *Sobre verdad y mentira en sen-*

145 Cfr. S. Freud. *Abriss...* O. C. III, pp. 1.053-1.054.

146 Cfr. F. Nietzsche *Unzeitgemässe Betrachtungen*, *Werke*, III, 1. 3.<sup>a</sup> parte, cap. 6. pp. 379-400. Compárese esta tesis de Nietzsche con el «descubrimiento» por parte de Melania Klein del «instinto epistemológico». En *Menschliches...*, af. 252, Nietzsche se dispensa de detallar los instintos que intervienen en el conocer remitiendo a su estudio *Schopenhauer educador*.

*tido extramoral* (1873) desarrolla casi por completo lo que será su teoría del conocimiento<sup>147</sup>.

En lo sustancial la tesis de Nietzsche es que las ideas abstractas o conceptos proceden de las palabras, y éstas no son otra cosa que metáforas elaboradas imaginativamente, a instancia de los instintos, a partir de percepciones acústicas y visuales. La creencia en la verdad es, en definitiva, creencia en el lenguaje, creencia en que las palabras designan conceptos abstractos que expresan la esencia de lo real o la cosa en sí.

Pues bien, la designación es una imagen lingüística, irreductible a la «cosa en sí», que expresa sólo la *relación de la cosa con nosotros*, y las palabras son sólo metáforas sobre las cosas «que no corresponden en nada a su esencia natural»<sup>148</sup>. Y bien, ¿por qué la imagen lingüística o la metáfora, formadas de percepciones, no corresponden en nada a la «esencia natural» de la cosa? Pues justamente porque las percepciones sólo expresan la relación de la cosa con *nosotros* y su combinatoria imaginativa está determinada por la dinámica de la afectividad.

«*Verdadera percepción* querría decir esto: la adecuada expresión de un objeto en un sujeto: una contradicción absurda», porque entre sujeto y objeto «no hay causalidad, no hay ley, no hay expresión, sino, a lo sumo, un proceso ‘estético’, es decir, una *transmisión interpretativa*»<sup>149</sup>. La percepción es captación de un aspecto de la cosa: el que más nos interesa por resultar más placentero, temible, etc. y por ese aspecto *denominamos* la cosa toda, es decir construyendo una metonimia.

147 Es posible que Freud no conociera este opúsculo, que Nietzsche no publicó, y que apareció en las ediciones póstumas de sus obras completas después de 1899. Por lo menos, es seguro que Freud no lo leyó antes de escribir *La interpretación de los sueños*. De todas formas, la mayoría de las ideas contenidas en el opúsculo en cuestión se encuentran también esparcidas en otras obras que Freud sí leyó y sí cita.

148 Cfr. F. Nietzsche. *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, Werke*, III, 2, pág. 373.

149 *Ibid.* Pág. 378. Es interesante hacer notar aquí el alto grado en que H. G. Gadamer es tributario de la «metafísica de artista» de Nietzsche cuando, partiendo de la cuestión de la verdad del arte, concluye su teoría de la hermenéutica afirmando que ser significa lenguaje, que el lenguaje es el medio donde *yo* y *mundo* se presentan en su «mutua pertenencia original», y que el lenguaje comprende «nuestra esencia finita e histórica». Cfr. H. G. Gadamer *Wahrheit und Methode*, 1960, trad. franc. Ed. de Seuil, Paris, 1976, pp. 330 a 345.

Pero por otra parte, la percepción de cada singular es singular también, además de parcial, de manera que es tomando partes afectivamente significativas de cada singular, como formamos palabras de las que luego obtenemos conceptos abstractos o esencias. De este modo, Nietzsche pone de manifiesto que el concepto se forma por un círculo vicioso: se prescinde de las diferencias individuales para obtener una abstracción, y luego desde la abstracción se determinan cuáles son las características de los individuos. Y ¿qué es entonces la esencia en cuanto que abstracción?: la construcción gratuita de algo irreal<sup>150</sup>.

«Por consiguiente, ¿qué es la verdad? Un ejército movible de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en suma, un conjunto de relaciones humanas, que, ennoblecidas y adornadas por la retórica y la poética..., nos parecen canónicas y obligatorias»<sup>151</sup>.

Pero si las palabras se constituyen mediante un proceso estético de interpretación, así como carece de sentido hablar de «verdad» en arte, resulta igualmente impropio hablar de «verdad» de los conceptos, toda vez que los conceptos son derivaciones de las palabras.

De todas formas hay algo más en los «conceptos considerados como verdaderos» que en las palabras en cuanto que constituyen el término de un proceso estético de interpretación. Ese algo más es un pacto social, por el que surge la «validez universal» de una palabra y se convierte en «concepto verdadero». Así la *verdad* nace por «contrato social», es «Una designación de las cosas válidas para todos»<sup>152</sup>. Más todavía, la verdad es una mentira pactada, pero el hombre se olvida del

150 Cfr. *Ueber Wahrheit und Lüge...*, pág. 374-375. Obsérvese que, en el fondo, Nietzsche opera con los supuestos de su «metafísica de artista»: lo dionisiaco es *antes* que lo apolíneo, y «verdad» en arte no significa nada.

151 *Ueber Wahrheit und Lüge...*, pág. 374. «Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphem, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden..., canonic und verblindlich dünken».

152 *Ibid.* pág. 372-3. Es oportuno recordar que esta idea del contrato social como fundamento de los valores — también del valor de verdad —, aunque sea muy definitoria del pensamiento de Nietzsche es muy utilizada por Schopenhauer, y también por Spinoza, al que en repetidas ocasiones los dos pensadores vitalistas elogian como el más genial de los filósofos.

pacto al comprobar que cumplirlo es ventajoso porque así los demás no le rechazan sino que le acogen<sup>153</sup>.

Habitado a trenzar su vida sobre ese sistema de convenciones que son los conceptos y sus reglas de relación, no advierte que todo ello es ficticio y cree que tal ficción corresponde a la lucidez y a la cordura. «El hombre despierto sólo se da cuenta de que está despierto por ese tejido regular y simétrico de los conceptos, y cree que sueña cuando el arte desgarrar ese tejido»<sup>154</sup>.

Pero en realidad son el sueño y el arte los que devuelven al hombre a su verdad: al carácter ficticio de las representaciones. Y sólo volviendo al sueño y al arte como lo originario, se puede descubrir cómo sucumbió el hombre a la creencia en un segundo universo de «verdaderas realidades», acontecimiento que constituye el «pecado original de los filósofos»<sup>155</sup>.

La importancia del lenguaje para el desarrollo de la civilización reside en que el hombre ha colocado en él un mundo propio al lado del otro, posición que juzgaba bastante sólida para conmovier sobre sus goznes el resto del mundo y hacerse dueño de éste. Como el hombre, durante largos siglos, ha creído en las ideas y los nombres de las cosas como en 'aeternas veritates' se ha creado ese orgullo por el cual se elevaba por encima de la bestia: creía tener realmente en el lenguaje el conocimiento del mundo. El creador de palabras no era bastante modesto para creer que no hacía más que dar a las cosas denominaciones, sino que, por el contrario, se figuraba expresar por las palabras la ciencia más elevada de las cosas; de hecho, el lenguaje es el primer grado del esfuerzo hacia la ciencia. También aquí la fe 'en que se ha encontrado la verdad' es de donde brotan los más fecundos manantiales de fuerza. Hasta mucho más tarde, es decir, en nuestros días, el hombre no comenzó a entrever que había propagado un monstruoso error en su creencia en el lenguaje... También la lógica se basa en postulados a los cuales nada corresponde en el mundo real; por ejemplo, en el postulado de la igualdad de las cosas, de la identidad de una misma cosa en distintos momentos; pero esta ciencia ha nacido de la creencia opuesta (que había ciertamente cosas de este género en el mundo real). Lo mismo sucede con la matemática, que seguramente no hubiera nacido si de antemano se hubiera sabido que

153 *Ibid.* pág. 375.

154 *Ibid.* pág. 381. «An sich ist ja der wache Mensch nur durch das starre und regelmässige Begriffsgespinnst darüber im klaren, dass er wache, und kommt eben deshalb mitunter in den Glauben, er träume, wenn jenes Begriffsgespinnst einmal durch die Kunst zerrissen wird».

155 Cfr. *Menschliches...*, af. 2. No podemos detenemos ahora a considerar la relación entre verdad y belleza en Nietzsche. Sobre este tema, Cfr. M. Heidegger *Nietzsche* 1961. Trad. franc. Gallirnard, París 1971. Vol. I. pp. 101-140 y 181-199. Sobre la relación verdad-belleza en general, pero con un telón de fondo nietzscheano, cfr. Gadamer, *Wahrheit und Methode* cit. 1.<sup>a</sup> parte *passim*.

no hay en la Naturaleza ni línea exactamente recta, ni verdadero círculo, ni dimensión absoluta<sup>156</sup>.

La metafísica es la culminación del error al que el hombre es inducido por el lenguaje, a saber, «la duplicación de lo existente», la consideración de que existe, por una parte, lo real «en sí», y por otra, lo aparente, y la tendencia a medir lo segundo por lo primero<sup>157</sup>.

Solamente el «psicoanálisis de la filosofía» permite descubrir que lo que los filósofos llaman «apariencia» es la única realidad, y que lo que ellos llaman realidad en sí es pura ficción, inadvertida en cuanto tal, a la que han sido llevados por sus propios dinamismos afectivos. Lo que la conciencia de los filósofos registra como «verdadero», viene, pues, determinado por la afectividad.

«Los filósofos tienen la costumbre de situarse ante la vida y la experiencia — ante lo que ellos llaman el mundo de la experiencia — como ante un cuadro que fuera pintado de una vez para siempre y representase inmutablemente, invariablemente, la misma escena... 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 lo que es poco a poco, y aún está enteramente en su ‘devenir’, y por esta razón no podría ser considerado como una dimensión estable, de la cual se tuviera derecho a inferir o solamente a separar una conclusión sobre el Creador (la causa eficiente). Por esto, desde hace miles de años, *hemos mirado el mundo con preferencias morales, estéticas, religiosas, con una ciega inclinación, pasión o temor*, y nos hemos nutrido de las impertinencias del pensamiento ilógico, y este mundo ‘se ha hecho’ poco a poco tan maravillosamente coloreado, terrible, profundo de sentido, lleno de alma; ha recibido colores; pero hemos sido nosotros los que los hemos puesto: *la inteligencia humana, a causa de los apetitos humanos, de las afectaciones humanas, ha hecho aparecer esta ‘apariencia’* y ha transportado a las cosas sus concepciones erróneas fundamentales. Otros (filósofos), por el contrario, han recogido todos los rasgos característicos de nuestro mundo de la apariencia — es decir, de la representación del mundo sa-

156 F. Nietzsche, *Menschliches...*, af. 11.

157 Cfr. F. Nietzsche *Götzendämmerung, Werke*, VI, 3, «La ‘razón’ en la filosofía», pp. 68-73.

cada de los errores intelectuales y transmitida por la herencia —, y, en lugar de echar la culpa a la inteligencia, han hecho responsable a la esencia de las cosas, a título de causa, de este carácter real y tan inquietante del mundo, predicando la emancipación del Ser»<sup>158</sup>.

Todo el sistema intelectual construido por los filósofos tiene su explicación en los procesos evolutivos orgánicos y en las sensaciones originarias de placer y displacer. «Ahora bien: dado que toda metafísica se ha ocupado principalmente de las substancias y de la libertad de querer, se la puede designar como la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero como si éstos fueran verdades fundamentales»<sup>159</sup>.

En la constitución de la ciencia y del saber en general intervienen, pues, dos factores: imaginación y afectividad. Estos son, para Nietzsche, los principios del arte en general; el arte es el principio del lenguaje, y el lenguaje el principio de la ciencia. Por eso, en último término, el tema de la verdad de la ciencia se retrotrae al tema de la verdad del arte.

«Cuando Kant dijo: ‘la razón no toma sus leyes de la Naturaleza, sino que las prescribe a ésta’, dijo algo perfectamente cierto respecto del ‘concepto de Naturaleza’, el cual estamos obligados a ligar a aquella (Naturaleza-mundo en cuanto representación, es decir, en cuanto error), pero que es la totalización de una multitud de errores de la inteligencia. A un mundo que no fuese nuestra representación serían inaplicables las leyes de los números; éstas no sirven más que para el mundo del hombre»<sup>160</sup>.

Aquí Nietzsche ha volatilizado ya el valor de la ciencia, pero todavía sigue creyendo en ella. Tal creencia desaparecerá en el tercer pe-

158 *Menschliches...*, af. 16. El subrayado es mío.

159 *Ibid.* af. 18.

160 *Ibid.* af. 19. Gadamer (op. cit.) también sostiene que el lenguaje es el principio del saber, pero no cree que basten afectividad e imaginación para fundameterlo suficientemente y apela a la belleza trascendental como luz *una* originaria para cubrir la insuficiencia. El problema está en averiguar si con tal recurso queda suficientemente fundamentado el saber en general, o solamente el arte y el lenguaje — como parece sostener Gadamer —, o si ni siquiera el arte y el lenguaje están suficientemente fundamentados con eso. ¿Puede la belleza trascendental desempeñar la misma función que el εἶναι? Si del εἶναι surgen los primeros principios, ¿surgen también de la belleza trascendental?

río, en el que la noción de verdad científica es descalificada. Freud sigue el mismo proceso en base a los mismos elementos —afectividad, imaginación, lenguaje—, pero mantiene siempre su fe en la ciencia y sólo al final admite dudas respecto al fundamento de la ciencia. En este sentido, la confesión que hace en su autobiografía sobre el alejamiento en que se ha mantenido siempre respecto de la filosofía, corresponde efectivamente con su itinerario intelectual.

En el ensayo *Ueber den Traum*, como anteriormente quedó apuntado, Freud señala la afinidad entre el carácter contradictorio de las imágenes oníricas y la ambivalencia semántica de las raíces lingüísticas más primitivas, usadas para designar elementos opuestos<sup>161</sup>. Posteriormente, en 1913, al compendiar el «interés filológico del psicoanálisis», insiste en la misma tesis. El lenguaje onírico pertenece al más primitivo sistema de expresión, en el que la negación y la afirmación no existían y en el que cada concepto reunía significaciones opuestas. Señala también Freud entonces que no sólo las primeras formaciones conceptuales se deben a asociaciones imaginativas de las del tipo onírico, sino que incluso a este tipo de asociaciones corresponde también el lenguaje escrito, concretamente, la escritura jeroglífica<sup>162</sup>.

Más tarde, en 1923, Freud explica la creencia en la verdad y en la «cosa en sí» en función de los elementos afectividad, imaginación, lenguaje, derivados a su vez de procesos fisiológicos. Las representaciones verbales —imágenes construidas con elementos acústicos y visuales— son las que convierten los procesos interiores en percepciones. «Es como si hubiera de demostrar el principio de que todo conocimiento procede de la percepción externa. Dada una sobrecarga del pensamiento, son realmente percibidos los pensamientos como desde fuera, y tenidos así por verdaderos»<sup>163</sup>.

Naturalmente, no se puede concluir de esto que Freud no acepta la realidad extrasubjetiva. La acepta, y la noción de «Principio de realidad», asimilado al *yo* en cuanto que «sistema consciente», designa pre-

161 Cfr. Freud. *Ueber den Traum*, G. W. II/III, pág. 674.

162 Cfr. Freud. *Das Interesse...*, O. C. II, pp. 972-973.

163 Cfr. Freud. «*Ich*» und das «*Es*» O. C. II. pág. 14. Para el tema del lenguaje en Nietzsche, en relación con el último Wittgenstein cfr. A. C. Danto *Nietzsche as Philosopher*, New York, 1955.

cisamente la función mediante la cual el organismo viviente se adapta al medio. Pero esta adaptación al medio en virtud del yo (que se da tanto en el hombre como en los organismos inferiores, según dijimos) no significa conocimiento «verdadero» de la realidad extrasubjetiva, sino modificación de la afectividad a tenor de factores externos que permanecen ignotos.

Mientras nos mantengamos en la creencia de que conocemos la «verdad de lo real», no averiguaremos nada acerca de la situación real de los dinamismos afectivos, los cuales nos permiten descubrir el «verdadero significado» de las representaciones. El verdadero significado de una representación viene dado porque ella es la cifra de la intensidad y dirección de un dinamismo afectivo. El esfuerzo cognoscitivo debe dirigirse a suspender la referencia del conocimiento a lo extrasubjetivo, de forma que la conciencia pueda referir cualquier representación al dinamismo afectivo del cual es signo. Con ello la afectividad queda así transportada al ámbito de la conciencia, en condiciones tales que resulta posible averiguar sus conflictos y resolverlos.

#### *4.2. El significado afectivo de las representaciones. La noción de conciencia*

La filosofía de la sospecha llega a su punto culminante con la justificación del error en que consiste la creencia en la verdad. A partir de este punto todo es ya «desenmascaramiento», patentización de que la «verdad» es una «mentira pactada»<sup>164</sup>. Queda cumplida la disolución de la ontología en axiología y de la axiología en psicología. Con ello nos encontramos en el momento gnoseológico correlativo del que viene dado, en el plano terapéutico, por la efectuación de la cura. ¿Qué es la salud? La consecución de la verdad. ¿Qué es la verdad? La consecución de la salud. El análisis epistemológico de estas dos definiciones queda para más adelante; ahora interesa ver qué papel juega la conciencia en el proceso que tiene como resultado el establecimiento de la salud como criterio de verdad y de realidad.

164 Cfr. F. Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge.... Werke.* III, 2, pág. 375, pág. 400.

J. Habermas ha sostenido que la enemiga de Nietzsche contra la verdad y la ciencia se cifra en «la constatación de que la pretensión, clásicamente abrigada por la teoría, de comprender la esencia del mundo y mediante ello orientar al hombre en su acción, no puede coexistir por más tiempo con la ciencia moderna»<sup>165</sup>. A partir de tal constatación, Nietzsche habría buscado en la praxis vital el fundamento del conocer. El punto de vista de Habermas es plausible, pero no se explicaría sin su pertenencia a la escuela de Frankfurt y sin el último Husserl. Habermas, además, establece en un mismo plano de igualdad la *theoría* clásica y el *objetivismo cientista* moderno, al interpretar a Nietzsche, pero tal igualdad no se da de un modo tan férreo en el propio Nietzsche, el cual deja abierto un margen para la contemplación de la belleza. Este margen es el que da pie a Gadamer<sup>166</sup> para desarrollar una consideración de la verdad en función de la obra de arte y de la belleza trascendental, y a Löwith<sup>167</sup> para interpretar la doctrina del eterno retorno como sustitutivo de la contemplación religiosa<sup>168</sup>.

Nietzsche ciertamente quiere fundamentar el conocimiento en la praxis vital, en los intereses y en los afectos, y así procede efectivamente para fundamentar la filosofía, la moral, la religión, la ciencia y en general toda la cultura, como hemos visto, pero, ¿en dónde fundamenta la psicología? ¿El conocimiento de los intereses y de los afectos, queda fundamentado en los intereses y en los efectos? El conocimiento de los intereses y de los afectos se basa, para Nietzsche, en la interpretación de

165 J. Habermas, *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*, Cuadrenos Teorema, n.º 13. Valencia 1977, p. 16.

166 H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit.

167 K. Löwith. *Vom Hegel bis Nietzsche*, cit.

168 Por esto mismo, no puede aceptarse sin matizarla la tesis de J. Pieper según la cual toda contemplación estética es inmediatamente contemplación religiosa. Cfr. J. Pieper *Glück und Kontemplation*. Trad. cast. en *El ocio y la vida intelectual*. Rialp. Madrid, 2.ª ed. 1976. Si la contemplación estética puede suplantar vicariamente a la contemplación religiosa, tiene que haber en ambas factores comunes y factores diversos. Personalmente creo que un factor común es que ambas son *contemplación*, y un factor de divergencia es que la estética se refiere a realidades no personales y la religiosa a la realidad personal de Dios. Las primeras se pueden considerar expresión de la segunda, pero si no se mantiene la diferencia entre ambas la estética y la mística resultan indiscernibles, y la teoría del arte se mantiene en una oscilación ambigua, de la que es ejemplo paradigmático la estética de Schopenhauer, a quien hay que ver siempre detrás de Nietzsche e incluso detrás del propio Gadamer.

las representaciones simbólicas, y tal interpretación corre por cuenta de la conciencia. Por lo tanto es la conciencia la que acoge a los dinamismos afectivos, la que registra su conflictividad o armonía definiendo a ésta como salud, y la que establece el *factum* salud como criterio de verdad, bien entendido que verdad significa siempre *útil para la salud*. Pero no se trata simplemente de que la praxis vital sea el fundamento de todo conocer y de que, correlativamente, *verdad* significa solo y siempre *verdad práctica*. Más radicalmente, el criterio de verdad es la salud, pero el criterio de salud es la *unidad* armónica de los dinamismos afectivos. Y ¿qué significa unidad armónica de los dinamismos afectivos? Para el organismo, semejante unidad no significa nada; significa para la conciencia, que es quien registra los desajustes y los repara. «Principio de realidad» significa, por tanto, «principio de saludabilidad».

Si después de esto preguntáramos ¿pero es que los dinamismos afectivos no son reales? y ¿cómo es posible el conocimiento de los dinamismos afectivos en su realidad? entraríamos en el problema de la psicología como ciencia y como hermenéutica. Antes de ello nos interesa averiguar la situación de estos temas en el pensamiento de Freud.

En 1913 Freud compendia en dos tesis los fundamentos de la gnosología: 1.<sup>a</sup>) En la vida anímica corresponde la primacía a los procesos afectivos. 2.<sup>a</sup>) En el hombre normal se da, igual que en el enfermo, «una insospechada perturbación y obnubilación afectiva del intelecto»<sup>169</sup>. En base a esas dos tesis, que provienen de sus estudios sobre el inconsciente, realiza la crítica de lo que los filósofos han entendido hasta ahora por «conciencia» y por «psiquismo».

La filosofía se ha ocupado de lo inconsciente para considerarlo, o bien como algo místico e incognoscible, o bien como algo físico y extrasubjetivo, pero nunca para considerarlo como lo esencialmente constitutivo del psiquismo, lo cual es tanto más chocante cuanto que la filosofía es la ciencia máximamente influida por la personalidad del que la cultiva, y puede ser sometida a crítica psicoanalítica mejor que ninguna otra<sup>170</sup>. En repetidas ocasiones Freud insiste en la incorregible

169 Cfr. S. Freud, *Das Interesse...*, OC. II. pág. 972. Ya antes, en 1900, Freud ha sentido que el pensamiento permanece siempre accesible a la falsificación por la intervención del principio del *displacer*. Cfr. *Die Traumdeutung*, G. W. II/III, pág. 608.

170 Cfr. *Das Interesse...*, OC. II. pp. 973-974.

costumbre, que tienen «los hombres de cultura filosófica», de establecer la identidad entre psiquismo y conciencia, sin admitir que la conciencia es solo «Una cualidad de lo psíquico»<sup>171</sup>.

El centro del psiquismo es para Freud el inconsciente, cuyo constitutivo fundamental es la «dinámica psíquica reprimida». «Lo reprimido es para nosotros el prototipo de lo inconsciente» o inconsciente en sentido dinámico, mientras que lo *latente* o inconsciente en sentido descriptivo o no dinámico, recibe la denominación de *preconsciente*<sup>172</sup>.

«Lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real: su naturaleza interna nos es tan desconocida como la realidad del mundo exterior y nos es dado por el testimonio de nuestra conciencia tan incompletamente como el mundo exterior por el de nuestros órganos sensoriales»<sup>173</sup>. Por otra parte la conciencia es «Un órgano sensorial para la percepción de *cualidades psíquicas*», «Carente de memoria» e «incapaz de conservar las huellas de las modificaciones»<sup>174</sup>.

Dado que la conciencia carece de memoria y es incapaz de conservar las huellas de las modificaciones, todas las representaciones que han sido alguna vez conscientes — y que son las únicas que pueden volver otra vez a la conciencia mediante la cura analítica<sup>175</sup> — pasan a constituir la dotación de ideas latentes del sistema preconsciente<sup>176</sup>. Estas ideas latentes son movidas y combinadas por el inconsciente reprimido, con más o menos intensidad y de un modo más o menos perceptible en las diversas situaciones, y de un modo excepcionalmente perceptible en el sueño, donde la voluntad no dirige los procesos psíquicos<sup>177</sup>.

La conciencia tiene en su haber, pues, dos tipos de representaciones: 1) las que provienen del mundo exterior — pues «la conciencia es la superficie perceptora del aparato anímico»<sup>178</sup> — que constituyen las *ideas latentes*, o *representaciones preconscientes*; 2) las que provienen del

171 Cfr. *Das «Ich» und das «Es»*. OC. II. pág. 9.

172 Cfr. *Ibid.* pág. 10.

173 Cfr. *Die Traumdeutung*, G. W. II/III, pp. 617-618.

174 *Ibid.* pág. 620.

175 «Sólo puede hacerse consciente lo que ya fue alguna vez una percepción consciente». *Das «Ich» und das «Es»* OC. II. pág. 12.

176 Cfr. *Die Traumdeutung*, G. W. II/III, pág. 596.

177 Cfr. *Ibid.* pp. 593-598.

178 Cfr. *Das «Ich» und das «Es»* OC. II, 12.

ello, o *representaciones inconscientes*, que son aquellas cuyo material permanece oculto.

Ahora bien, el mundo exterior permanece tan desconocido para la conciencia como el mundo interior o *ello*. ¿Qué son entonces las representaciones que tenemos en la conciencia, a qué corresponden y cómo se forman? Son símbolos que corresponden *a la vez* al mundo exterior y al ello y que se forman mediante el enlace de ambos materiales en metáforas lingüísticas.

Las representaciones preconcientes son «pensamientos», cuyo material viene constituido por el enlace de representaciones verbales. A su vez lo inconsciente pasa al sistema preconciente también mediante el enlace con representaciones verbales que son precisamente restos mnémicos. Así, «hacemos (pre)consciente lo reprimido, interpolando, por medio de la labor analítica, miembros intermedios preconcientes»<sup>179</sup>. He aquí el proceso de interpretación analítica o proceso de traslado a la conciencia de los dinamismos afectivos para averiguar su dirección e intensidad.

«El yo, basándose en la percepción consciente, ha sometido a su influencia sectores cada vez mayores y capas cada vez más profundas del ello... Su función psicológica consiste en elevar los procesos del ello a un nivel dinámico superior...; su función constructiva, en cambio, consiste en insertar, entre la exigencia instintiva y el acto destinado a satisfacerla, una actividad ideativa que, previa orientación en el presente y utilización de experiencias anteriores, trata de prever el éxito de los actos propuestos, por medio de acciones de tanteo o ‘exploradoras’. De esta manera, el yo decide si la tentativa de satisfacción debe ser realizada o diferida, o bien si la exigencia del instinto habrá de ser reprimida de antemano, por peligrosa (*principio de realidad*). Así como el ello persigue exclusivamente el beneficio placentero, así el yo está dominado por la consideración de la seguridad. El yo tiene por función la autoconservación, que parece ser desdeñada por el ello. Utiliza las sensaciones angustiosas como señales que indican peligros amenazantes para su integridad»<sup>180</sup>.

179 Cfr. *Ibid.* pp. 12 y 13.

180 S. Freud, *Abriss...*, OC. III, pp. 1.055-1.056. Obsérvese la afinidad con Schopen-

Ahora bien, aunque el yo, mediante su «juicio o examen de realidad», posponga una exigencia del ello, la fuerza dinámica de tal exigencia no queda por eso anulada, ni siquiera menguada en su potencial. Su propio potencial, en la medida en que se dilata su satisfacción, da lugar a la «escisión psíquica» o «escisión del yo». Entonces es cuando interviene la cura, que consiste precisamente, para el enfermo, en «ampliar el conocimiento que su propio yo tiene de su inconsciente», y con ello «restituir a su yo el dominio sobre los territorios perdidos de la vida psíquica»<sup>181</sup>.

Obsérvese que —como dejamos apuntado anteriormente— la cura o la salud se cifra en el saber. El saber se alcanza mediante un acto de conciencia que tiene por objeto el descubrimiento de la situación real de los dinamismos afectivos, y el restablecimiento de su unidad armónica si había quedado rota. ¿Qué quiere decir aquí *principio de realidad*? Por una parte, atención a las exigencias del mundo exterior interiorizado posteriormente como super-ego, pero, por otra parte, atención a las exigencias reales del principio de placer. Por lo que se refiere a las exigencias del mundo exterior, ¿qué sentido tendría preguntarse si son verdaderas o falsas? o también, ¿qué sentido tendría plantear si son justas o injustas? Lo que tiene sentido aquí es saber si son saludables o patógenas.

¿Cómo se sabe si las exigencias del mundo exterior o del super-yo son saludables o patógenas? Viendo su efecto sobre la instancia que ostenta el principio de placer, verdadero centro del psiquismo: si mantiene su unidad es saludable, si la desintegra es morbosa.

En último término, la salud es el criterio de verdad, y la unidad es el criterio de salud.

Ahora la pregunta pertinente es ésta ¿cómo se sabe que falta la unidad de los dinamismos afectivos? Porque se siente la insatisfacción, el remordimiento, etc. ¿Cómo se recupera la unidad? Mediante un acto de conciencia.

Tanto en Nietzsche como en Freud, la «*vis curativa*» corre por cuenta de la conciencia, cuya omnipotencia terapéutica la constituye

hauer en lo que se refiere a la teleología del ello y la del yo.

181 Cfr. *Abriss...*, pp. 1.035-1.036.

en principio autorredentor de la subjetividad, pero de la subjetividad empírica, mediante el conocimiento de la verdad.

Para Nietzsche la verdad es la nada, y el conocimiento de ello salva porque es conocimiento de que no hay *nada* respecto de lo cual el hombre tenga que ser salvado. El problema aparece cuando se observa que, si no hay *nada* respecto de lo cual el hombre tenga que ser salvado, entonces, de lo único que no puede ser salvado el hombre es de la *nada*. A partir de ahí, mantener la propia unidad y garantizarla *desd e el conocimiento* quiere decir constituir lo real — con la conciencia ya clara de que lo real y lo ficticio no se diferencian —, de forma que la unidad del sujeto empírico se mantenga sin desintegrarse.

Obsérvese que en el fondo, también para Nietzsche y para Freud, toda la fuerza de los dinamismos afectivos — de la voluntad *ciega* o del ello *inconsciente* — se fundamenta *a posteriori* en la luz de la conciencia, es decir, en el saber. Sin ello las fuerzas ciegas o inconscientes se desajustan, debilitándose su unidad, y acaban desintegrándose.

Ahora bien, si la conciencia es un resultado de la perversión de los instintos, ¿por qué se cifra en ella la integridad unitaria de los mismos?, y ¿por qué el conocimiento de la unidad o de la ruptura de la subjetividad es, en esta situación, verdadero? Si la verdad es consecución de la salud (o si se quiere, de la salvación) y la salud es la consecución de la verdad, ¿qué significan entonces «verdad» y «salud»? Si la conciencia sólo tiene como objeto cognoscible verdaderamente la afectividad, pero la afectividad no se refiere a nada cognoscible, ¿qué conoce la conciencia cuando conoce la referencia de la afectividad a lo ignoto e incognoscible? Supongamos que conoce la persistencia de la integridad unitaria de la subjetividad o su desintegración; supongamos que conoce el *efecto* útil o nocivo para la subjetividad de su manipulación sobre el mundo exterior ignoto, ¿cómo tendría que estar constituida una conciencia, que no puede conocer lo real en sí porque esto le viene dado en términos de cualidades afectivas, para que pueda conocer la dinámica afectiva misma como realidad en sí?

La noción kantiana de cosa en sí, caracterizada por Schopenhauer como voluntad o esencia afectiva, es la que sigue presente en Nietzsche y Freud como irreductible en último término al conocimiento. Si la conciencia no conoce tampoco la afectividad porque ésta es una realidad

en sí, ¿qué sentido tiene una conciencia que no conoce nada? Si la conciencia conoce «verdaderamente» la afectividad como realidad en sí, ¿por qué no conoce verdaderamente ninguna otra realidad en sí?

Si la verdad es sólo y siempre verdad práctica cuando el conocimiento se refiere al mundo exterior, ¿lo es también cuando se refiere a la afectividad? Si en el conocimiento de la afectividad no cabe verdad teórica, ¿qué podría significar útil o nocivo para la afectividad si ella en cada instante resultaría modificada precisamente a tenor del conocimiento? Y si cabe verdad teórica, de nuevo surge la pregunta ¿cómo tendría que ser una conciencia para que, no pudiendo conocer lo real en sí porque esto le viene dado en términos de cualidades afectivas, pudiera conocer la dinámica afectiva misma como realidad en sí? Si se respondiera que esto último es posible en virtud de *otra* función cognoscitiva, de nuevo habría que reiterar la misma pregunta respecto de esa *otra* función cognoscitiva.

Por lo que se refiere al ejercicio vital del conocimiento, así considerado en dependencia de la afectividad, no hay más que cuestionar. Queda por ver el correlato de este proceso en el campo mismo de la psicología considerada como ciencia.

#### 4.3. *Rango científico de la psicología. La divergencia entre Nietzsche y Freud*

Aunque el llamado período ilustrado o segundo período de Nietzsche es el que suele considerarse correspondiente a su época cientifista, y aunque efectivamente en su última época o período de Zarathustra, Nietzsche critica implacablemente la objetividad, la cientificidad, la historicidad y, en general, la modernidad —sobre todo en *Ecce Homo*—, la consideración de la psicología como ciencia primera y fundamento de todas las demás se encuentra también en las obras de la década de los 80.

A la altura de 1886, cuando ha dinamitado toda ciencia y todo saber, esta convicción permanece incólume.

«La psicología se ha convertido ahora en el camino de acceso a los problemas fundamentales»; «la psicología es señora de las ciencias, para cuyo servicio y preparación existen las demás»<sup>182</sup>.

No considera Nietzsche que la psicología, como ciencia primera, sea una ciencia positiva en sentido positivista, sino un «saber» hermenéutico. Esto resulta muy claro en el último período, en que sus invectivas contra el positivismo son frecuentes, pero también se percibe en el segundo, donde también se encuentran ataques a la objetividad científica —aunque menos vehementes y donde ya están patentes todos los elementos de su gnoseología. Mantiene su adhesión, sin embargo, a una ciencia positiva, positivístamente considerada: la biología. En su intención, no obstante, mantiene la primacía de la psicología como hermenéutica. No entramos ahora en el problema de cómo puedan coexistir dos saberes, uno hermenéutico y otro positivista — con pretensiones de «validez objetiva» —, correspondiendo la primacía al primero.

Nietzsche no caracteriza la psicología, pues, como ciencia positiva, sino sólo como hermenéutica. Freud, sin embargo, además de considerarla como hermenéutica, la define también como ciencia positiva según el modelo de la física.

Para Freud, como para Nietzsche, sólo existen dos ciencias en sentido propio. «En rigor, no hay más que dos ciencias: La psicología, pura y aplicada, y la historia natural»<sup>183</sup>. Cuando en 1932, a raíz de una serie de cuestiones que se le formulan, se plantea el tema de si el psicoanálisis lleva implícita una concepción del universo, hace una profesión de fe cientista, después de conjurar la amenaza que para la ciencia supone la religión y después de descalificar a ésta. «El psicoanálisis es, a mi juicio, incapaz de crear una concepción del universo apropiada a él. No lo necesita; es un trozo de ciencia y puede agregarse a la concepción

182 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse, Werke*, VI, 2; 1.ª parte, af. 23, pág. 33. «Und der Psychologe..., wir zum Mindesten dafür verlangen dürfen, dass die Psychologie wieder als Herrin der Wissenschaften anerkannt werde, zu deren Dienste und Vorbereitung die übrigen Wissenschaften da sind. Denn Psychologie ist nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblemen».

183 S. Freud. *Neue Folge der Vorlesungen...*, OC. II, pág. 964.

científica del universo» aunque esta sea muy limitada y con menos poder de captación que la concepción religiosa<sup>184</sup>.

En 1938, a la hora de explicar de modo sintético el carácter científico del psicoanálisis, toma como modelo de ciencia la física, para mostrar cómo coincide en sus métodos con el psicoanálisis.

«Nuestra noción de un aparato psíquico de dimensión espacial adecuadamente integrado y desarrollado bajo el influjo de las necesidades vitales; un aparato que sólo en un determinado punto y bajo ciertas condiciones da origen a los fenómenos de conciencia, nos ha permitido estructurar la psicología sobre una base semejante a la de cualquier otra ciencia natural, como, por ejemplo, la física»<sup>185</sup>. Para Freud, conocemos tan imperfectamente el mundo exterior como el mundo interior, y el proceso de obtención de datos de uno y otro mundo y el de elaboración cognoscitiva de los mismos, es perfectamente semejante en la física y en la psicología.

«La elaboración intelectual de nuestras percepciones sensoriales primarias, nos permite reconocer en el mundo exterior relaciones y dependencias que pueden ser reproducidas o reflejadas fielmente en el mundo interior de nuestro pensamiento, poniéndonos su conocimiento en situación de ‘comprender’ algo en el mundo exterior, de preverlo y, posiblemente, de modificarlo. Así procedemos también en el psicoanálisis. Hemos hallado recursos técnicos que permiten colmar las lagunas en nuestros fenómenos conscientes, y los utilizamos como los físicos emplean el experimento. Por ese camino elucidamos una serie de procesos que, en sí mismos, son ‘irreconocibles’; los insertamos en la serie de los que nos son conscientes, y si afirmamos, por ejemplo, la intervención de un determinado recuerdo inconsciente, solo queremos decir que ha sucedido algo absolutamente incaptable para nosotros, pero algo que, si hubiera llegado a nuestra conciencia, sólo hubiese podido ser así, y no de otro modo»<sup>186</sup>.

En Nietzsche no aparece, ni siquiera en sus momentos de máximo fervor dentista, la pretensión de conferir a la psicología el estatuto

184 *Ibid.* pág. 965.

185 S. Freud, *Abriss...* pág. 1.053.

186 *Ibid.* pp. 1.053-1.054.

de ciencia positiva. Probablemente porque advirtió que si la psicología tenía carácter positivo no podía ser ciencia primera, y desde luego porque tras haber llevado hasta sus últimas consecuencias su hermenéutica psicologizante y haber concluido en el nihilismo, no abrigó intenciones de retroceder, sino que concibió el proyecto del superhombre —latente en las obras del primer y segundo período— como el sujeto capaz de subsistir tras la «muerte de Dios» sin sucumbir a la desesperación, mediante un acto de voluntad por el cual la nada y la desesperación misma eran *queridas*. De este modo se perfila con rasgos perfectamente destacados la voluntad humana como capaz de referirse al infinito —en este caso la nada infinita—, es decir, la voluntad como fuerza *espiritual* o, lo que es lo mismo, reflexiva.

Aquí ya la divergencia entre Nietzsche y Freud es diametral. Si el deseo puede ser colmado con elementos cósmicos, el deseo puede no tener otro fundamento que el desajuste o desproporción de elementos cósmicos integrados en un sistema funcional, en concreto, en el organismo biológico animal o humano, que para Freud no tienen una diferencia esencial.

Para Freud el organismo animal y humano tienen, en el fondo, las mismas características y el mismo destino: la muerte, la reintegración a lo inorgánico originario y originante. Y el hombre y el animal no son más que organismo. Por eso la muerte, y el miedo a ella, son para Freud un problema a resolver, cuya dilucidación hemos considerado.

Cuando Nietzsche plantea el tema del superhombre, se configura un ser que es mucho más que organismo. El hombre y el animal pueden no ser más que organismo biológico, sin que medie entre ambos una diferencia esencial, pero el superhombre es mucho más que un animal. Es voluntad espiritual en trance de constituirse en voluntad absoluta, y se constituye —programáticamente— en voluntad absoluta mediante un acto por el cual redime su propio origen, su destinación a la nada y su desesperación, queriéndolas. Aquí aparece también, inevitablemente, la libertad. El libre albedrío, que ha sido sistemáticamente negado al hombre y al animal, es ahora constitutivo esencial del superhombre.

El único modo de no sucumbir a la tragedia que supone existir, y existir para la nada, es querer —no simplemente aceptar— el propio origen y el propio destino nihilista. Querer el propio existir es hacerse

cargo del propio origen, recuperarlo para sí, volverlo a adquirir o — con término latino — redimirlo. De este modo la voluntad, el propio querer, -programáticamente desde luego- fundamenta reflexivamente lo que no podía ser evitado: el haber empezado a existir.

Por eso para Nietzsche la muerte no constituye un problema. Lo terrible no es la muerte, sino el no poder morir<sup>187</sup>, que también ha de ser querido.

Obviamente, se trata de una voluntad espiritual, reflexiva, abierta al infinito, que decreta olímpicamente la insuficiencia de todo el universo en orden a la propia culminación en plenitud, quedando referida a la nada por encima de la totalidad de lo dado (eterno retorno de lo mismo). Se trata de una voluntad que, después de tal declaración de insuficiencia, decreta a su vez su propia culminación en plenitud en función del querer el eterno retorno de lo mismo (la totalidad de lo real dado) y la nada.

Desde esta posición, Nietzsche no sólo escapa al psicoanálisis, sino que lo rompe por completo. ¿Qué hay que interpretar cuando se quiere consciente y plenamente la nada? Ahora no se trata de deseos insatisfechos o reprimidos; se trata de querer la propia insatisfacción eternamente, de *querer* decretar la «represión» de la voluntad *quiere* que su culminación en plenitud sea querer el eterno retorno de lo mismo. No hay ninguna representación ni ningún símbolo que interpretar como cifra de un deseo inconsciente, cuando lo que ocurre es que se quiere plena, eterna y conscientemente la nada, *das Nicht in ewig*.

Con esto Nietzsche escapa también al positivismo al que queda aferrado Freud. El positivismo es una concesión a la ignorancia, una forma de agnosticismo que deja abierta una puerta falsa a la esperanza por el procedimiento de frenar la «voluntad de verdad». La voluntad de verdad, como dejamos apuntado, es el «ateísmo incondicionadamente probo». La voluntad de verdad queda frenada cuando se impide que el conocimiento llegue a su punto culminante en el descubrimiento de que la verdad es la nada. Freud se opone explícitamente a ello — como vimos — porque supondría la ruina de la ciencia, cosa que no está

187 Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 2.<sup>a</sup> parte, 20, «De la redención», *Werke*, VI, 1, pp. 173-178.

dispuesto a aceptar desde su credo positivista. Por eso se refugia en el agnosticismo. De esta forma, hacer concesiones a la ignorancia es el único procedimiento para que la ciencia sobreviva.

Esta paradoja la percibe el propio Freud; es el problema de la articulación entre ciencia y hermenéutica, pero renuncia a resolverla con un acto de modestia científica. Nietzsche, como queda dicho, la zanja con la profesión de nihilismo, que supera tanto la ciencia positiva como la hermenéutica: «la verdad es la nada» constituye una evidencia diáfana.

#### 4.4. *La psicología como ciencia y como hermenéutica*

Karl Popper desarrolló sus investigaciones sobre la *lógica de la investigación científica*, fijando los métodos fecundos para decidir acerca de los hallazgos válidos. Adoptó el «criterio de falsabilidad» para determinar el carácter científico de una disciplina, y utilizó los mismos ejemplos que usara Freud cuando quiso mostrar la científicidad del psicoanálisis. A saber, la psicología y la física. Como es sabido, la conclusión de Popper es opuesta a la de Freud. La física es *ciencia* porque se puede demostrar que las proposiciones de la física son falsas, y progresa precisamente porque cuando los hechos demuestran que una proposición es falsa, ésta es substituida por otra que se mantiene vigente hasta que los hechos obliguen a sustituirla. Y así sucesivamente. El psicoanálisis, por su parte, no es ciencia porque no se puede probar, en función de los hechos, que sea falsa ni una sola de sus proposiciones, y por consiguiente, no progresa<sup>188</sup>. Como para Popper ninguna proposición científico-positiva puede ser verificada, sólo la falsabilidad puede tomarse como criterio para la científicidad de un saber.

Freud, desde su peculiar positivismo, acepta que los hechos constituyen la verificación de las proposiciones científicas, pero también acepta que la verdad de lo real permanece inaccesible.

La física y la psicología —en concreto, el psicoanálisis— «persiguen el fin de revelar, tras las propiedades (cualidades) del objeto in-

188 K. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1962, cap. 1, *passim*.

vestigado, que se dan directamente a nuestra percepción, algo que sea más independiente de la receptividad selectiva de nuestros órganos sensoriales y que se aproxima más al supuesto estado de cosas real. *No esperemos captar éste último, pues, según vemos, toda nueva revelación psicológica debe volver a traducirse al lenguaje de nuestras percepciones, del cual evidentemente no podemos librarnos.* He aquí la esencia y la limitación de la psicología. Es como si en física declarásemos: contando con la suficiente agudeza visual, comprobaríamos que un cuerpo, sólido al parecer, consiste en partículas de determinada forma, dimensión y situación. Entretanto tratamos de llevar al máximo, mediante recursos artificiales, la capacidad de rendimiento de nuestros órganos sensoriales, pero cabe esperar que todos estos esfuerzos nada cambiarán en definitiva. Lo real siempre seguirá siendo 'incognoscible'<sup>189</sup>.

Hasta este momento, la física y la psicología están en el mismo nivel de agnosticismo: todo lo que se percibe son cualidades sensibles del objeto, y todo lo que se expresa para manifestar la «comprensión del objeto» vuelven a ser cualidades sensibles. ¿Cómo podría decirse que las primeras cualidades sensibles o las segundas

«expresan» el objeto tal como es en sí?

Pero hay un segundo factor que sitúa en desventaja al psicólogo con respecto al físico. Es el «factor inherente al propio tema, ya que en psicología no siempre se trata, como en física, de cosas que sólo pueden despertar frío interés científico. Así, no nos extraña si un psicoanalista, que no se ha convencido suficientemente de la intensidad de su propia envidia fálica, tampoco es capaz de prestar la debida consideración a este factor en sus pacientes. Mas a la postre, estos errores originados en la ecuación personal no tienen mucha importancia. Si releyéramos viejos tratados de microscopía, nos asombraríamos de las extraordinarias condiciones que entonces debía cumplir el observador, cuando la técnica con este instrumento aún estaba en pañales, mientras que hoy ni siquiera se mencionan esas cosas»<sup>190</sup>.

Nótese que hay una diferencia entre el psicoanalista y el físico que a Freud le pasa inadvertida: el físico no tiene que convencerse plena-

189 S. Freud, *Abris...*, pp. 1.053. El subrayado es mío.

190 *Ibid.* pág. 1.054.

mente de que a él le pasa algo que por completo ignora, para ser capaz de detectar el *mismo fenómeno* fuera de él. Para Freud la hermenéutica es, estrictamente, ciencia positiva, y cree que su progreso será igual al de las demás. Incluso admite en algún momento que pueda llegar a ser substituida por la fisiología.

«El futuro podrá enseñarnos a influir directamente, con sustancias químicas particulares, sobre las cantidades de energía y sobre su distribución en el aparato psíquico. Quizá surjan aún otras posibilidades terapéuticas todavía insospechadas; por ahora no disponemos de nada mejor que la técnica psicoanalítica, y por eso no se debería desdeñarla, pese a sus limitaciones»<sup>191</sup>.

¿Significa esto una claudicación de Freud ante el conductismo, esa «psicología sin alma» que combatió durante toda su vida? Probablemente, no. Freud no descarta que en el futuro se confirme la hipótesis del paralelismo psicofísico, de forma que para cada deseo quepa determinar una cantidad exacta de exceso o defecto de elementos químicos y suministrarla en una dosis tal que el deseo se satisfaga. No se plantea que, a la inversa, detectados exactamente un exceso o defecto de elementos químicos en el organismo, pudiera determinarse la dirección e intensidad de un deseo. Pero en ningún momento se muestra dispuesto a prescindir de la conciencia y del desciframiento de sus representaciones como método terapéutico. La conciencia y el saber son el instrumento para la cura, no obstante concebir al hombre en términos exclusivos de sistema físico-químico.

Freud ha inventado un método para descifrar, mediante el análisis de las representaciones de la conciencia, la disposición de los dinamis-mos afectivos resultantes del equilibrio inestable de los elementos químicos que integran el organismo. Para ello tiene que elaborar una teoría antropológica completa que es la coincidencia de la conciencia con la subjetividad propia, asumiéndola conscientemente tanto desde el punto de vista ontogenético como filogenético. Cuando eso se ha logrado, se es psicoanalista, y se puede descifrar la subjetividad ajena.

Así queda resuelta la insuperable objeción al psicoanálisis. La conciencia no capta el significado afectivo de sus representaciones, tomán-

191 *Ibid.* pág. 1.042.

dolas por correspondencias de la realidad, cuando en verdad ocurre que están completamente determinadas por los afectos. Y bien, ¿cómo es que eso ocurre con toda ciencia menos con la del psicoanalista? ¿Por qué la conciencia del psicoanalista, incluso aunque se trate de un científico, no tiene sus representaciones deformadas por la afectividad? La respuesta es: porque la conciencia del psicoanalista coincide con su propia afectividad. Todo psicoanalista, para llegar a serlo, debe ser psicoanalizado, y en ese proceso asume en su conciencia, con plena lucidez cognoscitiva, toda su afectividad inconsciente.

La pregunta oportuna ahora es: ¿por quién es psicoanalizado el primer psicoanalista? La respuesta tiene que ser: el primer psicoanalista no es psicoanalizado por nadie. El mismo, mediante sus actos de conciencia, tiene que asumir cognoscitivamente los procesos afectivos y descifrarlos mediante el análisis de las representaciones simbólicas.

Si el símbolo es aquello mediante lo cual la conciencia coincide con la afectividad, el símbolo es el principio mediante el cual se adquiere el saber. Ahora bien, el símbolo no reviste el carácter de evidencia inmediata, sino justamente de todo lo contrario: es la cifra desconocida de algo ignoto. ¿Cómo puede erigirse en principio del saber?

Freud contesta a esta pregunta apelando a los hechos. Las paradojas paralizantes se resuelven, como ya vimos, recurriendo a la práctica. El símbolo queda descifrado correctamente si en virtud de la interpretación se resuelve el conflicto, es decir, si hay cura.

Ahora bien, la cura puede efectuarse, no sólo mediante la satisfacción del deseo, sino también mediante su mera constatación consciente. ¿Por qué? Si el deseo depende de un desequilibrio de fuerzas químicas, ¿cómo es posible que su mero conocimiento restablezca el equilibrio? Esto es solamente posible si el conocimiento determina inmediatamente la realidad subjetiva, si el autoconocimiento es automodificación o incluso autoconstitución, es decir, en el fondo, si todo lo racional es real y todo lo real es racional, o, dicho de otra manera, si todos los afectos son conscientemente articulados y toda la conciencia *consiste* en articulación de afectos.

Si los afectos son *para* la conciencia y la conciencia es para los afectos, surge una relación trascendental entre afectividad y conciencia que anula a ambas. ¿Qué quiere decir, en esta situación, corroboración de la

teoría con los *hechos*? ¿qué quiere decir hechos y qué quiere decir *teoría* o *hipótesis*? No es posible saberlo, ni siquiera es posible averiguar qué significa *saber*.

Freud no llega a plantearse así, desarrollándolos hasta el final, los supuestos gnoseológicos implícitos en su posición metódica. Cuando dice que la filosofía es la ciencia más determinada por la afectividad del que la cultiva, y por tanto, máximamente susceptible de crítica psicoanalítica, añade que «naturalmente la determinación psicológica de una teoría (filosófica) no excluye su corrección científica»<sup>192</sup>.

¿Qué podría significar ahora «corrección científica» de una teoría filosófica, y, en general «corrección científica» de una teoría? Cuando Freud habla de «corrección científica» se refiere generalmente a «correspondencia con los hechos». La corrección científica del psicoanálisis vendría dada en función de las curas efectuadas que serían en este caso los hechos, pero como resulta —prescindiendo del problema de cómo definir la «salud» y la situación de «curado»—, que cuando la cura no tiene lugar o no surte efecto, este hecho también es asumido en la interpretación como verificación de sus puntos de vista metódicos, ningún hecho contradice a las hipótesis y, por el mismo motivo, ningún hecho las corrobora.

Freud, como ya hemos apuntado, entrevió todas estas dificultades, pero, probablemente por la escasa afición que confesó tener al pensamiento especulativo, no llegó a penetrarlas y exponerlas con claridad, y no vio que su pretensión de constituir el psicoanálisis como hermenéutica y como ciencia positiva *a la vez* era inviable. La hermenéutica tiene como presupuesto unos postulados inverificables en la práctica, y la ciencia positiva, unas hipótesis cuya validez queda remitida a la confrontación con los hechos. Las hipótesis no se presentan como verdaderas, sino, justamente, como supuestas. Los hechos las corregirán.

Los postulados de la hermenéutica no se presentan como suposiciones, sino como punto de vista incondicionado o absolutizado: si se toma un deseo —caracterizado como indeterminación— como punto de partida del saber, aquello que se determine como objeto o culminación del deseo adquiere *eo ipso* el rango de fin último, respecto del cual

192 S. Freud, *Das Interesse...*, OC. II. 974.

todo otro objeto tiene el estatuto exclusivo de mero *medio* o *instrumento*. No es sólo que no se pueda saber qué valor objetivo tiene ese medio en sí mismo considerado, es que no interesa de ninguna manera considerarlo en sí mismo, y por consiguiente no es nunca algo *en sí mismo* considerable, sino solo y siempre con respecto al fin.

Naturalmente, estos no son los supuestos de la ciencia positiva. La ciencia positiva, con su atención a la objetividad, presupone siempre un margen de agnosticismo — que también se observa en Freud —, mientras que la hermenéutica se presenta como un saber absoluto — aunque no pueda explicar qué significa saber—. La hermenéutica y la ciencia positiva son inconciliables a nivel teórico, y tal vez ello sea la causa de los frecuentes enfrentamientos entre positivistas y marxistas<sup>193</sup>, pues Marx, junto con Nietzsche y Freud, han sido los creadores de la hermenéutica, como acertadamente ha señalado Ricoeur<sup>194</sup>.

La ambigüedad de Freud, estriba en que es, a la vez, hermeneuta y positivista, cosa que le diferencia de Nietzsche.

Con esto damos por terminado el estudio comparativo entre Nietzsche y Freud. Ambos autores, al socaire de Schopenhauer, han anulado el alcance real del conocimiento y han referido la conciencia a lo único que quedaba establecido como real: los afectos. Ambos autores, desde ese punto de partida, han explorado el significado afectivo de las representaciones simbólicas, pero, precisamente también en virtud de ese punto de partida, se han visto imposibilitados para cobrar en beneficios cognoscitivos los esfuerzos de la exploración. Han descubierto unos fenómenos, pero han obtenido unas consecuencias que anulan el principio mismo en virtud del cual descubrieron tales fenómenos, a saber, el conocimiento. Ello significa que es preciso abordar los hechos por ellos detectados de forma tal que lo deducido a partir de los hechos no anule el proceso mismo de la deducción. Esto significa que la deducción misma no puede ser, también, un *hecho*, que es lo que ocurre en el caso de Nietzsche y Freud.

193 Por ejemplo K. Popper contra Adorno y viceversa.

194 Cfr. P. Ricoeur. *Freud, una interpretación de la cultura*. Ed. siglo XXI, Madrid, 1974, cap. II.

Estamos ahora en condiciones de considerar la articulación entre afectividad y conciencia en el pensamiento de Aristóteles, para confrontar cómo se establecen y se explican los mismos hechos desde sus presupuestos gnoseológicos.

Antes de ello, para cerrar cumplidamente la confrontación entre Nietzsche y Freud, dedicaremos brevemente nuestra atención a la vinculación histórica entre ambos autores, habida cuenta de que la coincidencia entre ambos es más amplia de lo que habitualmente se señala.

## 5. Nota sobre la conexión de Nietzsche y Freud

Hemos señalado a lo largo de todo este capítulo una serie de puntos de coincidencia entre el pensamiento de Nietzsche y el de Freud. P. Ricoeur señala que, antes de Freud, ya La Rochefoucauld y Nietzsche realizaron una hermenéutica en función de la afectividad<sup>195</sup>. Ph. Lersch indica igualmente que el método interpretativo había sido profusamente utilizado por Nietzsche<sup>196</sup>, y otros muchos autores recogen la misma indicación, en términos generales, sobre la coincidencia de ambos pensadores en lo que se refiere al método. Han quedado expuestas, de modo pormenorizado, cuántas y cuáles son estas coincidencias. Pero además hemos visto también cuántas y cuáles son las coincidencias temáticas. Todo ello, transcribiendo textos de Nietzsche, en ocasiones más extensos de lo conveniente, corriendo el riesgo de hacer fatigosa la lectura y discontinua la exposición de los temas.

Las coincidencias son realmente sorprendentes por lo abundante. ¿Cómo explicarlas? Freud mismo se sorprende ante ellas y las atribuye al azar.

En su *Autobiografía* (1925) Freud declara haber estudiado y admirado en su juventud a Darwin y a Goethe sobre cualesquiera otros autores. «Mi encuentro con el filósofo William James – dice en otro momento – me dejó también una duradera impresión... pero entonces tenía yo 53 años»<sup>197</sup>. Añade en otro lugar que «siempre» le habían atraído

195 Cfr. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Ed. Taurus, Madrid, 1971, pág. 144.

196 Cfr. P. Lersch, *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona, 3.ª ed. 1964, pág. 70.

197 S. Freud, *Selbstdarstellung*. OC. II. pág. 1.034.

do las ideas de G. Th. Fechner, «pensador al que debo interesantísimas sugerencias»<sup>198</sup>, y finalmente alude a Schopenhauer y Nietzsche.

«Las amplias coincidencias del psicoanálisis con la filosofía de Schopenhauer, el cual no sólo reconoció la primacía de la afectividad y la extraordinaria significación de la sexualidad, sino también el mecanismo de la represión, no pueden atribuirse a mi conocimiento de sus teorías, pues no he leído a Schopenhauer sino en época muy avanzada ya de mi vida. A Nietzsche, otro filósofo cuyos *presagios* y *opiniones* coinciden con frecuencia, *de un modo sorprendente*, con los *laboriosos resultados* del psicoanálisis, he evitado leerlo durante mucho tiempo, pues más que la prioridad me importaba conservarme libre de toda influencia»<sup>199</sup>.

Sea como Freud dice. ¿Cómo explicar entonces las coincidencias que hemos visto a lo largo de todo este capítulo y que Freud mismo reconoce en 1925 calificándolas de sorprendentes?

Hay un hecho que puede explicar parte de esas coincidencias, y es que Lou Salomé empezó a trabajar con Freud en 1912 y se hizo psicoanalista. Cuando Lou Salomé murió, el 5 de febrero de 1937, Freud publicó un artículo «in memoriam» en la Revista Psicoanalítica Internacional, en febrero de ese mismo año.

«Ya sabíamos —dice— que siendo muchacha había establecido una intensa amistad con Friedrich Nietzsche, fundada sobre su profunda comprensión de *las atrevidas ideas* del filósofo»<sup>200</sup>.

198 *Ibid.* pág. 1037. A este respecto es ilustrativo recordar la crítica de Bergson a Fechner, defensor de la teoría del paralelismo psicofísico, en 1888 y 1896. Bergson apunta que el paralelismo psicofísico, profesado por fisiólogos y psicólogos del siglo XIX, no es en modo alguno una teoría que pueda ser deducida de ningún conjunto de datos psicofisiológicos, y que de hecho, no proviene de la fisiología, sino de la filosofía mecanicista francesa del s. XVII. Los fisiólogos la han tomado de los filósofos y pretenden que los datos fisiológicos están en concordancia con ella en perjuicio del rigor de la fisiología. (Cfr. H. Bergson, *El cuerpo y el alma*, 1912).

199 *Selbstdarstellung*, pág. 1.037. El subrayado es mío. La pretensión de Freud de «conservarse libre de toda influencia» evoca de un modo divertido el propósito de otro positivista, Augusto Comte, de no leer a Hegel para «mantener la pureza de su propia concepción» (citado por K. Löwith, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1956, pág. 99). En realidad, hay casi tanto influjo de Hegel en Comte como de Nietzsche en Freud.

200 *Int. Z. Psychoanal.* 23 (1), 1937, 5; G. W., 16 (1950), 270, El subrayado es mío.

Efectivamente, Nietzsche y Lou Salomé se habían conocido en Roma, en 1882. En carta a Malwida von Meysenbug, fechada en Tautenburg el 22-VII-1882, el filósofo dice sobre Lou: «Deseo tener en ella una discípula y, si mi vida no se mantuviera a la larga, una heredera y alguien que siguiera pensando mi pensamiento»<sup>201</sup>.

Aunque son muy oscuras las relaciones entre Nietzsche y Lou<sup>202</sup>, es generalmente sabido que la ruptura de la amistad supuso un grave quebranto para Nietzsche. Cinco años después de que éste cayera en su definitiva crisis de locura, Lou Salomé publicó en Viena su libro *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, es decir, en 1894. Por esa fecha todavía no se había inventado el psicoanálisis. Cuando Freud afirma que Lou Salomé conocía profundamente el pensamiento de Nietzsche, es porque Freud mismo también lo conocía, y porque sabía cómo lo conocía Lou.

En la correspondencia de Freud<sup>203</sup>, se recogen 9 cartas a Lou entre 1915 y 1935. En la primera de ellas, fechada en Karlsbad, Rudolfshof, el 30-VII-1915, Freud la elogia en estos términos:

«Cada vez que leo una de sus cartas, tan sensata, me maravillo de su talento para ir más allá de lo que se ha dicho, completarlo y hacerlo converger hacia un punto alejado. De todas formas, yo no la sigo inmediatamente, tan poco siento la necesidad de una síntesis. La unidad de este mundo me parece algo tan evidente que no compensa detenerse en ello. Lo que me interesa es la separación, la división en elementos que sin ello se fundirían unificados en un magma primario. (...)

Partiendo del mismo punto de vista yo rechazo también su justificación del «placer de matar», si es que existe. Se trata de no subestimar la barrera del *displacer* que, en este caso, es responsable de la división en elementos»<sup>204</sup>.

201 F. Nietzsche, *Correspondencia*, OC. XV. pág. 241.

202 No conozco ninguna obra sobre el tema posterior a la de E. F. Podach, *Friedrich Nietzsche und Lou Salomé*, publicada en 1938, en Zürich-Leipzig.

203 S. Freud, *Correspondance 1873-1939*, Gallimard, París, 1966.

204 *Ibid.* pág. 334.

Lou Salomé habla en su carta de lo que luego será el «impulso de muerte», que a la altura de 1915 Freud todavía no está dispuesto a aceptar. Lo acepta, como vimos, en 1920, pero como un descubrimiento propio, sin conciencia de deberle nada a nadie.

En otra carta a Lou de 1916 Freud afirma que no es capaz de seguirla en sus «maravillosas y geniales síntesis», pero confiesa que tampoco puede negar la existencia de lo que ella sugiere<sup>205</sup>.

Posteriormente, en carta fechada en Csorbato (Hungría) el 13-VII-1917, Freud contesta a Lou.

«Le voy a decepcionar. Yo no diría ni “sí” ni “no”, ni pondría tampoco un signo de interrogación, pero haré lo que he hecho siempre a propósito de sus comentarios: los saborearé y los dejaré actuar sobre mí. Es inútil negar que usted me toma continuamente la delantera y completa mi pensamiento, que usted se esfuerza, como una visionaria, en completar mis escritos fragmentarios para lograr una construcción. (...)»

Si algún día me decido a construir una teoría, quizá reconozca con satisfacción algunas innovaciones que usted había presentido o incluso anunciado durante largo tiempo. Pero, a pesar de mi edad, no estoy inclinado a ello»<sup>206</sup>.

Es a partir de 1920 cuando Freud se aficiona a la construcción especulativa conscientemente ejercida. Pero es entonces cuando vemos que no tiene conciencia de los influjos ejercidos sobre él por diversos pensadores, o al menos no deja constancia de ello en sus obras.

Estos textos de la correspondencia con Lou Salomé, psicoanalista y profunda conocedora de la vida y la obra de Nietzsche, dan pie para no tomar muy en consideración las protestas de Freud sobre su independencia respecto de Schopenhauer y Nietzsche.

A partir de 1912 el influjo de Nietzsche pudo ser el influjo de la propia Lou Salomé, y antes de esa fecha, la lectura directa de las obras de Nietzsche.

Si en *Die Traumdeutung*, publicada en 1900 cita de memoria *Menschliches, Allzumenschliches*, editada en 1878, y en *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, publicada en 1904, cita *Jenseits von Gut und Böse*, editada

205 *Ibid.* pág. 339.

206 *Ibid.* pág. 346.

en 1886, es que había leído por lo menos esas dos obras. Además, ¿por qué iba a evitar la lectura de Nietzsche por importarle, más que ser el primero en proclamar unas ideas, «conservarse libre de toda influencia»? ¿Cómo es posible que quisiera evitar a Nietzsche por *ese motivo* si no conociera ya su pensamiento?

Lo más probable es, pues, que Freud conociera a Nietzsche por lectura directa, que luego lo dejara, y que finalmente no pudiera distinguir entre lo que le había sugerido Nietzsche y lo que era ocurrencia original suya. Y no es nada extraño que no pudiera hacer esto último, porque también a un especialista dedicado a ello le llevaría muchísimo tiempo poder establecer una distinción semejante, si es que conseguía establecerla.

## CAPÍTULO III

# LA ARTICULACIÓN ENTRE AFECTIVIDAD Y CONCIENCIA EN EL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES

### 1. Conciencia, lenguaje y realidad

#### 1.1. *La noción de conciencia*

Hemos visto en el capítulo anterior (II, 4,2) la crítica de Freud a la concepción filosófica de la conciencia. Apuntamos entonces que esa crítica se dirigía habitualmente a la filosofía racionalista. Ahora bien, esa crítica no podía ser dirigida al pensamiento aristotélico, porque Freud no lo conocía (las referencias a Aristóteles que se encuentran en *Die Traumdeutung* son o de segunda mano o de memoria, y Freud se refiere a «los dos estudios de Aristóteles sobre los sueños» sin citar pasajes concretos de ellos, cosa que sí hace con otras obras). Por otra parte en Aristóteles no se encuentra propiamente la noción de conciencia y ni siquiera el término «conciencia» con el sentido que se le da en la filosofía moderna. Cabe distinguir tres fases en el proceso a través del cual se perfila la noción moderna de conciencia.

a) Cuando nos encontramos con la palabra «conciencia» traduciendo un vocablo aristotélico, esa palabra va siempre con otra que designa un tipo de actividad cognoscitiva. Por ejemplo, «conciencia recta» o «la mejor conciencia» («la mejor intención»), en los juicios éticos. El término que Aristóteles emplea en estos casos es γνώμη<sup>1</sup>, que pasó a la tradición latina sin traducir — con solo su transcripción al alfabeto latino — para designar el juicio recto sobre un caso particular que no

1 Cfr. *Rhetor.*, 1.375 a 29, b 16; 1.376 a 19; 1.402 b 34.

puede fallarse en función de normas escritas<sup>2</sup>. En otros casos, la palabra γνῶμη viene traducida como «sentencia»<sup>3</sup>.

También encontramos la palabra «conciencia» empleada como sinónimo de los términos «comprensión», «pensamiento», «Cálculo» (actividades cognoscitivas dianoéticas), traduciendo el vocablo aristotélico διάνοια<sup>4</sup>. Sin embargo, la forma más alta de conocimiento para Aristóteles no es la διάνοια, sino el *nous*, al cual compete la primacía que el pensamiento moderno atribuye a la conciencia.

Así, pues, cuando encontramos la palabra «conciencia» traduciendo un término griego usado por Aristóteles, este término significa o una actividad cognoscitiva ética, o una actividad cognoscitiva dianoética. La conciencia, en cuanto que acto concomitante a esas actividades, no está tematizada.

b) En el siglo XIII, la noción de conciencia conserva, en primer lugar, el sentido griego. Tomás de Aquino se plantea explícitamente la pregunta «qué es la conciencia» y para responder a ella, parte de la definición de conciencia formulada por Orígenes en el siglo III en los siguientes términos: «Conciencia es un espíritu corrector y un pedagogo asociado al alma, por el cual ésta se aparta del mal y se adhiere al bien»<sup>5</sup>. La palabra que utiliza Orígenes es οὐνειδισις que sigue designando el juicio correcto sobre temas éticos.

En segundo lugar, para establecer el significado más genérico del término latino «conscientia», Tomás de Aquino recurre al uso del lenguaje ordinario, que es donde surge el término «conscientia». La respuesta a la pregunta «qué es la conciencia» es ésta:

«La conciencia, propiamente hablando, no es una potencia, sino *un acto*. Lo cual es evidente tanto por razón de su nombre como por las funciones que según el uso ordinario del lenguaje se le atribuyen. Conciencia, en la acepción más propia de la palabra, designa relación del *saber a algo* (*importat ordinem scientiae ad aliquid*), pues «conciencia»

2 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*. II-II, 51, 4.

3 *Rhetor.*, 1.394 a 20 ss; 1.395 b 13.

4 *Rhetor.*, 1.403 a 36; 1.404 b 19; 1.415 a 13; 1.417 a 24.

5 Orígenes, *In Rom.* 2,15. 1. 2. MG. 14, 893.

equivale a «ciencia con otro» (*cum alio scientia*). Por tanto está claro, por razón de su propio nombre, que la conciencia es un acto»<sup>6</sup>.

Obsérvese que aquí aparece ya la noción de «Conciencia» en un sentido afín al de la modernidad. Queda tematizada la conciencia como un acto concomitante a otro, pero no separado de él.

c) «Conciencia» en sentido moderno designa la relación del saber a algo, prescindiendo del «algo», es decir, una consideración del acto de saber precisamente considerado, con explícita omisión de lo sabido. ¿Qué es el conocer o el saber, como ejercicio actual, sin algo conocido o sabido? El puro «darse cuenta en general» en cuanto *acto* de estar dándose cuenta. Esta es la conciencia que Freud define como «carente de memoria», es decir, como *acto*.

Examinando las funciones que el lenguaje ordinario del siglo XIII asignaba a la conciencia, se percibe claramente la no separación entre saber y conciencia.

«De ella se dice que testifica y liga o incita, y también que acusa y remuerde o reprende; cosas todas que siguen a la *aplicación de un conocimiento nuestro o una ciencia a lo que hacemos*. Y esta aplicación puede hacerse de tres maneras. Una, cuando reconocemos que hicimos o no hicimos una cosa... Otra, cuando según nuestra conciencia, juzgamos que una cosa debe o no debe hacerse, y entonces se dice que la conciencia 'incita' (*instigare*) o 'liga' (*ligare*). La tercera, cuando por la conciencia juzgamos que una cosa ha estado bien o mal hecha, y según esto se dice que la conciencia 'excusa' (*excusare*), o 'acusa' (*accusare*) o 'remuerde' (*remordere*). Pero es evidente que todo ello resulta de la aplicación actual del saber (*scientia*) a lo que hacemos. Por consiguiente, hablando propiamente, la conciencia designa un acto.

Ahora bien, *como el hábito es principio del acto*, a veces se da el nombre de conciencia al primer *hábito natural*, es decir, a la *sindéresis*... Pues es frecuente nombrar la causa por el efecto y viceversa».<sup>7</sup>

Nótese que aquí no se habla sólo de «darse cuenta», sino de *reconocer*, es decir de la aplicación de un saber ya sabido a un acontecimiento actualmente en consideración. A este saber ya sabido, Tomás de

6 S. Th. I, 79, a 13 c.

7 *Ibid.*

Aquino le da el nombre de *hábito*, observando estrictamente la tradición aristotélica, y Freud le da el nombre de super-ego represor *inconsciente*. «Hábito» e «inconsciente» en este caso quieren decir algo que fue alguna vez primera actividad consciente. Ya veremos en qué sentido lo fue para Aristóteles.

Todavía más. El super-ego represor inconsciente en cierto modo es para Freud, y también para Nietzsche, un sistema de hábitos afectivos de base orgánica, pues se constituye, como vimos, por asociación de las sensaciones de placer y displacer con las percepciones de los objetos que las provocaron y dando lugar a las nociones de lo nocivo y lo útil en general (II, 2.2.). En cambio, lo que aquí se llama «primer hábito natural» no es considerado por Aristóteles simplemente como una modulación de la afectividad en base a estímulos orgánicos, de forma que en presencia de estímulos afines diera lugar a nuevos actos según el esquema de los reflejos condicionados, sino como el primer saber adquirido.<sup>8</sup> Tal saber adquirido es un saber acerca de las cosas, no un afecto hacia ellas, y ni siquiera un saber acerca de los afectos hacia las cosas.

Lo primero que cabe, pues, dejar en claro, al considerar la noción de conciencia en el pensamiento clásico, es que la conciencia en acto no es el estatuto del saber ni tampoco el de la afectividad, sino la constatación *hic et nunc* de la referencia del saber sabido a lo real, a los afectos o a ambos simultáneamente. Desde luego el saber sabido se ha adquirido en algún momento por primera vez. ¿En qué medida la conciencia registró entonces que su adquisición del saber se realizó de forma que éste pueda ser llamado «verdadero»?

## 1.2. *Palabra y concepto. La sospecha de la verdad*

Hemos visto ya que Nietzsche y Freud atribuyen la formación de la palabra y del concepto a la combinación imaginativa de percepciones acústicas y visuales (metáforas) a instancias de los impulsos afectivos (II, 4,1). Veamos ahora cómo lo hace Aristóteles.

8 Tampoco para Tomás de Aquino la sindéresis o hábito de los primeros principios prácticos es una «inclinación afectiva», sino estrictamente un juicio cognoscitivo. Cfr. S. Ramírez, *De habitibus in communi, Opera-Omnia*, vol. VI, 2, Madrid, CSIC, 1973, pp. 125-129, 148-152.

Para Aristóteles las palabras se forman por combinación imaginativa de percepciones acústicas y visuales, que son afecciones del alma, a *instancia del nous* y de las preferencias humanas. Es decir, en parte igual que para Nietzsche y Freud pero con la intervención de otro factor: el *nous* o intelecto.

«Las palabras habladas son símbolos de la experiencia del alma (τῶ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματος σύμβολα) y las palabras escritas (símbolos) de la palabra hablada»<sup>9</sup>. A su vez, el nombre (ὄνομα) es una palabra (φωνή) que significa algo *por convención* (según las *preferencias*), «porque las palabras no existen en la naturaleza y solo lo son cuando (los sonidos) se convierten en símbolos (γένηται σύμβολον); pues los sonidos inarticulados que producen las bestias significan algo, pero no son nombres»<sup>10</sup>.

Tenemos, pues, en primer lugar, que la palabra surge cuando a una «experiencia del alma» se le asocia un sonido *según las propias preferencias* (y no según viene dado en la naturaleza, pues en ella no viene dado ningún sonido significativo a excepción de las «interjecciones» de los animales), de forma que el sonido *signifique* la experiencia del alma en cuestión.

Ahora bien, si los *sonidos* asociados a las experiencias son distintos para cada grupo de hombres, pues se adoptan convencionalmente, no ocurre lo mismo con las experiencias.

«Pero las modificaciones del alma, de las que son las palabras signos inmediatos, son idénticas para todos los hombres, lo mismo que las cosas, de las que son representación estas modificaciones, son también las mismas para todos»<sup>11</sup>.

Y bien, ¿cómo se asocia ese sonido convencional a esa experiencia del alma y de qué tipo es esa experiencia? Tal asociación se realiza por un acto *voluntario*, y la experiencia en cuestión es una *representación imaginativa*.

«Dijimos que no todo sonido emitido por un animal es palabra (420 b 13-14) (pues se puede hacer ruido con la lengua o tosiendo), pero

9 *Peri herm.* 2,3. 16 a 3-4.

10 *Peri herm.* 2,3. 16 a 27.

11 *Peri herm.* 1,3. 16 a 6-9.

se requiere que el ser que produce el sonido sea animado (ἐμψυχόν) y utilice alguna representación imaginativa (φαντασίας). Porque la palabra es un sonido cargado de significación, y no un sonido producido por el aire inspirado simplemente, como la tos. Para emitir la palabra se golpea con el aire inspirado el aire de la tráquea contra la pared de ésta. La prueba de ello es que no se puede hablar mientras se inspira o expira, sino solamente reteniendo el aire, pues los movimientos se producen gracias al aire así retenido»<sup>12</sup>.

Por lo que se refiere a que las experiencias del alma son las mismas para todos, Aristóteles remite a otra obra suya.

«La visión de un sensible (sensible propio color) es siempre verdadera, aunque (al decir) si lo blanco es un hombre o no, no siempre se da verdad»<sup>13</sup>.

Lo mismo ocurre con el intelecto, que capta las cosas según la verdad de su ser (κατά τό τι ἦν εἶναι ἀληθές)<sup>14</sup>, porque en el conocimiento de lo indivisible (Τῶν ἀδιαρέτων) no puede darse lo falso<sup>15</sup>. Así, cuando el intelecto capta la esencia (μορφή) de la cosa en la imagen (φάντασμα) de ella, siendo las esencias simples como los números, y las asocia un nombre, los nombres designan los conceptos o esencias de las cosas y no hay error en ello. El error puede venir después.

«Del mismo modo que hay en el alma pensamientos que pueden no ser verdaderos ni falsos, y pensamientos que necesariamente han de ser lo uno o lo otro, lo propio sucede con las palabras; *porque el error y la verdad solo consisten en la combinación y división de las palabras*. Los nombres mismos y los verbos se parecen, por tanto, al pensamiento sin combinación ni división, por ejemplo: hombre, blanco, cuando no se añade nada a estas palabras. Aquí efectivamente nada es aún verdadero ni falso. He aquí una prueba de ello: un hipocentauro, por ejemplo, significa ciertamente alguna cosa; pero no es aun ni verdadero ni falso, si no se añade que este animal existe o que no existe, sea de una manera absoluta, sea en un tiempo determinado»<sup>16</sup>.

12 *Peri Psych.* II, 8, 420 b 30-421 a 3.

13 *Peri Psych.* III, 6, 430 b 29-31.

14 *Peri Psych.* III, 6, 430 b 28.

15 *Peri Psych.* III, 6, 430 a 26.

16 *Peri herm.* 1, 5-6. 16 a 10-19.

La palabra no es pues una verdad ni una mentira pactada, sino sencillamente un pacto. Un pacto para designar un concepto, que en cuanto tal no es ni verdadero ni falso, sino que lo es cuando se afirma o se niega su correspondencia con una cosa real. El concepto es verdadero porque corresponde a la realidad cuya esencia representa. Su constitución no corre por cuenta de procesos *voluntarios* como en el caso de la palabra e incluso —aunque en otro sentido—, en el caso de los razonamientos, sino que está a cargo de procesos *naturales*. La necesidad *lógica* de los procesos racionales y la necesidad *moral* de observar los pactos, puede ser voluntaria o fortuitamente violada produciéndose con ello la mentira o el error, pero la necesidad de la *naturaleza* (φύσις), en virtud de la cual se forman los conceptos como correspondencias de las cosas, no puede ser voluntariamente violada. La violación fortuita de tal proceso natural se llama *enfermedad*, anomalía que repercute también distorsionando los procesos cognoscitivos *naturales*, y que puede ser registrada como anomalía y conocida *verdaderamente* como tal desde la normalidad natural.

Este es el planteamiento aristotélico, pero, ¿no podría ocurrir que lo que Aristóteles define como «naturaleza» del «animal racional» correspondiese en realidad al hombre en cuanto que «animal enfermo»? O, incluso, desde un punto de vista menos drástico, ¿no podría ocurrir que lo que se ha definido como «naturaleza» del «animal racional» correspondiese a *un momento determinado* de la *evolución* de la *naturaleza orgánica*, y, todavía dentro de ese momento, a *otro momento determinado* de la evolución del animal racional en cuanto que animal social? ¿Hasta qué punto esos procesos cognoscitivos naturales son inalterables, o, lo que es lo mismo, hasta qué punto la naturaleza misma es estable?<sup>17</sup>.

17 Se recogen aquí, a modo de objeciones, los planteamientos de la escuela de Frankfurt en *general*, y en particular los de J. Habermas, según los cuales la teoría del conocimiento se retrotrae a teoría de la sociedad como a su fundamento, el saber científico y filosófico a la acción política, y la teoría en cualquiera de sus formas a la praxis vital. Tales tesis están desarrolladas en *Theorie und Praxis* (1963), *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1966), *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (1968), *Erkenntnis und Interesse* (1968), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (1971), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976). Cfr. También M. Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*, Madrid, 1976. Para una crítica de los planteamientos de J. Habermas y de otros pensadores de la escuela de Frankfurt, cfr. W. Röd. *La filosofía dialéctica moderna* EUNSA,

Todavía se puede proseguir el preguntar objetante referido al binomio mismo palabra-concepto. ¿No podría haberse formado el concepto por acumulación de imágenes cuya combinatoria se consolida en grupos estables a lo largo de miles de años?, y las palabras ¿no podrían haberse formado por emisión fortuita de sonidos, que también habrían quedado asociados a las imágenes, a lo largo de un extenso período de tiempo, por azar, de forma que las asociaciones se hubieran conservado simplemente porque resultaban ventajosas y útiles para la supervivencia de la especie? Es decir, tal como lo plantean Nietzsche y Freud, ¿no podría ser todo el resultado de un proceso filogenético completamente olvidado, y al que sólo podemos acceder ahora mediante el análisis de los sueños?

En realidad, esta serie de interrogaciones objetantes tiene menos fuerza que la anterior porque Aristóteles, aunque no se plantea directamente el tema, elabora su teoría de la constitución del concepto y de la articulación concepto-palabra de forma que queda a cubierto de tales objeciones. El lenguaje puede haber surgido mediante un proceso similar al descrito por Nietzsche y Freud. Lo que Aristóteles indica es que durante ese proceso, y en su comienzo mismo, han intervenido el intelecto y la acción voluntaria, y que a estos dos factores se debe el progreso a que la retención de lo útil ha dado lugar.

Es más bien la primera serie de objeciones la que interesa considerar aquí: que el proceso cognoscitivo calificado como «natural», regido por un intelecto y una acción voluntaria «naturales», sea «natural» sólo en un determinado momento de la evolución social, y ésta a su vez sea «natural» sólo en un determinado momento de la evolución biológica.

Indudablemente, la respuesta afirmativa a esas preguntas, la aceptación como tesis de estas objeciones, tiene como resultado, según hemos visto, la descalificación absoluta de la noción de verdad, la anulación de la conciencia y la referencia del hombre a la nada como único futuro en Nietzsche. O, si no se quiere llegar hasta las últimas consecuencias, la aceptación de la ciencia como puro *factum* inexplicable en Freud.

Ahora bien, que el desarrollo de los presupuestos de Nietzsche y Freud manifieste como resultado la contradicción entre sus actividades cognoscitivo-científicas y los presupuestos establecidos para ellas, y por tanto, manifieste la falsedad de tales presupuestos<sup>18</sup>, no implica de modo inmediato que los presupuestos aristotélicos sean verdaderos o que lo sea la deducción en virtud de la cual esos presupuestos suyos queden establecidos. La congruencia o el ajuste del pensar aristotélico con lo pensado por él, y a su vez la congruencia de estos factores con la realidad, no queda puesta de manifiesto,

sin más, por la circunstancia de que las teorías de Nietzsche y Freud no puedan hacerse cargo del *hecho* de que Nietzsche y Freud han existido y han pensado lo que pensaron.

Las objeciones al planteamiento aristotélico siguen, pues, en pie por el momento. Podría ocurrir que lo que Aristóteles llama verdad o correspondencia del concepto con la esencia de la cosa real *en sí misma* considerada, fuese nada más que la correspondencia de la cosa real con las *necesidades vitales* de la sociedad griega del siglo IV a. de C., en cuyo caso Aristóteles no tendría nada que decir a ningún hombre del siglo XX.

Si esto fuera así, el presente estudio no tendría más que un interés histórico, o en otro orden de consideración, un interés hermenéutico: interpretar *desde el punto de vista* de Aristóteles el pensamiento de Nietzsche y Freud. Tratándose del «punto de vista» aristotélico, la hermenéutica en este caso no tendría más que un interés lúdico, si es que no abriga la pretensión de «hacerse verdad» configurando prácticamente la realidad.

Aunque el mero interés lúdico basta para justificar un trabajo intelectual, es preciso dejar constancia aquí de que no es esa la justificación en el presente caso. Tampoco lo es la pretensión de «hacer verdad» el «punto de vista» aristotélico configurando desde él la realidad: En ese caso el “punto de vista» más verdadero es el que adquiere mayor poder de configuración real, y entonces lo verdadero no viene dado en modo

18 Soy consciente de que estoy aplicando aquí el principio de contradicción *aristotélico* al pensamiento de Nietzsche. Más adelante se fundamentará este modo de proceder. Sobre el principio de contradicción en Aristóteles y en Nietzsche, Cfr. Heidegger, *Nietzsche*, cit. vol. I, pp. 467-478.

alguno respecto de lo que se piense, sino respecto de lo que se haga. No se trata de convertir la filosofía en ideología.

Lo que aquí se pretende indagar es qué quiere decir eso de «verdadero» en el pensamiento de Aristóteles, porque ¿no podría ocurrir que la realidad *en sí misma* considerada fuese lo que revistiera mayor interés vital para el hombre? ¿No podría suceder que el hombre tuviera capacidad para conocer sus necesidades y afectos tal como son en realidad? ¿No sería posible el conocimiento de los procesos biológicos y de los procesos sociales, y el de la repercusión de tales procesos en el conocimiento mismo, tal como en realidad han acontecido? Y si todo ello fuera posible, ¿no resultaría que la adaptación del hombre a la realidad y la adaptación de la realidad al hombre sería el conocimiento verdadero? Pero si esto fuera así, ¿no resultaría que la verdad, es decir, el conocimiento de la realidad tal como en sí misma es, sería el factor que ostentase el mayor grado de potencia configuradora de lo real, precisamente por no ser algo «práctico»?

Todas estas sospechas podrían ser consideradas, desde el «punto de vista» freudiano, como un desvarío paranoico. Pero, si cabe sospechar que la verdad es la nada, ¿por qué no cabría sospechar que la verdad es el ser? ¿No podría suceder que la verdad fuera el ser y cupiese, desde ella, explicar el «punto de vista» freudiano, ya que no puede explicarse desde sí mismo? A esto llamaremos sospecha sobre la verdad del ser.

Se levanta ahora la objeción de que el mayor poder de configuración de lo real lo ostenta, de modo indiscutible en los últimos siglos, la «ciencia moderna», que evidentemente no ha sido construida por Aristóteles ni por los aristotélicos, que se presenta a sí misma como ajena a lo que se llama «verdad» en el pensamiento clásico, y que confiesa paladinamente estar en situación de completa ignorancia respecto de lo que pueda querer decir «realidad». Además, es considerada con razón como factor indispensable para la subsistencia de la sociedad humana en el momento actual de su proceso evolutivo, y se pretende que su fundamento estriba, ya que no en el conocimiento verdadero de lo real, en el interés vital del hombre<sup>19</sup>.

19 Hay que dejar constancia de que la originalidad de este planteamiento corres-

Pero de nuevo cabe ahora la sospecha sobre la verdad del ser. ¿No podría darse que la ciencia moderna tuviese algo que ver con la realidad tal como en sí es, que, a pesar de las protestas de sus cultivadores, hubiese en sus desarrollos conocimientos verdaderos? ¿No sería posible que la verdad fuera el ser, y que de su conocimiento resultara viable una fundamentación de la ciencia moderna en la realidad que dispensara de referirla exclusivamente al interés vital subjetivo, o lo que es lo mismo, que dispensara de aceptarla como puro *factum* sobre el telón de fondo del agnosticismo?<sup>20</sup>

La respuesta a todos estos interrogantes, el modo en que puede ser llevada hasta sus últimas consecuencias la sospecha sobre la verdad en base a las tesis aristotélicas, depende en último término de las características que Aristóteles mismo atribuyera a la psique racional. Pero, ¿qué tipo de atributos supererogatorios confiere el filósofo griego al ser humano para que pueda abrigar la pretensión de que conoce la realidad? O, si no fueran supererogatorios sino los que en justicia estricta —o en verdad neta— le correspondieran, ¿cuáles son esos factores o recursos con los que está equipado el animal racional que le permiten adaptarse o abrirse al medio considerándolo como realidad? ¿Cuáles son los factores de adaptación con los que cuenta el hombre? O dicho de otra manera, ¿cuáles son las características y cómo define Aristóteles el «principio de realidad» del ser humano?

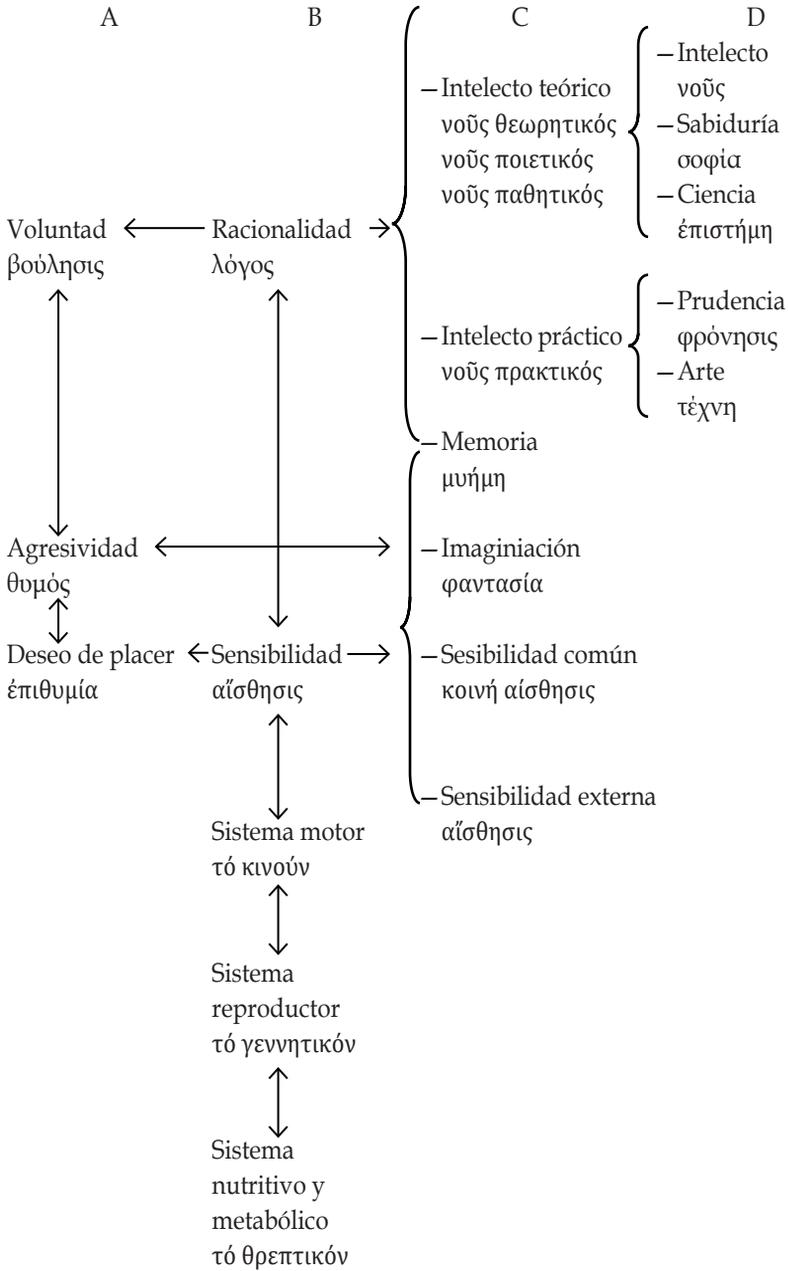
En principio, se puede decir ya que tal «principio de realidad» es algo más que la conciencia en sentido moderno. Aristóteles no maneja tal noción con las características que Freud le atribuye, según hemos visto. Pero sí cabe hablar en él de un «principio de realidad». Al “principio de realidad» que también se da en el ser humano Aristóteles le da el nombre de *Nous*. Es, pues, de la máxima importancia la caracterización aristotélica del *nous*.

ponde al trabajo de E. Husserl *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, publicado un año antes de la muerte de Freud.

20 Obviamente, excede con mucho los límites de este trabajo responder a una pregunta de tanto alcance. Para un enjuiciamiento de la ciencia moderna desde los presupuestos gnoseológicos de Aristóteles, Cfr. J. J. Sanguinetti *La filosofía de la ciencia en Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1977.

### 1.3. El «*nous*» como «*principio de realidad*»

Como es sabido, el repertorio de instancias operativas y funciones que Aristóteles describe en el ser humano, arroja como resultado una estructura antropológica algo más compleja que la descrita por Freud. Tal estructura está prácticamente diferenciada en todos sus elementos en el Libro III del *Peri Psychés*. En síntesis, corresponde al siguiente esquema:



Por el momento nos interesa fijarnos en los elementos que figuran en las columnas C y D del esquema trazado.

Lo que hemos llamado *proceso de necesidad natural* (entiéndase en el sentido de la voz aristotélica φύσις) de formación del concepto, es el que va desde la sensibilidad externa (αἴσθησις) hasta el entendimiento teórico (νοῦς θεωρητικός) pasando sucesivamente por el sentido común (κοινή αἴσθησις) y la imaginación (φαντασία).

Lo que hemos llamado proceso de necesidad lógica (διάνοια), mediante el cual se enlazan por composición y división las esencias de las cosas que están en el alma (λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον), corresponde a la función epistémica del intelecto, y se cumple por referencia a las representaciones imaginativas (φαντάσματα) y por referencia a los principios de lo real (ἄρχαι) captados por el intelecto teórico (νοῦς θεωρητικός).

Lo que hemos llamado proceso de necesidad moral corresponde a la función práctica del intelecto (νοῦς) y se cumple a instancias de la «orexis racional» o voluntad (βούλησις) que en cada caso decide o elige (προαίρεσις) lo más conveniente en función de sus proyectos, respecto de los cuales ejerce sus acciones concretas de uno u otro modo en cada momento determinado. Puede elegirse observar los pactos o violarlos, puede elegirse desarrollar procesos lógicos o no desarrollarlos, averiguar la verdad y decirla o mentir, etc.<sup>21</sup>.

Por ahora no nos ocuparemos de los restantes procesos. Si interesa, sin embargo, detenernos brevemente para aludir al modo en que Aristóteles señala la *unidad* de todo este sistema, no obstante la distinción de sus factores.

«La dificultad que nos surge es la de saber en qué modo cabe hablar de partes del alma y cuáles son. Pues en cierto sentido parecen ser infinitas, y no solamente las que distinguen algunos: parte racional (λογιστικόν), parte impulsiva (θυμικόν) y parte desiderativa (ἐπιθυμητικόν), o las que dicen otros: parte racional (τό ἄλογον) y parte irracional (τό ἄλογον). Si examinamos las diferencias en que se basan estas distinciones, hallamos otras partes que presentan entre sí mayores diferencias que las ya señaladas. De ellas hemos tratado ya: la parte

21 Sobre estos tres tipos de necesidad, cfr. Aristóteles, *Metaphys.* XII, 7 y V, 5.

nutritiva (τό θρεπτικόν), común a las plantas y a todos los animales, la parte sensitiva (τό αισθητικόν), que difícilmente se puede asignar a la parte racional o a la irracional; después la parte imaginativa (τό φανταστικόν), que parece diferir por su esencia de todas las demás, y que resulta muy difícil identificar con cualquiera de ellas o diferenciarla de cualquiera de ellas, si hubiera que suponer que las partes del alma están separadas. Además, está aún la parte desiderativa (τό όρεκτικόν), que tanto por su esencia como por su fuerza (ὁ καί λόγω καί δινάμει) parece distinguirse de todas las otras. Sería por consiguiente absurdo separar esta parte (desiderativa), pues es en la parte racional donde la voluntad se origina (έν τέ τῷ λογιστικῷ γάρ ἡ βούλησις γίνεται), y en la parte irracional el deseo de placer y la impulsividad (καί έν τῷ ἀλόγῳ γάρ ἡ ἐπιθυμία καί ὁ θυμός). Si el alma se dividiera en tres partes, el deseo (ὄρεξις) estaría en cada una de ellas»<sup>22</sup>.

En relación con las preguntas formuladas anteriormente a modo de objeciones, recogiendo el punto de vista de Nietzsche y Freud, es pertinente señalar que en este texto no se dice que el intelecto (y menos aún la «conciencia») haya surgido como una diferenciación a partir de la voluntad o, en general, del deseo. Se dice más bien todo lo contrario, que la voluntad nace (γίνεται) de la racionalidad, y que los otros dos deseos nacen de la parte irracional, a la cual a su vez, tanto como a la parte racional, parece que ha de adscribirse la sensibilidad.

Adviértase ahora que las dos series de interrogaciones sospechosas formuladas anteriormente pueden resolverse, en cierto modo, en esta alternativa: ¿procede el conocimiento del deseo en general, o más bien el deseo en general procede del conocimiento? Si en lugar de la palabra «conocimiento» pusiéramos la palabra «conciencia», en el sentido de Nietzsche y Freud, resultaría la misma interrogación, que quedaría en estos términos: ¿la conciencia, en cuanto conciencia que capta verdadera o falsamente el deseo, procede del deseo? Tal interrogación equivale a esta otra: ¿El conocimiento. — que puede referirse al deseo o a otra realidad cualquiera — procede del deseo, o bien el deseo procede del conocimiento?

22 *Peri Psych.*, III, 9; 432 a 22-432 b 7.

Aristóteles afirma muy taxativamente que el deseo, en general, también el que reside en la parte irracional del alma, procede del conocimiento<sup>23</sup>. Las interrogantes objetoras inciden precisamente en este punto. ¿No será que el conocimiento en general procede de los deseos, que está determinado por las necesidades sociales correspondientes a un momento de la evolución biológica y social del hombre? Aquí la respuesta de Aristóteles sigue siendo de momento que el conocimiento no procede del deseo, que si tal ocurriera no podría hablarse de conocimiento, y que si no pudiera hablarse de conocimiento no podría hablarse de evolución biológica y social ni de adaptación al medio, ni sabríamos nada de ello. De otra manera, lo que Aristóteles pretende es que, para el hombre, adaptación al medio significa conocimiento de la realidad en cuanto tal, que si hay conocimiento se puede saber qué significa realidad y qué significa adaptación, y que si no lo hay no. Pues bien, ¿qué es conocimiento de la realidad en cuanto tal y como efectúa la psique racional semejante operación? Mediante el *nous*, que es el “principio de realidad».

Los procesos epistémicos que laboran sobre las esencias de las cosas, se rigen por los principios primeros o *leyes absolutas de lo real*, y así la ciencia puede ser verdadera.<sup>24</sup> Bien, pero ¿cómo se conocen esas leyes y cuáles son?

“Estos conocimientos de los principios no están en nosotros completamente determinados; no proceden tampoco de otros conocimientos más notorios que ellos; *vienen únicamente de la sensación*. En la guerra, en medio de una derrota, cuando uno de los que huye se detiene, otro se detiene también, y después otro y otro, hasta que se rehace el estado primitivo del ejército; *pues el alma está constituida de una manera que puede experimentar una cosa semejante*»<sup>25</sup>.

Poco antes de ese pasaje, Aristóteles ha explicado esa metáfora de los derrotados que se van deteniendo, de un modo muy similar a como lo hacen Nietzsche y Freud.

23 Cfr. *Peri Psych.*, III, 13, 435 b 4-19

24 Cfr. *Anal. Post.* II, 19, *passim*.

25 *Anal. Post.* II, 19; 100 a 10-14.

«¿Las facultades que sirven para conocer los principios son adquiridas por nosotros sin darse en nosotros primitivamente, o bien, dándose en nosotros originariamente permanecen al principio ocultas?»<sup>26</sup>. Esta es la formulación técnica de la pregunta con que se cerró el apartado 1.1. de este capítulo.

La respuesta aristotélica es bastante clara. Tenemos originariamente una facultad cognoscitiva capaz de captar los «principios inmediatos», pero esa facultad no capta esos principios hasta después del proceso cognoscitivo que va de la sensación a la representación imaginativa y de ahí al concepto<sup>27</sup>; por eso «estos conocimientos de los principios no están en nosotros completamente determinados».

«No es posible ni que los tengamos originariamente, ni que se formen en nosotros sin que tengamos ningún conocimiento de ellos, ni sin que tengamos facultad alguna para adquirirlos. Y así es de necesidad que tengamos algún poder de adquirirlos, sin que por eso esta facultad poseída por nosotros sea superior en exactitud a los principios mismos»<sup>28</sup>. Es decir, sin la facultad es imposible la adquisición, pero precisamente por tratarse de adquisición (hábito) los primeros principios no son innatos.

Repárese en esta última puntualización: la facultad que capta los primeros principios de la realidad no puede superar a los principios mismos en exactitud, sino que coincide estrictamente con ellos. Esto quiere decir que los primeros principios son *evidentes*, y *evidencia* significa coincidencia del pensamiento con la realidad de forma que ni la realidad ni el conocimiento de ella son un *factum*. Volveremos enseguida sobre esto; por ahora prosigamos con el proceso de adquisición de los principios a partir de la sensación.

«Siendo la sensibilidad una facultad innata en todos los animales, va acompañada en algunos de la persistencia de la sensación, y en otros no. En aquellos en que no tiene lugar esta persistencia, el conocimiento en general, o por lo menos en los casos en que la percepción se borra en el momento, no pasa en ellos más allá de la sensación misma. Los otros,

26 *Ibid.* II, 19; 99 b 2529.

27 Para la articulación entre  $\nu\omicron\varsigma$  ποιητιγός y  $\nu\omicron\varsigma$  cfr. *Peri Psychés* III, 5; 430 a 10-25. Para una exposición detallada y profunda del proceso cognoscitivo según los presupuestos aristotélicos, Cfr. C. Fabro *Percezione e pensiero*. Morcelliana, Brescia, 2.<sup>a</sup> ed. 1962.

28 *Anal. Post.* II, 19; 99 b 31-34.

por el contrario, conservan después de la sensación algo en el alma; y hay muchos animales que están constituidos de esta manera. Pero hay sin embargo entre ellos la diferencia de que *en unos surgen procesos racionales basados en esta persistencia de las sensaciones y en otros no surgen*. Y así la memoria, como decimos, viene de la sensación; y de la memoria de una misma cosa, muchas veces repetida, viene la experiencia; porque los recuerdos pueden ser numéricamente multiplicados, pero la experiencia que ellos forman es siempre una. De la experiencia, o sea de todo lo universal que se ha depositado en el alma, *unidad que subsiste siempre, además de los objetos múltiples, y que es una e idéntica en todos estos objetos, viene el principio del arte y de la ciencia: del arte si se trata de producir cosas; de la ciencia, si se trata de conocer las cosas que existen*<sup>29</sup>.

Si Aristóteles no hubiera aclarado antes que existe una instancia cognoscitiva originaria (λόγος) en virtud de la cual las sensaciones *persisten formando una unidad idéntica para todas ellas y que subsiste siempre (universal)*, todo este pasaje podría interpretarse en el sentido en que Nietzsche y Freud explican la aparición del «concepto» a partir de las metáforas lingüísticas. Hipotéticamente no importaría mucho interpretarlo en ese sentido, admitiendo que el *logos* hubiera surgido a partir de la sensibilidad, si el *logos* luego se constituye con la potencia y el alcance que Aristóteles le asigna. Pero esto es imposible. En efecto el filósofo griego le atribuye otro origen, precisamente en virtud de su potencia y alcance; por eso la hipótesis indicada resulta ilegítima<sup>30</sup>.

Aristóteles concluye todo este tema con una recapitulación sobre el conocimiento de los principios y el conocimiento de las cosas, en que vuelve a poner de manifiesto de qué forma en el primero hay evidencia y en el segundo verdad.

«Esto ya lo hemos dicho antes, pero como no lo hicimos con toda claridad, no tememos repetirlo. Desde el momento en que una de estas ideas, entre las que no hay ninguna diferencia, se detiene en el alma, en seguida ésta concibe lo universal; hay sensación del ser particular, pero la sensibilidad se eleva hasta lo general. Se tiene la sensación del hom-

29 *Ibid.* II, 19; 99 b 37-100 a 9.

30 El origen que Aristóteles atribuye al *logos* es de carácter divino (Cfr. *Ethic. Nic X*, 7; 1177 b 30), precisamente por su capacidad para conocer las leyes mismas con arreglo a las cuales está constituida la realidad.

bre, por ejemplo, y no la de tal hombre en particular, de Callias. Estas ideas sirven, por tanto, de punto de parada hasta que se fijan también en el alma las ideas indivisas, es decir, universales. Así, por ejemplo, se para la idea de tal animal en el alma hasta que se forma la idea de animal, que sirve también de punto de parada para otras ideas.

Es, pues, evidente, que la inducción (ἐπαγωγή) es la que necesariamente nos da a conocer los principios; porque es la sensación misma la que produce en nosotros lo universal.

En cuanto a las funciones de la inteligencia mediante las cuales descubrimos la verdad, como unas son siempre verdaderas y otras susceptibles de error, por ejemplo, la opinión (δόξα) y el razonamiento (λογισμός) mientras que la ciencia (ἐπιστήμη) y el entendimiento (νοῦς) son eternamente verdaderas; como no hay especie de conocimiento (ἐπιστήμης) fuera del intelecto (νοῦς) que sea más exacto que la ciencia; como además los principios (ἀρχαί) son más evidentes que las demostraciones τῶν ἀποδείξεων, y toda ciencia va acompañada de razonamiento (μετά λόγου), *deberá seguirse de aquí que la ciencia no puede aplicarse a los principios*; pero como sólo el intelecto (νοῦς) puede ser más verdadero que la ciencia, el intelecto es el que se aplica a los principios. Todo lo que precede es una prueba de esto, pero aún lo es más el no ser demostrable el principio de la demostración, y por consiguiente que el principio de la ciencia no es la ciencia. Luego si no tenemos por encima de la ciencia otra especie de conocimiento científico verdadero, precisamente es el intelecto el principio de la ciencia. Ahora bien, el principio debe aplicarse al principio, y la ciencia está siempre en una relación semejante con todos los objetos que ella abraza»<sup>31</sup>.

Aunque es excesiva la longitud del texto transcrito, queda compensado el exceso por la concentración de proposiciones del máximo alcance para nuestro tema contenidas en él. Hemos dicho anteriormente que si el conocimiento coincidía con la realidad, en el acontecimiento definido como evidencia, y a partir de ella se constituía la ciencia, el saber no podía ser considerado como un *factum* ni lo real tampoco. Consideremos detenidamente estas formulaciones para ver qué quiere

31 *Anal. Post. II, 19; 100 a 15-b 16.*

decir Aristóteles cuando afirma que el *nous* es «principio de realidad» y de la ciencia.

Se ha dicho anteriormente que el *nous* no puede superar en exactitud a los principios mismos. ¿Qué quiere decir esta afirmación? Quiere decir que los principios son las leyes o reglas en virtud de las cuales se constituye la realidad en cuanto tal, cualquier realidad, y dado que el *nous* es «una» realidad, no puede ir, en su ejercicio, más allá de la realidad. Lo más que puede hacer es coincidir con la realidad y consigo mismo en cuanto que realidad. Esto es lo que quiere decir «conocimiento evidente» o «conocimiento más verdadero que el de la ciencia».

Ahora bien ¿cómo se sabe que ese *nous* coincide con la realidad, es decir, conoce con esa evidencia lo real? Se sabe que el intelecto conoce la realidad porque conoce sus *límites*, y si conoce sus *límites* llega al final mismo o al *principio* de la realidad. Y bien, ¿qué es el *límite* de la realidad? El límite de la realidad es aquello mismo que permite conocer lo que no puede ser real. Si se conoce aquello en virtud de lo cual algo no puede ser real y, en general, no puede ser, entonces es que se conoce el principio de la realidad o, dicho de otra manera, se conoce el *ser* en cuanto *ser*.

«Hay una ciencia que estudia el ser en tanto que ser. Esta ciencia es diferente de todas las ciencias particulares, porque ninguna de ellas estudia en general el ser en tanto que ser. Estas ciencias sólo tratan del ser separando una parte de él (*μέρος αὐτου*) y sólo desde este punto de vista estudian sus accidentes; *en este caso están las ciencias matemáticas*. Pero puesto que indagamos los principios, las causas más elevadas, es evidente que estos principios deben tener una naturaleza propia. Por tanto, si los que han indagado los elementos de los seres buscaban estos principios, debían necesariamente estudiarlos en tanto que seres. Por esta razón debemos nosotros también estudiar las causas primeras del ser en tanto que ser.

El ser se dice de muchas maneras, pero estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza, *no habiendo entre ellos sólo comunidad de nombre...*

El ser tiene muchas significaciones, pero todas se refieren a un principio único. Tal cosa se llama ser, porque es una esencia, porque es la dirección hacia la esencia o bien es su destrucción, su privación, su

calidad, porque ella la produce, le da nacimiento, está en relación con ella; o bien, finalmente, porque ella es la negación del ser desde alguno de estos puntos de vista o de la esencia misma. En este sentido decimos que el no ser *es*, que él es el no ser...

La ciencia tiene siempre por objeto propio lo que es primero, aquello de que todo lo demás depende, *aquello que es la razón de la existencia de las demás cosas*. Si la esencia está en este caso, será preciso que el filósofo posea *los principios y las causas de las esencias*»<sup>32</sup>. Esos principios y causas de las esencias son las leyes de constitución de la realidad misma y los límites de ella, a saber, que la misma cosa no puede ser y no ser (principio de contradicción)<sup>33</sup>, que no hay término medio entre la afirmación y la negación o entre el ser y el no ser (principio de tercio excluido)<sup>34</sup>, y por consiguiente, que se puede saber cuándo hay conocimiento verdadero y cuándo no lo hay<sup>35</sup>.

Aristóteles desarrolla este último pasaje de su obra en referencia explícita a Protágoras, Empédocles, Demócrito “Y otros autores, cuyas tesis coinciden sustancialmente con las de Nietzsche.

«Empédocles afirma que un cambio en nuestra manera de ser cambia igualmente nuestro pensamiento...

Parménides se expresa de la misma manera: ‘Como en cada hombre la organización de sus miembros flexibles, tal es igualmente la naturaleza de cada hombre; porque es la naturaleza de los miembros la que constituye el pensamiento de los hombres en todos y en cada uno: cada grado de la sensación es un grado del pensamiento’.

Se dice también de Anaxágoras, que dirigía esta sentencia a alguno de sus amigos: ‘los seres son para vosotros tales como los concibáis’. También se pretende que Homero, al parecer, tenía una opinión análoga, porque representa a Héctor delirando por efecto de su herida, ‘tendido en tierra, trastornada su razón’; *como si creyese que los hombres en delirio tienen también razón, pero que esta razón no es ya la misma*. Evidentemente, si el delirio y la razón son ambos la razón, los seres a su vez son a la par lo que son y lo que no son.

32 *Metaphys.* IV, 1 y 2. 1003 a 21-b 19.

33 *Ibid.* IV, 4.

34 *Ibid.* IV, 7.

35 *Ibid.* IV, 6.

La consecuencia que sale de semejante principio es realmente desconsoladora. Si son estas efectivamente las opiniones de los hombres que mejor han visto toda la verdad posible, y son estos hombres los que la buscan con ardor y la aman; si tales son las doctrinas que profesan sobre la verdad, ¿cómo abordar sin desaliento los problemas filosóficos? *Buscar la verdad, ¿no sería ir en busca de sombras que desaparecen?*

Lo que motiva la opinión de estos filósofos es que, al considerar la verdad en los seres, no han admitido como seres más que las cosas sensibles (τα αισθητα). Pero lo que se encuentra en ellas es principalmente lo indeterminado y aquella especie de ser de que hemos hablado antes. *La opinión que sostienen (esos filósofos), es verosímil pero no verdadera»<sup>36</sup>.*

Aristóteles sostiene, pues, que las alteraciones orgánicas repercuten en la sensibilidad y en la imaginación trastornando su capacidad cognoscitiva, pero que no acontece lo mismo con respecto al *nous*, cuya capacidad de hacerse cargo de la realidad es tal que puede hacerse cargo incluso de las alteraciones orgánicas y su influjo en las funciones cognoscitivas indicadas, por cuanto que tales alteraciones y tales funciones son reales.

Decididamente, el «principio de realidad» aristotélico es invulnerable. Pero, ¿cómo es posible que en la psique del animal racional haya algo así?, ¿cómo es posible que una parte del alma triunfe sobre las vicisitudes del organismo, como si no dependiera de él, y cómo es posible que esa misma parte impere sobre toda realidad cazándola en los fundamentos de su propia constitución, como si estuviera por encima de ella?

Indudablemente si Freud, en lugar de conocer los tratados aristotélicos sobre el sueño, hubiera conocido los tratados de lógica y la metafísica, más que como un genial pensador lo hubiera considerado como uno de esos neuróticos obsesivos que creen en «la omnipotencia del pensamiento».

Sin embargo, el dilema está muy claro. O Aristóteles es un neurótico obsesivo, y no hay tal conocimiento evidente de los primeros principios ni aplicación de ellos a un conocimiento científico verdadero, o bien hay tales características para el *nous*, con tales conocimientos, y

36 *Ibid.* IV, 5. 1009 b 17-1010 a 5.

entonces el punto de vista de Nietzsche y Freud es verosímil pero no verdadero.

Prosigamos con las características del «principio de realidad» aristotélico. ¿Cómo puede pertenecer al hombre algo que parece independiente del organismo y que parece estar por encima de la realidad? Ante estas preguntas es cuando le surge a Aristóteles el tema de la muerte, de la felicidad humana y de la religión.

#### 1.4. «Principio de realidad», vitalidad y divinidad

Aristóteles ha constatado que el *nous* no es solamente el principio capaz de medir la realidad sino que, además, y precisamente por eso, es la realidad suprema. ¿Es que el *nous* es entonces la divinidad misma? Aristóteles no llega a tanto. Es consciente, desde luego, de su imperio sobre la realidad en virtud del *nous*, pero no se le ocurre que su conocimiento sea absoluto, es decir, no se le ocurre que él mismo pueda ser Dios; tan sólo cree que, precisamente por el *nous*, se le puede parecer bastante. El *nous* humano, aún siendo lo supremo en cuanto que realidad, no es la divinidad misma, ahora bien, la divinidad, en cuanto que realidad suprema, sí es *nous*.

«El intelecto es, al parecer, la más divina de las cosas que conocemos. Mas para serlo efectivamente, ¿cuál debe ser su estado habitual? Esto presenta dificultades. Si la inteligencia no pensase nada, si fuese como un hombre dormido, ¿dónde estaría su dignidad? Y si piensa, pero su pensamiento depende de otro principio, no siendo entonces su esencia el pensamiento, sino un simple poder de pensar, no puede ser la mejor esencia, porque lo que le da su valor es el pensar. Finalmente, ya sea su esencia el intelecto (*νοῦς*), o ya sea la intelección (*νόησις*), ¿qué piensa? Porque o se piensa a sí misma o piensa algún otro objeto. Y si piensa otro objeto, o es éste siempre el mismo, o varía... Es claro que piensa lo más excelente y divino que existe, y que no muda de objeto, porque mudar sería pasar de mejor a peor, sería ya un movimiento. Y además, si no fuese el pensamiento, y sí solo una simple potencia, es probable que la continuidad del pensamiento le supusiera una fatiga. Además, es evidente que habría algo más excelente que el pensamiento, a saber: lo que es pensado, (*τό νοούμενον*) porque el entender (*νοεῖν*)

y la intelección (νόησις) pertenecerían a la inteligencia (νοῦς), aún en el acto mismo de pensar en lo más despreciable.

Es esto lo que es preciso evitar (en efecto, hay cosas que es mejor no conocerlas que conocerlas); pues de no ser así, el pensamiento no sería lo más excelente que hay. La inteligencia se piensa a sí misma, y el pensamiento es el pensamiento del pensamiento (Καί ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις). La ciencia, la sensación, la opinión, el razonamiento (ἡ δianoia), tienen, por lo contrario, un objeto diferente de sí mismos; no se ocupan de sí mismos sino de paso. Por otra parte, si pensar fuese diferente de ser pensado, ¿cuál de los dos constituiría la excelencia del pensamiento? Porque el pensamiento y el objeto del pensamiento no tienen el mismo ser (τοῦτο τό εἶναι). En las ciencias creadoras (Τῶν ποιητικῶν), el objeto lo constituyen la esencia independiente de la materia y la forma determinada (ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καί τό τί ἦν εἶναι), y en las ciencias teóricas o especulativas (τῶν θεωρητικῶν), el objeto lo constituyen la noción y el pensamiento (ὁ λόγος καί ἡ νόησις). Por consiguiente, puesto que en las cosas inmateriales el entendimiento no es distinto del objeto de la intelección, habrá entre ellos identidad, y el pensamiento será una misma cosa con el objeto de su pensar»<sup>37</sup>.

He aquí lo que Aristóteles alcanza a decir sobre la esencia divina, lo máximo que el pensamiento humano ha llegado a vislumbrar al margen de la revelación cristiana. No se trata, pues, de una ilusión del pensamiento, ni tampoco de una proyección de los deseos humanos en el vacío, sino, por el contrario, de lo máximamente real y de lo máximamente inteligible.

La pregunta que cumple ahora es: ¿qué tiene que ver lo máximamente real y lo máximamente inteligible con el vivir humano?, es decir, ¿qué tiene que ver Dios con el hombre o el hombre con Dios? Aristóteles aborda aquí el tema del deseo humano de felicidad, en uno de

37 *Metaphys.*, XII, 9. 1074 b 15-1075 a 5. Este célebre pasaje aristotélico es tomado como base para esclarecer conceptualmente la revelación cristiana sobre el conocimiento que Dios tiene de sí mismo. La intimidad de Dios, es decir, las procesiones trinitarias, de las que lógicamente Aristóteles no podía tener ni la más leve noticia, son explicadas por la ciencia teológica como la vida interior de un ser que es puro y diáfano conocimiento de sí mismo (procesión del Verbo) y amor de sí mismo (procesión del Espíritu Santo). Cfr. *S. Th. I*, 27, 3 y 4.

los pasajes más platonizantes de toda su obra, invirtiendo de nuevo el planteamiento que, respecto del mismo tema, harán Nietzsche y Freud. No se trata de que concibamos a Dios en función de unas aspiraciones, sino que, al contrario, aspiramos a la divinidad en función de cómo lo concebimos.

«Lo deseable y lo inteligible mueven sin ser movidos, y lo primero deseable es idéntico a lo primero inteligible. Porque el objeto del deseo es lo que parece bello, y el objeto primero de la voluntad es lo que es bello. Nosotros deseamos una cosa porque nos parece buena, y no nos parece tal porque la deseamos: el principio aquí es el pensamiento (*nous*). Ahora bien, el pensamiento es puesto en movimiento por lo inteligible, y el orden de lo deseable es inteligible en sí y por sí; y en este orden la esencia ocupa el primer lugar; y entre las esencias, la primera es la esencia simple y actual»<sup>38</sup>.

La fórmula «el objeto del deseo es lo que parece bello», da pie para preguntar si «lo bello» es entonces lo primero que el *nous* capta, si en realidad «ser» significa «lo bello». Si esto fuera así, ¿cómo sería posible que de la captación del *ser* o de la realidad, resultara el conocimiento de los límites del ser o de la realidad, y no resultara lo mismo del conocimiento de lo bello? Una de las interpretaciones de Nietzsche, a la que ya hemos aludido anteriormente<sup>39</sup>, está enfocada en esta línea: la belleza es el fundamento del conocer y por eso resulta problemático hablar de «verdad». Aristóteles no parece que aborde de frente y en profundidad el tema de las relaciones entre verdad y belleza, pero sí que establece muy resueltamente la primacía absoluta de ser y verdad.

«Lo bello en sí y lo deseable en sí entran ambos en el orden de lo inteligible», que coincide con el *ser en sí*, «verdadera causa final», que mueve atrayéndolo todo hacia sí con un movimiento que recibe el nombre apropiado de amor. Aristóteles lo llama “motor inmóvil” y «Dios». «Tal es el principio de que penden el cielo y toda la naturaleza. Sólo por poco tiempo podemos gozar de la felicidad perfecta. El la posee eternamente, lo cual es imposible para nosotros»<sup>40</sup>.

38 *Metaphys.*, XII, 7. 1.072 a 27-33.

39 Cfr. notas (149), (160) y (166) del capítulo II.

40 *Metaphys.* XII, 7. 1.072 b 14-17.

Naturalmente Aristóteles no usa, como Nietzsche, ningún término procedente de la revelación cristiana, tales como «redención», «pecado», «salvación eterna», etc. Habla de felicidad, y la considera posible para el hombre exactamente en la medida en que el hombre se parece a Dios; no más, pero tampoco menos.

«Toda la vida de los dioses inmortales es una felicidad: los hombres no conocen la felicidad sino en tanto que hay en sus facultades algo que les es común con los dioses. Pero ningún otro animal, fuera del hombre, goza de felicidad en la vida, porque ningún otro animal tiene con los dioses esta comunidad de naturaleza»<sup>41</sup>.

Y bien, ¿en qué consiste o cómo es esa felicidad que el hombre por muy breves instantes goza y que Dios la posee no de un modo fugaz?

«El goce para él es su acción misma. Porque nuestros mayores goces, que son la vigilia (estar despiertos o *conscientes*), la sensación, el pensamiento, son acciones. La esperanza y el recuerdo sólo son goces a causa de su relación con aquellos. Ahora bien; el pensamiento en sí es el pensamiento de lo que es en sí mejor, y el pensamiento por excelencia es el pensamiento de lo que es bien por excelencia. La inteligencia se piensa a sí misma abarcando lo inteligible, porque se hace inteligible con este contacto, con este pensar. Hay, por lo tanto, identidad entre la inteligencia y lo inteligible, porque la facultad de percibir lo inteligible y la esencia constituye la inteligencia, y la actualidad de la inteligencia es la posesión de lo inteligible. Este carácter divino, al parecer, de la inteligencia se encuentra, por tanto, en el más alto grado de la inteligencia divina, y la contemplación es el goce supremo y la soberana felicidad.

Si Dios goza eternamente de esta felicidad, que nosotros sólo conocemos por instantes, es digno de nuestra admiración, y más digno aún si su felicidad es mayor. Y su felicidad es mayor seguramente. La vida reside en él, porque la acción de la inteligencia es una vida (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή), y Dios es la actualidad misma de la inteligencia; esta actualidad tomada en sí, tal es su vida perfecta y eterna (ζωή ἀρίστη καὶ αἰδιος). Y así decimos que Dios es un viviente eterno, perfecto (Τόν

41 *Ethic. Nic.* X, 8. 1.178 b 26-29.

θεόν εἶναι ζῶον αἰδίων ἄριστον). La vida y la duración continua y eterna pertenecen, por tanto, a Dios, porque esto mismo es Dios»<sup>42</sup>.

Para Aristóteles, el pensamiento no es pues un atentado contra la vida, y mucho menos una enfermedad de algunos vivientes. Por el contrario es la máxima expresión del vivir; es vida en el sentido propio y estricto del término, pero, además, vida plenamente dichosa o feliz. Todavía una precisión. El pensamiento que coincide con el ser, es vida absolutamente feliz. Para un viviente cuya vida no es solamente el pensamiento, sino también la sensación, la nutrición, etc. la vida feliz es el conocimiento de las cosas mejores, porque «hay cosas que resulta preferible no conocerlas que conocerlas». Y ¿qué pasaría si un pensamiento no pudiera referirse a ninguna «cosa mejor», si un viviente dotado de intelecto no encontrase nada digno que considerar? Para Aristóteles, ese sería el caso de un «animal enfermo», pero como el hombre no puede estar mucho tiempo sin ningún tipo de goce<sup>43</sup>, y la sensibilidad no queda anulada más que por la muerte, viviría en función del binomio sensibilidad-deseo de placer, consumando la ruptura de su integridad en un atentado contra la vida humana en cuanto que vida propiamente humana<sup>44</sup>.

Una duda cabe aún considerar en orden a estas tesis aristotélicas. Si el hombre aspira sobre todo a una vida feliz ¿no puede ocurrir que sea, de hecho, esa aspiración lo que mueve al hombre a ejercer su actividad intelectual? ¿No podría suceder que, en ese primer conocimiento del ser, lo que el hombre captase primero fuera, de hecho, lo que es bueno *para* él y en función de ello construyera la noción de verdad? Esta pregunta, y la respuesta a ella, es una constante en toda la producción aristotélica, y aparece también en una de las obras que generalmente es considerada como perteneciente al último período de su pensamiento. La respuesta entonces se mantiene en la misma línea que en momentos pasados.

«Cuando se afirma (juicio) lo placentero o lo nocivo, entonces surge el movimiento de búsqueda o de huida, y, en general, se hará lo uno

42 *Metaphys.* XII, 7. 1.072 b 15-30.

43 Cfr. *Ethic. Nic.*, VII, 13 y 14.

44 Es lo que Aristóteles llama *Intemperancia* y que hemos considerado en el capítulo 1.

o lo otro. Por lo que respecta a lo que es ajeno a la acción, lo verdadero o lo falso, pertenecen al mismo género que lo bueno y lo malo, pero los primeros (lo verdadero y lo falso) *son tales absolutamente*, y los segundos (lo bueno y lo malo) *son tales para alguien* (ἀλλὰ τῷ γε ἀπλῶς διαφέρει καὶ τίνι)<sup>45</sup>.

El intelecto no es «un punto de vista» respecto del cual las cosas reciban una determinación, no refiere las cosas a sí mismo calibrando desde sí su valor, sino que se instala directamente en ellas; por eso cabe hablar de verdad: la verdad es de esta manera el conocimiento de lo que las cosas son en sí mismas. El carácter de «bueno o malo» sí es algo que cabe determinar en las cosas respecto de alguien, pero esta determinación adviene con posterioridad al conocimiento.

El «principio de realidad» de Aristóteles es, efectivamente, algo, «al parecer», divino, corno él mismo apunta. No corre la suerte del organismo biológico. Aristóteles tampoco acaba de dilucidar la suerte que corre cuando el organismo se disuelve. El tema de la inmortalidad — tan claro, en cierto modo, en Nietzsche — es punto arduo en las interpretaciones del pensamiento aristotélico. He aquí uno de los textos más considerados en orden al esclarecimiento del tema:

«Por una parte hay el intelecto capaz de hacerse todas las cosas (τῷ πάντα γίνεσθαι), por otra el intelecto capaz de producirlas todas (τῷ πᾶντα ποιεῖν), corno un cierto hábito (ἕξις) semejante a la luz, pues la luz hace pasar los colores de potencia a acto. Y este intelecto es separado, sin mezcla, e impasible, en acto por esencia (τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέγεια). Siempre, en efecto, el agente es superior al paciente, y el principio (superior) a la materia... Por consiguiente, no hay que pensar que este intelecto unas veces piense y otras no. Cuando está separado es solamente lo que es en sí, y esto solo es inmortal y eterno (καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἶδον)<sup>46</sup>».

45 *Peri Psych.* III, 7. 431 b 8-12.

46 *Peri Psych.* III, S. 430 a 14-19 y 22-23. Para una demostración de la inmortalidad del alma desde los supuestos aristotélicos, englobando los dos tipos de intelecto, cfr. Tomás de Aquino. *S. Th.* I q. 75, 6. El hábito de los primeros principios es *nous* en cuanto que por la adquisición de ellos el *nous pathetikós* se asemeja al *nous poietikós*, en función del cual se advierte la realidad de Dios como *noesis noeseos*.

Esta es pues, sustancialmente, la consideración aristotélica del conocimiento, principio de adaptación a la realidad y, más todavía que eso, principio de posesión de ella porque es capaz de poseerse a sí mismo en cuanto que realidad. El planteamiento es bastante nítido: o el conocimiento está resguardado de la dinámica afectiva, o si la dinámica afectiva lo impulsa la verdad se pierde. Ahora bien, no ocurre solamente que está resguardado; además, y precisamente por ello, el conocimiento puede hacerse cargo de la dinámica afectiva y descifrarla en su verdad. Y todavía otro punto: la dinámica afectiva brota del conocimiento.

Se trata, pues, de averiguar desde un conocimiento que en virtud de su vitalidad máxima permanece quiescente, en reposada actividad que no turba dinamismo deseante alguno, qué y cómo son los dinamismos deseantes, cómo surgen del conocimiento, y cómo pueden hipertrofiarse interfiriendo en las diversas funciones del sistema cognoscitivo que Aristóteles describe en el ser humano.

En el esquema trazado anteriormente de la estructura del animal racional, corresponde ahora fijar la atención sobre los elementos que figuran en la columna de la izquierda, es decir, lo que Aristóteles llama το ορεκτικόν, y lo que llama αίσθησις (sensibilidad), raíz de los deseos.

## 2. Las formas del deseo. Su interferencia en el conocimiento

### 2.1. *Conocimiento y deseo. Lo nocivo y lo útil*

En el capítulo anterior (II, 2.2.) consideramos la tesis de Nietzsche según la cual el primer conocimiento viene dado precisamente por la afectividad, y consiste en la apreciación de un *sentimiento de placer o displacer* en función de la incidencia de un estímulo externo. Para Aristóteles, el primer conocimiento viene dado también en función del placer o displacer provocado por un estímulo externo, pero el filósofo griego distingue entre *sensación*, que es el acto de registrar cognoscitivamente un dato del exterior, y *sentimiento*, que es el acto por el cual lo dado en la sensibilidad externa es referido a la situación orgánica. Mediante la articulación entre el dato externo y la situación orgánica, lo real es considerado como placentero o nocivo «para mí»,

es decir para el organismo; esta articulación la llama Aristóteles «juicio de la sensibilidad» y marca el origen del *sentimiento*<sup>47</sup>. Desde este planteamiento Aristóteles establece que hay sentimiento porque hay deseo, y que hay deseo porque hay conocimiento. Bien, ¿y qué tipo de conocimiento se requiere para ello? La respuesta aristotélica es: simplemente el tacto. Si hay tacto hay deseo de placer, y si hay deseo de placer hay desplazamiento en el espacio.

En general, percibimos todas las cosas a través de un medio, y el medio por el cual se realiza la percepción táctil es la carne, el cuerpo, aunque la mediación del cuerpo permanezca inadvertida. En realidad, cualquier percepción es la incidencia de un estímulo externo sobre el cuerpo<sup>48</sup>, y por eso el tacto es el primero de todos los sentidos y el fundamento de todos ellos<sup>49</sup>.

El tacto es el único sentido imprescindible para el animal, porque es «el único cuya privación implica necesariamente su muerte»<sup>50</sup>, y por eso tal sentido sirve para definir al animal. Un ser dotado del sentido del tacto, aunque no tenga ningún otro, es un animal. Así, los animales más inferiores de todos son aquellos que solamente poseen ese sentido.

Pues bien si un animal posee el sentido del tacto, se da también en él el deseo de placer (ἐπιθυμία). Porque si hay en él tal sentido *conoce* el placer y el dolor, y si los conoce *desea* el primero y rehuye lo segundo, y *si no lo conoce*, ni desea nada ni teme nada<sup>51</sup>.

El texto clave en orden a nuestro tema es el siguiente:

«¿Es posible o no que estos animales (los inferiores) estén dotados de imaginación y de deseo de placer? Parece, en efecto, que se da en ellos el placer y el dolor. Pero si esto les pertenece, será necesario que se dé en ellos el deseo de placer (ἐπιθυμία). Pero ¿cómo podrá darse en ellos la imaginación? Se podría decir que lo mismo que sus movimien-

47 El «juicio de la sensibilidad» es función de una instancia *cognoscitiva*, no denominada por Aristóteles, a la que Avicena (Cfr. *De Anima*, IV, 1; ed. de S. Van Riet, Louvain, 1968, pp. 10-11), dio el nombre de *estimativa*, que fue aceptado por toda la escolástica posterior. Nietzsche mismo, llama también *estimaciones* a todos los *juicios de valor*, que fundarían todas las convenciones llamadas «verdades».

48 Cfr. *Peri Psych.* II, 11, 423 b 5-12.

49 Cfr. *Peri Psych.* III, 13, 435 a 12-13.

50 *Ibid.* 425 b 4-5.

51 *Ibid.* 433 b 31-434 a 1.

tos son indeterminados, también les pertenecen esas funciones pero de un modo indeterminado (αορίστως).

La imaginación sensitiva (Αίσθητική φαντασία), se da incluso en los animales privados de razón, mientras que la imaginación deliberativa (βουλευτική φαντασία), sólo en los que la tienen. Pues saber si se hará esto o aquello es ya actividad del pensamiento (Λογισμού ἤδη ἔργον ἔστιν). *Esos seres* (los animales inferiores) *deben emplear siempre, pues buscan su mayor interés, una sola unidad de medida, y así pueden formar, de muchas, una sola imagen.* Y la razón por la cual estos animales inferiores parecen no poseer opinión (δόξα), es que *no tienen aquel tipo de imaginación que procede del silogismo*, mientras que sí poseen el primer tipo. Así, *la facultad deliberativa no está asentada en el deseo* (διὸ τὸ βουλευτικὸν οὐκ ἔχει ἢ ὄρεξις), pero unas veces éste (el deseo irracional) mueve a la voluntad (βούλησιν) y otras veces al contrario, como una esfera mueve a otra; y un deseo (irracional) mueve a otro deseo en el caso de la intemperancia (ἀκρασία): por naturaleza, sin embargo, la potencia superior ejerce la primacía y mueve. Así pues, tres tipos de movimiento pueden ser producidos en el animal»<sup>52</sup>.

Observemos los siguientes puntos. El «deseo irracional» se funda en el conocimiento (sensible), y en éste se funda también la imaginación, definida como movimiento producido por la sensibilidad en cuanto que está en acto (ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη)<sup>53</sup>. El acto de la sensibilidad *no es* acto del deseo (irracional), sino precisamente de la sensibilidad. No obstante, el deseo racional (voluntad) puede poner en movimiento la fantasía, de forma que proceda inquisitivamente casi por silogismo.

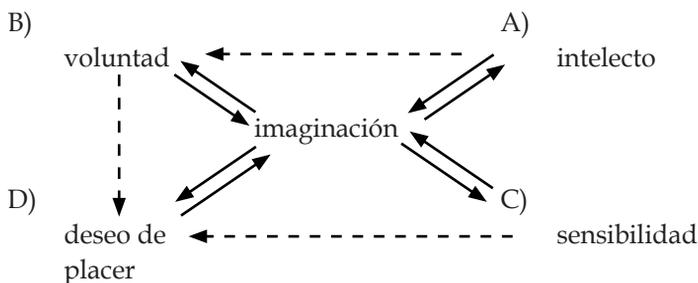
Aristóteles pone de manifiesto que la imaginación de los animales inferiores o «imaginación sensitiva», tiene carácter unívoco en su relación con el deseo, y que en ella no cabe una polivalencia semántica del símbolo que obligara a una hermenéutica de las representaciones o que permitiera tal ejercicio intelectual. Es lo que actualmente llamaríamos «Correspondencia biunívoca entre estímulo y respuesta», en la conducta animal.

52 *Ibid.* III, 11, 434 a 2-21.

53 *Ibid.* III, 3, 429 a 1-2.

¿Por qué y cómo puede darse una polivalencia semántica de las representaciones imaginativas? No en virtud de la imaginación misma en cuanto tal, sino en cuanto que ella está asistida por procesos volitivos y racionales. Es la racionalidad (τό λογιστικόν) la que abre indefinidamente el campo significativo de las representaciones de la fantasía, y es la asistencia de la voluntad lo que determina el desarrollo de procesos imaginativos en función de la racionalidad misma.

La articulación *natural* de estos procesos constituye la integración unitaria del animal racional: el conocimiento sensible abre el campo del deseo irracional, y el conocimiento intelectual abre el de la dinámica voluntaria. Las posibles interacciones de estos factores pueden representarse gráficamente con arreglo al siguiente esquema<sup>54</sup>:



Si los elementos A) y B) no existen, la imaginación es unívoca. La amplificación de los procesos imaginativos se funda en la incidencia del factor A) (intelecto), y la corrección de tales procesos depende de la conjunción de los factores A) y B) (voluntad). La unidad *natural* del sistema viene dada por el dominio habitual del factor B) (voluntad) sobre el factor D) (deseo de placer) y sobre la imaginación. Si tal dominio se invierte o se rompe, es el factor D) el que impera sobre la imaginación, quedando ligada unilateralmente la actividad voluntaria, de forma que el campo imaginativo amplificado queda a merced del deseo en la producción y combinación de representaciones simbólicas. El predominio

54 El término «phantasia» se toma aquí en su sentido amplio, frecuentemente empleado por Aristóteles para designar el conjunto de la sensibilidad interna, incluyendo también las funciones del «sentido común», la «memoria» y el «juicio de la sensibilidad».

de la dinámica deseante implica la ruptura de la unidad natural del sistema, que puede producirse en función de la enfermedad, de la locura, del sueño y de la intemperancia. Es el influjo de la afectividad en las representaciones imaginativas, que consideraremos en su momento.

El término que emplea Aristóteles para designar lo que se ha traducido al castellano por “intemperancia» es ἀκρασία, que literalmente significa «ausencia de mando», y consiguientemente, según vimos en el capítulo primero, ausencia de unidad por abdicación o por incapacidad de aquella instancia en virtud de la cual el hombre es más «él mismo».

Puede advertirse ahora una diferencia altamente significativa entre el planteamiento aristotélico y el que consideramos en Nietzsche y Freud. En estos dos autores, la amplificación del campo imaginativo y la combinación de representaciones a impulsos de una dinámica deseante de plasticidad máxima es lo que da lugar a los procesos racionales y a la racionalidad misma. En Aristóteles es la racionalidad la que da lugar a la amplificación imaginativa y a la articulación de representaciones simbólicas, y a su vez la amplificación y la combinatoria imaginativas, es decir, la racionalidad de la fantasía, lo que da lugar a la amplificación de la gama de deseos<sup>55</sup>.

En el planteamiento aristotélico los procesos descritos por Nietzsche y Freud corresponderían a los que se dan en el animal racional cuando la acción voluntaria no tutela la incidencia del intelecto sobre la imaginación ni la incidencia del deseo sobre la misma.

Y ahora cabe señalar que la hermenéutica psicoanalítica consiste, en cierto modo, en despojar metódicamente a las representaciones imaginativas del control racio-volitivo a que el paciente las somete de

55 Desde este planteamiento aristotélico cabría decir que no es la plasticidad de la libido lo que da lugar a las funciones intelectuales, sino más bien a la inversa. La sexualidad de suyo no implica orden a las actividades cognoscitivas, no sólo porque los vegetales poseen la primera y carecen de las segundas, sino también porque en los animales, en los que se dan ambas funciones, no hay desplazamientos de la sexualidad cuando se mantienen en su estado natural, sino ajuste entre recepción de estímulos determinados y función sexual. «Los animales no son intemperantes porque no poseen ideas universales» (*Ethic. Nic.* VII, 3; 1.147 b 5). Por tanto es la racionalidad misma la que da lugar a la plasticidad de la libido y a los desplazamientos de la sexualidad. Más adelante veremos qué posibilidades hay, para Aristóteles, de determinar la filiación afectiva de las representaciones.

modo habitual, para someterlas al control racio-volitivo del analista. El método consistiría en preguntar por el significado de las representaciones imaginativas cuando están desasistidas de la actividad racio-volitiva, que es la que precisamente les confiere significado. El procedimiento es legítimo si la articulación natural entre procesos imaginativos y procesos racio-volitivos está alterada por enfermedad, y *si se sabe* cuál es la articulación natural de ambos procesos. Ahora bien, si por definición no se sabe *ni se puede saber* cuál es dicha articulación natural, y se determina a modo de postulado que la cura consiste en el curso espontáneo de los deseos estancados, la cura que Freud define como reconstitución de la unidad del psiquismo sería considerada por Aristóteles como ἀχρασία, es decir, abdicación definitiva de la instancia en virtud de la cual la integridad unitaria del psiquismo se mantiene a través de sus operaciones.

Respecto de esta cuestión, el problema que se planteaba Freud era el de cómo saber si la transcripción cognoscitiva o lógica de una dinámica irracional (la interpretación), correspondía a la realidad del dinamismo. Ya vimos cómo Freud sucumbía al agnosticismo. Un segundo problema, que Freud mismo no se planteó, es el de averiguar por qué un acto de conciencia, y concretamente el saber, puede tener valor terapéutico en orden a la resolución de conflictos afectivos.

Desde el planteamiento aristotélico este problema puede ser resuelto en los siguientes términos: un acto de conciencia, y concretamente el saber, puede tener valor terapéutico en orden a la resolución de conflictos afectivos porque los afectos tienen como fundamento los actos cognoscitivos en sus diversos niveles, de tal manera que la reflexión cognoscitiva misma tiene la posibilidad de determinar en qué medida lo efectivamente deseado era *realmente deseable* atendiendo a la realidad en sí de lo deseado y a la misma realidad en sí del deseante. El grado en que un acto cognoscitivo es inoperante en orden a la cura viene establecido, como señalamos anteriormente, por el grado de independencia de la dinámica deseante respecto de los propios actos cognoscitivos, que consideraremos en su momento. Con esto ya va dicho que el animal racional no puede definirse exclusivamente en términos de conocimiento, que su esencia no se cifra en éste y, por tanto, que el saber no goza de omnipotencia terapéutica ni garantiza un correcto desear a cubierto de

todo riesgo de error (de error en el desear mismo, no en el conocimiento del desear y de lo deseado).

La reflexión cognoscitiva puede calibrar, hemos dicho, en qué medida lo deseado es realmente deseable. Esto implica, evidentemente, la intervención del *nous* como instancia cognoscitiva capaz de captar lo real en sí y la realidad del deseo, y capaz de incidir sobre el deseo en mayor o menor grado. Por lo que se refiere al hombre, tal planteamiento no ofrece ningún reparo: si cabe considerar en qué medida algo es deseable es que el conocimiento antecede al deseo y lo mueve en diversos modos. Aristóteles insiste también, por otra parte, en la unidad del sistema sensomotor en los animales. Conocimiento-deseo-acción constituyen una unidad indisociable, pero con una diferenciación real entre esos tres factores.

«Siempre es en vista de una meta como se cumple el movimiento de locomoción, y se da siempre en función de la fantasía o del deseo»<sup>56</sup>. El principio del movimiento no puede ser la sensibilidad solamente, pues la poseen muchos animales que permanecen inmóviles toda su vida, ni tampoco puede serlo el intelecto (*nous*), porque «el intelecto teórico no considera nada en el orden práctico, ni se pronuncia sobre lo que es preciso buscar o rehuir, y el movimiento local se refiere siempre a la búsqueda de un objeto o a la fuga ante él»<sup>57</sup>, pues se puede pensar o incluso imaginar lo agradable y lo desagradable sin que por ello surja movimiento de ningún tipo.

Lo que desencadena el movimiento tiene que ser la conjunción del conocimiento y el deseo. Así es como se mueven los animales: «Se mueven según el deseo, como los intemperantes (ὄϊον οἱ ἀκρατεῖς)»<sup>58</sup>.

«Parece claro, pues, que hay dos principios del movimiento local: el deseo y el intelecto (ἡ ὄρεξις ἢ νοῦς), a condición de que se considere la imaginación como una especie de intelección... y entendiendo aquí por intelecto el intelecto práctico, que se diferencia del teórico porque opera en función de un fin... El fin es el principio de la acción práctica

56 *Peri Psych.* III, 9, 432 b 15-16.

57 *Ibid.* 432 b 26-29.

58 *Ibid.* 433 a 3.

(Τό ἔσχατον ἀρχή τῆς πράξεως) ... Pues en el mismo sentido, la imaginación, cuando mueve, no mueve nunca sin el deseo»<sup>59</sup>.

Ahora bien, si el conocimiento y el deseo son los dos principios de los que surge el movimiento, será «en virtud de un carácter común a ambos»<sup>60</sup>, ¿cuál es ese carácter común y cómo se articulan los dos factores?

«El movimiento implica tres factores: primero el motor (τό κινούῃν), segundo aquello por lo que el motor mueve (ὡ κινεῖ) y tercero lo movido mismo (Τό κινυῖν κινούμενον). El motor, a su vez, es doble: uno inmóvil (Τό κινούῃν ἀκίνητον) y otro que es movido (Τό κινούῃν κινούμενος). Aquí el motor inmóvil es el bien práctico (Τό πρακτόν ἀγαθόν); el motor movido es el deseo (Τό ὀρεκτικόν), pues el sujeto deseante se mueve en tanto que desea, y el deseo es un tipo de movimiento (κινήσις) o más bien un acto (ἐνέργεια); lo movido es el animal (Τό ζῶον). En cuanto al medio por el cual el deseo mueve, tiene que ser algo corporal, debe encontrarse entre las funciones comunes al cuerpo y al alma (ἐν τοῖς κοινοῖς σώματος καί ψυχῆς ἔργοις). Podemos decir sumariamente: el motor orgánico (Τό κινούῃν ὀργανικῶς) se encuentra en el punto donde el principio y el término del movimiento coinciden (Aristóteles investiga aquí el principio motor de lo que Freud llama sistema muscular). Tomemos como ejemplo la juntura: lo convexo y lo cóncavo se encontrarían en este caso, el uno como término y el otro como principio del movimiento; también lo cóncavo estaría en reposo y lo convexo en movimiento, diferenciándose según la definición, pero inseparables espacialmente (Λόγω μὲν ἕτερα ὄντα μεγέθει δ' ἀχώριστα). Pues todo se mueve por impulso o por tracción. Así pues, debe haber, como en la circunferencia, un punto fijo que sea el principio del movimiento.

En general, pues, se ha dicho que es mediante el deseo como el animal se mueve a sí mismo. Pero el deseo no es independiente de la imaginación, y toda imaginación es racional o sensible. Esta última es la que tienen en común los hombres y los animales»<sup>61</sup>.

Conocimiento práctico, deseo, y sistema muscular son, pues, los tres factores en virtud de los cuales el animal se desplaza. Los tres fac-

59 Cfr. *Peri Psych.* III, 10, 433 q. 9-21.

60 Cfr. *Ibid.* 433 a 22.

61 *Ibid.* 433 b 13-30.

tores indicados constituyen una unidad funcional, en la que cabe distinguir realmente sus elementos.

No resultaría correcta la interpretación según la cual el conocimiento práctico dependería del deseo porque el animal está volcado a la acción y en el principio de la acción (que es principio motor del sistema muscular) conocimiento y deseo coinciden indiscerniblemente en un punto. No resultaría correcta porque tal punto, en cuanto que principio motor del sistema muscular, es también principio del sentido del tacto<sup>62</sup>, y tal principio puede quedar desligado del deseo y de la imaginación de modo normal precisamente *en el sueño*.

Como más adelante veremos, el sueño es para Aristóteles el fenómeno en que la imaginación y el deseo quedan desvinculados de la voluntad y del sistema muscular-táctil.

Es entonces, en el sueño, cuando los desequilibrios orgánicos pueden producir deseos de tal intensidad que alteren las funciones representativas de la imaginación, deteriorando precisamente su valor representativo. En situación normal de vigilia, precisamente porque el animal está volcado a la acción y su subsistencia depende del modo como se atenga a lo real, el deseo no determina al conocimiento, no lo anula ni lo distorsiona, pues de otra manera el animal no se atendería a lo real y no sobreviviría.

Lo que más interesa al animal es su supervivencia, la cual se cifra en que el conocimiento se ajuste a lo real. Por consiguiente, también en los animales el conocimiento determina al deseo, y el deseo mueve en función de lo real mismo.

Cabría pues decir, que aún careciendo el animal de toda función cognoscitiva teórica, por estar precisamente volcado a la acción concreta en la cual se cifra su subsistencia, el conocimiento no está determinado por el deseo ni arranca de él sino a la inversa.

Esta sería la artieulación *natural* entre deseo y conocimiento tanto en el animal irracional como en el racional, y la inversión de la relación indicada constituirán fenómenos patológicos o al menos *no naturales*, que pueden ser conocidos desde la situación cognoscitiva *natural*, y restaurados intentando restablecer la situación originaria.

62 Cfr. *Peri hypnou*, 456 a l.

En el caso del animal racional la problemática resulta más compleja en cuanto que el deseo mismo no es único. La pluralidad de instancias deseantes humanas viene dada precisamente en función de la pluralidad de instancias cognoscitivas. La articulación entre instancias cognoscitivas y deseantes del hombre puede dar lugar a los conflictos afectivos.

Corresponde ahora considerar cómo se establece la pluralidad de instancias cognoscitivas, para pasar después al estudio de los conflictos afectivos, y finalmente al de las interferencias de la afectividad en las funciones cognoscitivas.

## 2.2. Las instancias deseantes: «*epithymía*», «*thymós*», «*boúlesis*»

«El principio motor debe ser uno: el deseo, pero lo deseable es anterior a todo lo demás (Πρώτον δέ πάντων τό ὀρεκτόν), pues mueve sin ser movido, simplemente por ser pensado (Νοηθῆναι) o por ser imaginado (φαντασθῆναι); por consiguiente, en cuanto al número, los motores son múltiples (ἀριθμῶ δέ πλείω τά κινούντα.)»<sup>63</sup>.

Si lo deseable es el principio del movimiento afectivo, habrá tantos movimientos afectivos cuantas sean las formalidades de lo deseable, es decir, cuantos sean los modos de establecer cognoscitivamente lo deseable. Aristóteles establece la distinción entre las partes del alma nutritiva (θρεπτικόν), sensitiva (αἰσθητικόν), intelectual (νοητικόν), volitiva (βουλευτικόν) y deseante (ὀρεκτικόν), y señala que todas estas partes «difieren entre sí más que la parte deseante de la parte impulsiva (Ταυτα γάρ πλείω διαφέρει ἀλλήλων ἢ ἐπιθυμητικόν καί θυμικόν)»<sup>64</sup>.

He aquí, pues, la triple ὀρεξις que Aristóteles considera en el animal racional. El deseo racional o voluntad (βούλησις) y el deseo irracional, en el que a su vez distingue deseo de placer (ἐπιθυμία) y agresividad o impulso (θυμός; latín: *ímpetus*)<sup>65</sup>.

El deseo racional se llama así porque arranca del intelecto, y el deseo irracional porque deriva de la sensibilidad. Ahora bien, la sen-

63 *Peri Psych.* III, 10; 433b 10-13.

64 *Ibid.* 433 b 3-4.

65 Cfr. *Metaphys.* XII, 7, 1.072 a 26.

sibilidad, como vimos, «es difícil decir si pertenece a la parte racional o irracional», porque es en parte racional y en parte irracional, es decir, porque participa de la racionalidad gradualmente, como veremos a continuación.

La distinción entre el deseo racional y el irracional explica el hecho del *conflicto afectivo*.

«Los deseos nacen en lucha unos con otros, y esto ocurre cuando el pensamiento (ὁ λόγος) y los deseos (ἐπιθυμίαι) están enfrentados, lo cual sucede en los seres que tienen percepción del tiempo (pues el intelecto incita a resistir en consideración al futuro, mientras que el deseo se refiere a lo inmediato: pues el placer inmediato parece placer absoluto y bien absoluto, porque no se ve lo futuro (τό μέλλον)»<sup>66</sup>.

El *nous* se manifiesta así, de un nuevo modo, como algo que triunfa de los movimientos orgánicos, que supera el transcurrir de los movimientos materiales, y que funda el tiempo mismo al hacerse cargo cognoscitivamente de tales movimientos, precisamente al medirlos, puesto que el tiempo es la medida del movimiento desde la inmovilidad del *nous* y por referencia a lo inmóvil<sup>67</sup>. Pues bien, si el intelecto mismo es consideración de la eternidad, el deseo que brota del intelecto es, más todavía que deseo de lo futuro, deseo de lo eterno<sup>68</sup>.

Por otra parte, si el deseo racional es de tal potencia y alcance que puede referirse a lo eterno, con mayor razón puede referirse a lo transitorio, incluido el deseo irracional en cuanto que acontecimiento transitorio real. Si el intelecto puede conocer lo transitorio, puede conocer el deseo irracional en cuanto transitorio, y si la acción volitiva puede referirse a cuanto es abarcado por el intelecto, puede referirse desiderativamente al deseo irracional, bien para sobreañadirle su propia energía deseante, bien para contraponérsela en función de lo futuro preferible. El deseo racional impera de este modo sobre el irracional en cuanto que realidad en sí deseable o no deseable, y por tanto sobre el objeto

66 *Peri Psych.* III, 10, 433 b 5-10.

67 Cfr. *Phys.* IV, 11, 219 b 1.

68 Cfr. *Metaphys* XII, 7, 1072 b 15-30. Texto transcrito en el apartado 1.4. de este capítulo, nota (42).

del deseo irracional en cuanto que realidad igualmente en sí, también deseable o no deseable<sup>69</sup>.

Es evidente, pues, la distinción entre el deseo racional y el irracional en función de la percepción del tiempo.

Por lo que se refiere a los dos deseos irracionales, no resulta tan clara la distinción entre ambos en función precisamente de la percepción del tiempo. La tradición aristotélica parte de la tesis del filósofo griego según la cual ambos deseos se fundan en la sensibilidad y la sensibilidad es en parte racional y en parte irracional. A tenor de ello establece que la agresividad es más racional que el deseo de placer<sup>70</sup>. Aristóteles también señala esto mismo cuando dice que ante el descontrol agresivo se siente menos vergüenza que ante el descontrol libidinoso porque en éste la racionalidad está más ausente que en aquél: “la ira (θυμός) sigue en cierto modo a la razón, y el deseo (ἐπιθυμία) no. Luego este último es más vergonzoso, porque el que no contiene la ira (θυμός) es en cierto modo vencido por la razón, mientras que el otro lo es por el deseo (ἐπιθυμία) y no por la razón»<sup>71</sup>.

Pues bien, si la agresividad (θυμός) es más racional que el deseo de placer (ἐπιθυμία), ¿se debe ello a que arrancan de dos funciones cognoscitivas cuya percepción del tiempo es en una más matizada y perfecta que en otra?, y en ese caso, ¿cuáles son esas dos funciones cognoscitivas?

La tradición aristotélica señala que el deseo de placer se refiere al placer inmediato, y que la agresividad en cambio se refiere a los obstáculos que impiden alcanzar un bien. Aristóteles establece como acto más propio de la agresividad la ira, y la describe con las siguientes características:

«Sea la ira (ὀργή) deseo, motivado por la pena, de proporcionar un castigo manifiesto por un desprecio manifiesto de algo que le atañe a uno mismo o a los suyos y que no merecía tal desprecio. Si es tal cosa la ira, es necesario que el iracundo se enoje siempre contra un individuo particular, pero no contra el hombre; y porque se *ha hecho* o *iba a hacerse*

69 Cfr. *Peri Psych.* III, 9. 432 b 26-433 a 8.

70 Cfr. Tomás de Aquino. *S. Th.* 1-11, q. 61, a. 2.

71 *Ethic. Nic.* VII, 6, 1.149 b 1-3.

algo contra él o contra alguno de los suyos. Y a toda ira sigue cierto placer, causado por la *esperanza de vengarse*; puesto que es placentero creer que se va a alcanzar lo que se desea, nadie desea cosas que le *parecen imposibles* para sí. y el iracundo *desea cosas posibles* para sí. Por eso se ha dicho bien sobre la ira 'que mucho más dulce que la miel que destila, crece en los pechos de los humanos'; pues la acompaña también cierto placer, por eso y porque se pasa el tiempo vengándose con el pensamiento, y la imaginación que viene entonces causa placer, como la de los ensueños»<sup>72</sup>.

Puede considerarse que la agresividad se funda en una peculiar percepción de la temporalidad si se tienen en cuenta los siguientes factores que concurren en la constitución de la ira:

1. El *recuerdo* de un mal *concreto* padecido.
2. La *esperanza* de que vengarse es *posible*.

Evidentemente, recuerdo y esperanza resultan posibles en función de la articulación entre *pasado* y *futuro*, hasta el punto de que recuerdo y esperanza son una articulación de pasado y futuro, de manera que podría decirse efectivamente que el deseo de placer requiere como fundamento necesario y suficiente el tacto, y que se refiere, por tanto, al presente inmediato de la sensibilidad, mientras que la agresividad requiere como fundamento necesario y suficiente una cierta *memoria* y una cierta «*vis aestimativa*» (lo que la tradición aristotélica caracterizó como «sentido intencional del futuro»), es decir una cierta constitución de la sensibilidad interna que permita una mejor integración de la temporalidad en virtud de la cual el animal pueda abarcar también el pasado y el futuro.

Obviamente, la integración completa de la temporalidad corre por cuenta del *nous*, capaz de «medir el movimiento» como hemos dicho, y por eso el deseo racional es capaz de referirse al deseo de placer y a la agresividad, teniendo por objeto a ambos y a sus objetos respectivos. Congruentemente con esto, ni Aristóteles ni la tradición aristotélica posterior desdoblán la actividad volitiva en deseo de placer y agresi-

72 *Rhetor.* II, 2, 1.378 a 31- b 9.

vidad, porque la misma instancia volitiva única puede hacerse cargo conjuntamente de las dos series de realidades que obligan a desdoblarse el deseo irracional<sup>73</sup>.

Como vimos, Nietzsche registra una doble percepción del tiempo, en función de la cual describe la «represión» de lo placentero a beneficio de lo útil, que es lo «más *duraderamente* placentero». En el planteamiento aristotélico se registra el mismo hecho, pero queda bien patente que la agresividad es originaria y no deriva del deseo de placer aunque lo presuponga, sino más bien de una función cognoscitiva capaz de referirse, por encima del presente inmediato a que se refiere la sensibilidad, al pasado y al futuro.

En función de las dos instancias descantes irracionales y de la racional, con su peculiar referencia al tiempo, cabe establecer los tipos de sentimientos. Así, «la vergüenza pertenece a la racionalidad, el temor a la agresividad, y el dolor al deseo de placer (ἡ μὲν γὰρ αἰσχὺν ἔν τῳ λογιστικῳ ὁ δὲ φόβος ἔν τῳ θυμοειδί, καὶ ἡ μὲν λύπη ἔν τῳ ἐπιθυμητικῳ)»<sup>74</sup>. El dolor pertenece al *presente* inmediato de la sensibilidad, el temor requiere la expectativa del *futuro* y, en su caso, la experiencia del *pasado*, y la vergüenza requiere la reflexividad y atemporalidad del intelecto, puesto que implica acoger la integridad del ser humano en el intelecto y referirla a su propio deber ser metatemporal.

Que estas dos instancias deseantes, o, incluyendo la acción volitiva, que estas tres instancias deseantes sean originarias, no significa que estén dadas todas simultáneamente en la constitución del organismo, pues tal constitución no es en modo alguno simultánea, sino sucesiva.

Aristóteles considera que, según el orden genético, aparecen constituidos sucesivamente los diversos factores.

«En nosotros, la racionalidad (λόγος) y el intelecto (νοῦς) son el fin de la naturaleza, de manera que a ellos debe ordenarse la generación y la disciplina moral; en segundo lugar, lo mismo que el alma y el cuerpo son dos, hallamos también dos partes en el alma, la irracional y la dotada de razón, y dos instancias (ἔξεις) correspondientes a ellas, el deseo (ὄρεξις) y el intelecto (νοῦς); y lo mismo que el cuerpo es anterior en la

73 Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.* I, 88, 5 c.

74 *Tópica* IV, 5; 126 a 8-9.

generación al alma, también la parte irracional es anterior a la dotada de razón. La prueba de ello es que los niños pequeños, aún los recién nacidos, tienen agresividad (θυμός), voluntad (βούλησις) y deseo de placer (επιθυμία), y en cambio el raciocinio (λογισμος) y el intelecto (νοϋς) solo se desarrollan en ellos al avanzar la edad. Por tanto, en primer lugar, el cuidado del cuerpo debe ser anterior al del alma, y ha de ir seguido de la educación de los deseos; sin embargo la educación del deseo está ordenada a la inteligencia, y el cuidado del cuerpo al alma»<sup>75</sup>. Podría decirse, atendiendo también a los demás pasajes considerados, que el orden genético de consolidación de las diversas instancias operativas del animal racional, es el siguiente: sensibilidad (externa e interna), deseo de placer, agresividad, logos, voluntad.

El proceso genético tiene como culminación el momento en que los factores logos-voluntad, pueden hacerse cargo de todo el sistema funcional de forma que el ser humano protagonice el conjunto de sus actividades siendo causa plena de su propia actividad, es decir, siendo libre, pues «la libertad no es otra cosa que ser causa de sí mismo»<sup>76</sup>.

La educación, por su parte, no tiene la finalidad, como en el caso del primer Nietzsche y Freud, de asegurar un curso espontáneo del deseo en un equilibrio sin fricciones con la realidad exterior ignota, sino precisamente poner la dinámica afectiva al amparo del principio de realidad autónomo para que tutele el equilibrio de los afectos de forma que éstos no lo anulen. Dicho de otra manera, la cura no consiste en la aceptación por parte del enfermo de una teoría cuya verdad es incognoscible, para modular con arreglo a ella los dinamismos afectivos, liberándolos de trabas patógenas. La cura y el proceso educativo no consisten en una liberación, sino que consisten en la efectividad de la libertad, es decir en alcanzar la correcta articulación entre νοϋς y βούλησις que es «el fin de la generación», o sea la constitución completa del ser humano.

Intelecto y acción volitiva constituyen así la instancia que pilota los procesos vitales (κυβερνητικός), haciéndose cargo progresivamente de la totalidad de lo real mediante la ciencia, la sabiduría, la técnica,

75 *Polít.* VI, 15; 1.334 b 15-28.

76 *Metaphys.* 1, 2, 982 b 26.

etc. (mediante los hábitos dianoéticos y éticos), y de la integridad del animal racional como realidad en sí, para conducirlo a la plenitud que en cuanto animal racional le corresponde.

Las vicisitudes de tal proceso «cibernético» abarcan desde la culminación en plenitud, que hemos considerado en el capítulo primero, hasta el astillamiento y desintegración del sistema funcional y del ser humano mismo, pasando por el bloqueamiento de las instancias operativas de rango máximo. Es el tema de los conflictos afectivos.

### 2.3. *El conflicto afectivo. La formación de la conciencia moral*

Ha quedado ya señalado que los conflictos afectivos provienen de la pluralidad de deseos enfrentados, lo cual a su vez deriva de las diversas captaciones de la temporalidad por parte de las varias funciones cognoscitivas. Veamos ahora el curso de los deseos procedentes de las tres instancias deseantes.

En primer lugar Aristóteles establece que los deseos procedentes de cada una de las tres instancias tienen carácter *voluntario*. Lo voluntario y lo involuntario (τό ἐκούσιον καί το ἀκούσιον) se definen como lo que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin, y como lo que procede de un principio extrínseco de tal manera que el que actúa no tiene parte alguna en su actividad, como por ejemplo «que a uno lo lleve a alguna parte el viento o bien hombres que lo tienen en su poder»<sup>77</sup>.

«Se actúa voluntariamente porque el principio del movimiento de los miembros instrumentales en acciones de esa clase está en el mismo que las ejecuta, y si el principio de ellas está en él, también depende de él el realizarlas o no»<sup>78</sup>.

Por lo que se refiere a lo involuntario o forzoso Aristóteles precisa distinguiendo entre lo propiamente «no voluntario» (οὐχ ἐκούσιον), que es lo que se hace por ignorancia, y lo propiamente «involuntario» (ἀκούσιον), que es lo que se hace con dolor y pesar<sup>79</sup>. A su vez, lo for-

77 Cfr. *Ethic. Nic.* III, 1, 1.109 b 30- 1.110 a 3.

78 *Ibid.* 1.110 a 15-17.

79 *Ibid.* 1.110 b 18-19.

zoso (βίαιον) en sentido propio sería «aquello cuyo principio viene de fuera sin que contribuya a nada el forzado»<sup>80</sup>.

En función de estos tres tipos de actividad, la pulsión libidinal de Freud o el impulso instintivo de Nietzsche, quedarían caracterizados como “no voluntarios», por el hecho de que anteceden al conocimiento hasta el punto de fundamentarlo.

Aristóteles, en cambio, considera como voluntario no sólo el acto volitivo, sino también el agresivo y el que proviene del deseo de placer, puesto que el conocimiento los antecede y brotan del organismo viviente mismo.

«No es acertado decir que son involuntarias las cosas que se hacen por coraje o por deseo de placer (διά θυμόν ἢ ἐπιθυμίαν). Primero porque entonces ninguno de los otros animales haría nada voluntariamente, ni tampoco los niños, y en segundo lugar, ¿no hacemos voluntariamente ninguna de las acciones provocadas por la agresividad o el deseo de placer, o es que realizamos las buenas voluntariamente y las vergonzosas (τά αἰσχρα) involuntariamente? ¿No sería ridículo, *siendo una sola la causa?*... Los afectos irracionales (τά ἄλογα ταθή) no parecen menos humanos, de modo que también las acciones que proceden de la agresividad y del deseo de placer son propias del hombre. Por tanto, es absurdo considerarlas involuntarias»<sup>81</sup>.

Con esto Aristóteles no pretende decir que todo lo voluntario sea *libre*, pero sí poner de manifiesto la unidad del desear. No se trata de extremar las diferencias entre exigencias del mundo exterior, conocimiento y exigencias del mundo instintivo interior. Todo deseo irracional es voluntario para Aristóteles, lo cual significa que surge como articulación entre realidad exterior y situación orgánica *mediante el conocimiento* de la realidad, y no por el choque de una instintividad, que se dispara espontáneamente al margen de todo conocimiento, contra un obstáculo externo ignoto.

El conflicto afectivo no aparece si nos atenemos solamente a lo que Aristóteles llama «lo voluntario», y la prueba de ello es que no se registra en los animales nada similar al enfrentamiento de deseos. Para

80 *Ibid.* 1.110 b 15-16.

81 *Ethic, Nic.* III, 1, 1.111 a 24- 1.111 b 3.

que haya enfrentamiento de deseos tiene que darse algo más que lo voluntario tal y como ha sido definido; tiene que darse lo *voluntario libre*, es decir un conocimiento más pleno de lo real deseable y de los deseos mismos, de forma que el conflicto, propiamente, no se da como enfrentamiento de los deseos, sino como incompatibilidad de lo deseable. Porque lo deseable, *lo conocido como deseable*, presenta una incompatibilidad, es por lo que, subsiguientemente, los deseos podrían enfrentarse.

Nuevamente aquí el planteamiento aristotélico es inverso al de Nietzsche. Para éste, del remordimiento en cuanto *conflicto* proviene la teoría del libre albedrío, y de la teoría, la creencia en su realidad. Para Aristóteles, del conflicto no surge la libertad ni en cuanto hipótesis científica ni en cuanto que realidad antropológica, sino al revés: de la realidad de la libertad surge el conflicto; puede haber conflictos afectivos porque se puede elegir. La elección, que es lo *voluntario libre* es lo que posibilita los conflictos afectivos. Veamos ahora qué es eso de la elección.

«La elección (ἡ προαίρεσις) es manifiestamente algo voluntario, pero no se identifica con lo voluntario, *que tiene más extensión*: de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección; y a las acciones súbitas las llamamos voluntarias, pero no elegidas. Los que dicen que la elección es un *deseo* o un *impulso* o una *volición* o una cierta *opinión* (ἐπιθυμίαν ἢ θυμόν ἢ βολύλησις ἢ τινὰ δόξαν) no parecen hablar acertadamente; ya que la elección no es algo común también a los irracionales, pero sí el deseo y el impulso. Y el hombre incontinente (ὁ ἀκρατής) actúa *según sus deseos, pero no eligiendo*; el continente (ὁ ἐγκρατής), por el contrario, *actúa eligiendo y no por deseo*. Además, *a la elección puede oponerse el deseo, pero no un deseo a otro*»<sup>82</sup>.

Con esto no queda todavía establecido qué es la elección, y antes de hacerlo Aristóteles procede a una diferenciación de *otras realidades* a las que, precisamente por eso, se designan con *otro nombre*.

La elección no es un *impulso* (θυμός), porque lo que se hace impulsivamente no se hace por elección<sup>83</sup>; tampoco es una *volición* (βούλησις), porque se puede querer lo imposible, lo que no depende de uno mis-

82 *Ethic. Nic.* III, 2; 1.111 b 6-16.

83 Cfr. *Ibid.* 1.111 b 18-19.

mo, y en general el fin, pero no se puede elegir lo imposible, lo que no depende de uno, y, en muchos casos, el fin. La volición se refiere al fin, y la elección a los medios, y por otra parte «queremos ser felices (εὐδαιμονεῖν) y así lo decimos, pero no suena bien decir que lo elegimos, porque la elección parece referirse a lo que depende de nosotros»<sup>84</sup>. Tampoco es una *opinión* (δόξα), porque se opina sobre todo, incluyendo lo eterno y lo imposible, y las opiniones pueden ser verdaderas y falsas mientras que las elecciones son buenas o malas; por otra parte se elige buscar un bien y evitar un mal, pero no se opina buscarlo o evitarlo. Además, «en términos generales, quizá nadie diría que se identifica con la opinión, ni tampoco con una en particular: en efecto, *por elegir lo bueno o lo malo nos hacemos cierto carácter, pero no por opinar* (τό γάρ προαιρεῖσθαι τ'άγαθα ἢ τὰ κακά ποιοι τίνες ἐσμέν, τῷ δε δοξάζειν οὐ)»<sup>85</sup>.

Bien, si la elección no es nada de lo anteriormente indicado, ¿qué es?, «¿será acaso lo que ha sido objeto de una deliberación previa (τό προβεβουλευμένον) ?, pues la elección va acompañada de pensamiento y razonamiento (μετά λόγου καί διανοίας), y hasta su etimología parece indicar que es lo que se elige antes que las demás cosas (προσαίρεσις = προετέπον αἰρετόν)»<sup>86</sup>.

A partir de ahora Aristóteles establece la *elección* como articulación entre intelecto y voluntad, en situación de equilibrio inestable, que corresponde a su propia duda acerca de si se trata de una actividad volitiva o intelectual.

La analítica de la deliberación (βούλευσις) basada en el uso del lenguaje ordinario y en la descripción fenomenológica, es estrictamente paralela a la de la elección. No se delibera sobre lo eterno, sobre lo que está en movimiento pero acontece siempre de la misma manera, sobre lo que depende del azar, sobre lo que no está al alcance de uno, sobre los fines, etc., pero sí acerca de los medios y de lo que depende de uno. Finalmente Aristóteles se aventura a definir:

84 Cfr. *Ibid.* 1.111 b 26-30.

85 *Ibid.* 1.112 a 1-3.

86 *Ibid.* 1.112 a 15-17.

«Como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es tema de deliberación y deseable, *la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance* (ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν); porque cuando decidimos después de deliberar deseamos de acuerdo con la deliberación»<sup>87</sup>.

Pues bien, si se tiene en cuenta que *a nadie le pasa nada por opinar, pero sí por elegir*, va ya dicho que en la elección está implicado el que elige, y por tanto que lo que siempre resulta elegido es uno mismo. Aquí aparecen el conflicto afectivo y la formación de la conciencia moral, y de nuevo el planteamiento aristotélico resulta inverso al de Nietzsche y Freud.

La conciencia moral no aparece como lo que impide el curso espontáneo de los deseos produciendo el fenómeno patológico, sino como lo que tutela su dinámica para evitar tal fenómeno. El principio de realidad no surge del choque entre un deseo ciego y una realidad exterior ignota, *para* prever la subsistencia del organismo manteniendo precariamente y a duras penas un equilibrio con el medio continuamente amenazado (en cuyo caso el estado del principio de realidad es *siempre* la angustia). El principio de realidad, el intelecto, es originario, y aunque su pleno funcionamiento requiere la maduración previa de las funciones orgánicas y de las funciones cognoscitivas de la sensibilidad, no surge *para* remediar la indeterminación y plasticidad de las instancias orgánicas humanas, sino que *tal indeterminación es efecto de la presencia originaria* del principio de realidad<sup>88</sup>.

El intelecto, como hemos visto, es capaz de hacerse cargo de la realidad en sí, y, por tanto, de sí mismo, de las instancias afectivas del ser humano, de la articulación funcional de los deseos con el propio intelecto, y de todo lo deseado en cuanto que todo ello constituyen *rea-*

87 *Ibid.* 1.113 a -13.

88 Ha sido Arnold Gehlen (*Der Mensch*, Athenäum Verlag, Frankfurt, 7.ª ed. revisada, 1962) quien, partiendo de la concepción nietzscheana del hombre como animal deficitario e inacabado, ha desarrollado más profusamente la tesis de que la inteligencia surge *para* remediar esas deficiencias constitutivas. En una penetrante crítica a A. Gehlen, A. Millan Puelles (*La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967) pone de manifiesto, desde los supuestos aristotélicos, el carácter originario del intelecto, al probar que el intelecto no puede advenir al organismo humano por el simple *hecho* de que resultara necesario remediar unas deficiencias.

*lidades*. Pues bien, la formación de la conciencia moral consiste en el conocimiento más verdadero posible de todos esos factores y de la articulación entre ellos, para mantener una articulación tal que no impida el conocimiento verdadero sino que incremente sus posibilidades.

Dicho así parecería que la ética de Aristóteles es la más formal de cuantas han podido concebirse. Y en cierto modo lo es, pero no deja tampoco de ser una ética material desde el momento en que el conocimiento puede ser *verdadero*.

En el primer capítulo vimos someramente el carácter simultáneamente formal y material de esta ética. Un conocimiento verdadero en general, y un conocimiento verdadero del hombre en particular, arroja el resultado de que el conocimiento es la instancia operativa de rango máximo que el animal racional posee, y el de que la fluencia incontrolada de los deseos bloquea el principio de realidad amputando sectorialmente su horizonte. El descontrol del deseo cercena el alcance del principio de realidad, no en lo que se refiere al conocimiento de los procesos lógicos y físicos, pero sí en lo que se refiere al de los procesos prácticos.

Ahora bien, puesto que conocer los procesos lógicos y los procesos físicos requiere de modo previo, o al menos concomitante, un proceso práctico, el proceso práctico que tiene como objetivo el conocimiento teórico no será iniciado si tal conocimiento teórico carece de toda relevancia en orden al deseo. Tal carencia se da si el deseo imperante es el deseo de placer orgánico (*επιθυμία*) y más aún si éste fuera el único existente; entonces la instancia cognoscitiva de rango máximo queda en situación de letargo paralítico, no sólo en lo que se refiere al campo teórico, sino también en lo que se refiere al ámbito de lo práctico cuyo horizonte queda así depauperado: despoblado de todo aquello que escapa al presente inmediato al que la sensibilidad se refiere.

Nótese que no es la *represión del instinto* lo que *produce* un incremento del alcance cognoscitivo, sino que es la amplitud del alcance cognoscitivo lo que *permite* el *control del deseo*. La *represión* y el *control* no *producen de suyo* incremento del alcance cognoscitivo; no son su causa sino a lo más *una condición*: aquella por la cual lo dado en el presente inmediato no se presenta como lo deseable *en absoluto*. Pero esa condición *de suyo* no hace que se presente como lo deseable *en absoluto* lo futuro o lo que está allende el tiempo. En este sentido cabría decir que

la proclividad a la abstinencia que Freud registra en los científicos, no indica necesariamente que se cultive la ciencia (lo que está allende el tiempo) *porque* haya habido una represión-sublimación: indica, nada menos, que el deseo orgánico es menos fuerte que el deseo racional, y que éste es fuerte *porque* el intelecto es lúcido y de largo alcance. En este caso no hay represión por obstáculo externo o por miedo a la realidad, sino un deseo (voluntad) que se refiere precisamente a la realidad en sí, ante el cual palidece «como un fuego pequeño ante uno grande»<sup>89</sup>, el deseo que se refiere al presente inmediato. A su vez la volición, como ya hemos indicado, es fuerte en función de la lucidez del intelecto, de manera que en último término es la coincidencia del intelecto con la realidad lo que mueve a la volición y lo que permite el control del deseo orgánico, lo cual a su vez posibilita el incremento del alcance intelectual en un proceso creciente que no es de tipo dialéctico sino, precisamente, de tipo *cibernético*<sup>90</sup>.

Ahora bien, Aristóteles sostiene que el intelecto no se constituye en la plenitud de su funcionalidad hasta después del proceso de maduración de la fase infantil, y que la educación tiene como objetivo alcanzar la plenitud funcional del intelecto, *para lo cual se modulan y templan los deseos*. Si el intelecto es el fin del proceso *físico* de la generación, es también el fin del proceso ético de la educación.

En ese caso, ¿no puede resultar entonces que el proceso ético de la educación sea precisamente el sistema de factores represivos que posibiliten la constitución del intelecto? Y todavía cabe una pregunta más radical. Aristóteles mismo señala que históricamente primero fue el conocimiento sensible, luego la experiencia, después el arte, a continuación la ciencia y por último la filosofía, es decir, la teoría (contemplación) de las primeras causas y de los principios<sup>91</sup>. «Después que todas estas artes estaban inventadas, fueron descubiertas las ciencias que no se ordenan al placer ni a lo necesario; y lo fueron primero donde primero tuvieron ocio los hombres. Por eso las artes matemáticas na-

89 Cfr. *Peri enhyption*, 461 a 5-11.

90 La tesis de que la concepción aristotélica de las virtudes dianoéticas y éticas corresponde a la primera teoría de modelos cibernéticos que se ha formulado en la historia del pensamiento, se encuentra en L. Polo, *Guiones para un curso de psicología*, cit.

91 Cfr. *Metaphys*, I, l. 981 b 26-982 a 2.

cieron en Egipto, pues allí disfrutaba de ocio la casta sacerdotal»<sup>92</sup>. ¿No cabría decir entonces que no sólo la conciencia moral, sino también la ciencia toda surgió en función del placer y la utilidad, y que el planteamiento aristotélico no difiere, en el fondo, del que hemos considerado en Nietzsche y Freud, ni tampoco del planteamiento establecido por la escolástica marxista y la escuela de Frankfurt?

Cabría esa interpretación si se tomara aisladamente el texto transcrito, pero Aristóteles insiste repetidas veces, en ese mismo capítulo primero del primer libro de la metafísica, en que lo que el hombre desea sobre todo es saber, y que saber es contemplar (θεωρεῖν) incluso a nivel de conocimiento sensible, de manera que la satisfacción de los deseos y necesidades orgánicas no tiene carácter de culminación en plenitud, sino estrictamente medial.

«Todos los hombres desean por naturaleza saber. Lo cual se manifiesta por el amor a los sentidos (τῷ αἰσθήσεων ἀγάπησις); pues, al margen de su utilidad, son amados (ἀγαπῶνται) a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también *cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista*, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa es que, de todos los sentidos, éste es *el que nos hace conocer más*, y nos muestra muchas diferencias»<sup>93</sup>.

A tenor de esto se puede responder en sentido negativo a las dos preguntas formuladas anteriormente. Ni la educación es un proceso represivo planificado para que surja el intelecto, ni la historia es un proceso de obstaculizaciones del impulso vital que ocasionalmente dio lugar a la ciencia, ni la ciencia surge para satisfacer los deseos y necesidades orgánicas, ni lo máximo a lo que aspira el hombre es a la satisfacción de tales deseos y necesidades.

A la inversa, es que lo que mayor *felicidad y placer* proporciona al hombre es precisamente el *principio de realidad* en su puro ejercicio. Dicho de otra manera, lo que ocurre es que las actividades ejercidas desde el *principio de realidad para satisfacción del principio de placer* (es decir, la satisfacción de los deseos y necesidades orgánicas), son menos

92 *Metaphys.* I, 1; 981 b 20-25. No está de más, para evitar suspicacias freudianas, recordar que el sacerdocio egipcio no exigía el celibato y no implicaba abstinencia sexual.

93 *Metaphys.* I, 1; 980 a 21-27.

placenteras que el simple ejercicio del *principio de realidad*. O todavía de otra forma, *el principio de realidad es más principio de placer que el llamado principio de placer*.

Entonces, ¿qué es el llamado *principio de placer*? Simplemente una *fuga de la realidad por debilitamiento de la vida*. Es la ruptura de la unidad funcional operativa del ser humano lo que produce el déficit de vitalidad, y es este déficit de vitalidad lo que imposibilita o dificulta que el principio de realidad sea más placentero que el principio de placer, y lo que ocasiona que se tenga miedo a la realidad (angustia) y que se prefiera la fuga ante ella.

En la medida en que la transmutación de los valores y el psicoanálisis consuman este déficit de vitalidad, constituyen el mayor atentado contra la vida. En la medida en que se toma la salud psíquica como *prius* y como absoluto, y se establece como criterio de moralidad y de verdad, lo que acontece es la pérdida, al menos a nivel teórico, de la salud, de la moralidad y de la verdad.

¿Cómo surge, pues, volviendo al hilo de nuestro tema, la conciencia moral? Pues simplemente en virtud del principio de realidad, pero no porque éste se encuentre enfrentado a un «principio de placer» sino precisamente porque no lo está. Es decir, porque la realidad es lo más placentero, y como garantía del mantenimiento de esa situación natural *verdaderamente* conocida, surge la conciencia moral, es decir, el *saber* acerca de la situación natural, y acerca de lo que *se debe hacer* para mantenerla y mejorarla.

La situación natural es aquella en la que, precisamente por estar dotado de intelecto (principio de realidad), el hombre no llega a ser Dios pero se le parece. Y el mejoramiento de esa situación viene dado por todo aquello en virtud de lo cual el hombre puede parecerse aún más a Dios, a saber, una potenciación del principio de realidad (intelecto) que es *eo ipso* una potenciación de la felicidad. He aquí el origen de la conciencia moral y su vinculación con la religión<sup>94</sup>.

94 «Si como dicen, los hombres llegan a ser dioses (γίνεται θεοί) mediante una sobrebundancia de virtud, es claro que una disposición de esta naturaleza es la antítesis de la brutalidad (θηριότης)» *Ethic. Nic.* VII, 1; 1145 a 22-25.

Para llevar al hombre a su felicidad mediante el conocimiento científico y la conciencia moral, no hace falta más que el principio de realidad, y para que se dé el principio de realidad no hace falta más que el primer hombre. Cómo aparece el primer hombre es un tema que Aristóteles no se plantea filosóficamente; se limita a indicar el origen divino del intelecto. En el planteamiento freudiano, como vimos, para llevar al hombre a la felicidad eliminando la conciencia moral mediante el conocimiento científico, no hace falta más que asumir la teoría del psicoanálisis, y para que se dé la teoría del psicoanálisis no hace falta más que el primer psicoanalista. Cómo aparece el primer psicoanalista es un tema que Freud tampoco se plantea.

Si la situación originaria del hombre es la de animal deficitario y enfermo, impedido en sus funciones cognoscitivas por la invasión avasallante de los deseos y la consiguiente ruptura de la unidad funcional operativa, entonces lo que requiere explicación es el origen del pensamiento en general y, en particular, de un pensamiento capaz de formular una teoría psicoanalítica *verdadera* y por tanto capaz de curar (de restaurar la unidad) y de explicar por qué cura.

Si la situación originaria del hombre es la de un ser capaz de conocimiento verdadero y de mantener el control de la unidad funcional operativa, entonces lo que requiere explicación es el descontrol de los deseos. Lo que requiere respuesta es por qué el saber no basta para mantener su propia primacía y porqué el deseo puede escapar a su control. La respuesta a esta pregunta es también la respuesta a la cuestión de por qué el saber no es suficiente para curar.

El conflicto afectivo, por tanto, tiene una doble condición de posibilidad. Primera, que se dé una percepción de la temporalidad *plural*. Segunda, que el saber no baste para asegurar el control de los deseos y que la instancia en virtud de la cual los deseos se controlan (voluntad) sea realmente distinta del saber aunque se fundamente en éste<sup>95</sup>. Veamos ahora lo pertinente a la segunda condición de posibilidad.

95 La indicación que desde el campo científico de la teología (del saber revelado) puede dirigirse a este planteamiento, en el sentido de que el pecado original es la condición del conflicto afectivo, no lo invalida, porque las dos condiciones de posibilidad señaladas lo son no sólo del conflicto afectivo, sino también del pecado original mismo. Si intelección y volición no se diferenciaron *realmente*, el pecado original sería imposible

«Se podría preguntar cómo es posible que un hombre que juzgue rectamente se porte con incontinencia. Algunos dicen que esto es imposible si se tiene conocimiento: sería absurdo pensaba Sócrates (Cfr. Platón, *Protágoras*, 352 b), que existiendo el conocimiento, alguna otra cosa lo dominara y arrastrara de acá para allá como a un esclavo. Sócrates, en efecto, se oponía absolutamente a esta idea, sosteniendo que no hay incontinencia (ἀκρασία), porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia»<sup>96</sup>.

Obsérvese que el planteamiento de Freud es, en este punto, socrático: no se producirían las represiones inconscientes neurotizantes, que consisten en ἀκρασία — es decir en la pérdida de la integración unitaria —, si no es porque la conciencia pierde el dominio de territorios cada vez más amplios de la psique; por eso la cura consiste en la recuperación de ese dominio por parte de la conciencia. La diferencia está en que, mientras para Sócrates el conocimiento ejerce su dominio a beneficio propio, para Freud la conciencia ejerce el suyo a beneficio del *ello*. Desde el planteamiento aristotélico lo primero es libertad (dominio de sí y causa de sí) y lo segundo servidumbre o esclavitud (ser arrastrado a la acción por un principio extrínseco). Desde el punto de vista freudiano, lo segundo es *liberación* y consiste en la voluntaria servidumbre de la conciencia a beneficio del *ello*; lo primero, es decir, lo que Aristóteles llama libertad, carece de sentido o es represión patógena.

De todas formas, aún no está esclarecido por qué la opinión de Sócrates-Freud sobre la radical dependencia del deseo respecto del conocimiento o la conciencia no es sostenible.

«El que actúa por convicción y persigue el placer deliberadamente, podría parecer mejor que el que lo hace no por razonamiento, sino por incontinencia; en efecto, *sería más fácil de corregir porque podría persuadirse en el otro sentido*. Pero al incontinente parece aplicársele el refrán en que decimos ‘cuando el agua nos atraganta, ¿con qué nos desatragantaremos?’. Porque *si hiciera por convicción lo que hace, al ser convencido de lo contrario, dejaría de hacerlo; pero el hecho es que, convencido de otra cosa,*

como *factum*.

96 *Ethic. Nic.* VII, 2; 1145 b 21-30.

*no deja por eso de hacer lo que hace*»<sup>97</sup>, o, en el caso del neurótico psicoanalizado, si se convenciera plenamente del análisis, le desaparecería por completo la neurosis, pero no siempre ocurre eso.

La razón de ello es que los deseos irracionales no dependen sólo del conocimiento, sino también —aunque no inmediatamente— del deseo racional. El deseo racional es la instancia energética de máxima potencia eficiente, como vimos antes. Y lo es hasta tal punto que puede proponerse ejercer su actividad aunque el intelecto no esté referido a nada, es decir, puede proponerse ejercer su actividad ante la nada, en lo cual consiste justamente el experimento del último Nietzsche<sup>98</sup>.

Correlativamente, el dominio del deseo racional sobre el irracional no es inmediato y absoluto, o sea despótico (δεσποτική) sino político (πολιτική), que es el dominio que se ejerce sobre aquello que tiene cierta *autonomía*.

«El ser vivo consta en primer lugar de alma y cuerpo, de los cuales el alma es por naturaleza el elemento rector y el cuerpo el regido. Pero hemos de estudiar lo natural en los seres que se mantienen fieles a su naturaleza, y no en los corrompidos; por tanto, hemos de considerar al hombre mejor dispuesto en cuerpo y alma, en el cual esto es evidente, porque en los de índole o condición depravada el cuerpo parece muchas veces regir al alma, por su disposición mala y antinatural. Decimos, pues, que el imperio despótico y el político (καί δεσποτικήν ἀρχήν καί πολιτικήν) pueden observarse primero en el ser vivo, ya que el alma ejerce sobre el cuerpo un imperio despótico, y el intelecto sobre los deseos, político y regio (ὁ νοῦς τῆς ὀρέξεος πολιτικήν καί βασιλικήν). En ellos resulta manifiesto que es conforme a la naturaleza, y conveniente, que el cuerpo sea regido por el alma, y la parte afectiva por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que la igualdad

97 *Ethic. Nic.* VII, 2; 1146 a 30-b 3.

98 Tal experimento no corresponde propiamente al de una voluntad cuyo intelecto esté referido a la nada, sino más bien al de una voluntad sola, sin intelecto. Dicha soledad es la de una *voluntad* que no se refiere a ningún *otro*, incapaz de otro, y por tanto, siendo tal referencia constitutiva del ejercicio de la voluntad misma, esa soledad es parálisis de la voluntad. La voluntad del último Nietzsche sólo puede referirse a su propio poder, y *nada* más. La voluntad de poder es, por eso, una voluntad impotente.

entre estas partes o la relación inversa son perjudiciales para todas»<sup>99</sup>. Es decir, la dependencia del sistema muscular respecto de la voluntad es más inmediata que la del sistema afectivo, pues los hábitos del primero se consolidan más pronto y de un modo más estable. El dominio efectivo de la voluntad respecto de las funciones deseantes, lo mismo que respecto de las funciones intelectuales, viene dado por el desarrollo de los hábitos éticos y dianoéticos (noción de *virtud*), de forma que sin tal desarrollo el dominio (la libertad) es más posible que efectivo, pues facticamente queda reducido al mínimo natural.

De todas formas, hay algo (algo particular), en lo que Sócrates-Freud tienen razón, por lo cual no es la suya una tesis enteramente verdadera, pero sí una opinión verosímil. En efecto, se da una cierta deficiencia cognoscitiva en los casos contemplados. En general, conocimiento o saber, son términos que se emplean para designar un conocimiento que se tiene y se usa y también que se tiene pero no se usa; pues bien, hacer lo que *no se debe* poseyendo conocimiento pero sin tenerlo en cuenta, es un fenómeno distinto de hacer lo que *no se debe* poseyendo conocimiento y además teniéndolo en cuenta. Esto último es menos frecuente, y lo primero es lo que corresponde al desencadenamiento del deseo al margen del conocimiento, es decir, hay un conocimiento sobre lo que no se debe pero el deseo se dispara al margen de tal conocimiento<sup>100</sup>.

«Puesto que hay dos clases de premisas, nada impide que uno actúe contra su conocimiento teniéndolas las dos pero sirviéndose sólo de la universal, y no de la particular, porque lo que se refiere a la acción es lo particular. También hay dos clases de término universal: uno que se refiere al sujeto; otro, al objeto; por ejemplo, ‘a todo hombre le convienen los alimentos secos’, ‘yo soy un hombre’, o bien ‘tal alimento es seco’; pero que este alimento es seco, o *no se sabe*, o *no se pone en ejercicio* ese conocimiento»<sup>101</sup>. Pues bien, este tipo de deficiencia cognoscitiva es la que corresponde al fenómeno más frecuente de descontrol de un deseo.

99 *Politic.* I, 5; 1254 a 34-b 9.

100 Cfr. *Ethic. Nic.* VII, 3; 1146 b 30-35.

101 *Ibid.* 1147 a 1-7.

«También podría considerarse la causa, desde el punto de vista de las leyes de la naturaleza, de esta manera: una opinión es universal, la otra se refiere a lo particular, *que cae ya bajo el dominio de la percepción sensible*; cuando de las dos resulta una sola, el alma necesariamente *afirma por un lado* la conclusión, y *por otro actúa* inmediatamente en el orden práctico. Por ejemplo, si todo lo dulce debe gustarse, y esto es dulce como una de las cosas concretas, necesariamente el que pueda y no encuentre obstáculo para ello, lo gustará al punto. Por tanto, cuando se da la opinión *universal que nos prohíbe* gustar, y por otra parte la de que *todo lo dulce es agradable y esto es dulce (esta es la que hace actuar)*, y a la vez se da el deseo de gustarlo, la primera nos dice que lo rehuyamos, pero el deseo (ἐπιθυμία) nos mueve a ello, porque puede mover todas las partes»<sup>102</sup>.

“Por otra parte, como la última premisa es a la vez una opinión sobre lo perceptible por los sentidos y la que rige las acciones, o no la tiene el que está dominado por la pasión (ἐν τῷ πάθει), o la tiene en el sentido en que tener no significa saber sino decir, como dice el embriagado los versos de Empédocles. Y como el término concreto no es universal, *ni se considera relacionado con el conocimiento como el universal*, parece ocurrir lo que Sócrates pretendía; en efecto, no se produce la afección de la incontinencia en presencia de lo que consideramos conocimiento en sentido estricto, ni es este conocimiento el que es arrastrado de acá para allá por la pasión, sino el sensible»<sup>103</sup>.

Consideremos detenidamente estos dos textos. Tenemos dos premisas universales:

A: gustar está prohibido.

B: todo lo dulce es agradable.

Y una premisa particular:

C: esto es dulce.

102 *Ibid.* 1147 a 23-34.

103 *Ibid.* 1147 b 9-17.

La premisa A puede mover a la voluntad en un sentido, y las premisas B-C en el contrario. El deseo puede ser movido en un solo sentido por la premisa C, porque el deseo sólo puede referirse a lo dado en el presente inmediato de la sensibilidad. Pues bien, si el deseo es fuerte, C adquiere carácter absoluto y no se considera en relación con el universal B y A, sino desvinculado de ellos. Regir una acción significa referirse a lo particular (C) y ejecutar la acción u omitirla desde A y B. Ahora bien, si se rompe la conexión entre C y A-B, la acción no es propiamente regida por la voluntad desde el conocimiento porque el conocimiento en sentido propio queda bloqueado, y por tanto no es arrastrado de un sitio a otro sino que queda simplemente marginado. C no es conocido en sentido propio, es decir, no está relacionado con A y B, y si lo está, lo está en el *decir*, no el *saber*, como ocurre en el caso del embriagado.

¿Qué tipo de conocimiento es ese que está en el *decir* pero no en el *saber*? Aristóteles lo aclara en los siguientes términos.

«Los hombres pueden tener conocimiento de un modo distinto de los ahora mencionados; en efecto, en el *tenerlo y no servirse de él* vemos que la disposición puede ser diferente, hasta el punto de que es posible tenerlo en cierto modo y no tenerlo, como le ocurre *al que duerme, al loco y al embriagado*. Y es precisamente esta la condición en que se encuentran los que están dominados por las pasiones. En efecto, los accesos de ira (θυμοί), los deseos sexuales (ἐπιθυμίας ἀφροδισίων) y algunas pasiones semejantes producen manifiestamente trastornos hasta en el cuerpo, y en algunos incluso accesos de locura. Es evidente, por tanto, que debemos decir que los incontinentes se encuentran en un caso semejante. El hecho de que se expresen en términos de conocimiento, no indica nada, ya que incluso los que están dominados por estas pasiones repiten argumentos y versos de Empédocles, y los que empiezan a aprender una ciencia ensartan frases de ella, pero no la saben todavía, pues hay que asimilarla y esto requiere tiempo; de modo que hemos de suponer que los incontinentes hablan en ese caso como los actores en el teatro»<sup>104</sup>.

Es decir, en el caso de la embriaguez, la locura, el sueño y la incontinencia, se produce una ruptura entre el juicio de la sensibilidad

104 *Ibid.* 1147 a 9-23.

y la función volitivo-intelectual, de forma que ésta no rige a aquélla. Hasta aquí la coincidencia entre Aristóteles y Freud es perfectamente estricta. La discrepancia está en que Aristóteles no considera que esas situaciones determinen el funcionamiento del sistema cognoscitivo humano en el sentido de que lo constituyan. No se trata de que el hombre no pase por esas o parecidas situaciones, pues la fase infantil tiene para Aristóteles bastante afinidad con ellas, se trata de que la función volitivo-intelectual no surge teniéndolas como causa, sino que es constitutivamente originaria.

Todavía más, el principio de realidad da lugar a la conciencia moral que preserva de algunas de esas situaciones. El funcionamiento autónomo y anómalo del binomio deseo-sensibilidad, es decir, el desencadenamiento de sus actividades al margen del principio de realidad y por tanto al margen del saber, constituye una situación de ignorancia que en algunos casos es debido a la violación de la moralidad, pero en otros no.

«El modo de que se desvanezca la ignorancia y recobre su conocimiento el incontinente es el mismo que en el caso del embriagado y del que duerme y no es propio exclusivamente de esta afección. Es a los fisiólogos a quienes debemos escuchar (ὄν δεῖ παρὰ τῶν φυσιολόγων ἀκούειν)»<sup>105</sup>.

El principio de realidad forma la conciencia moral, y en función de la conciencia moral se pueden consolidar las diversas instancias operativas de forma que el hombre desarrolle sus actividades desde un dominio (libertad) intelectual-volitivo cada vez más completo, pero la independencia de una o varias de esas instancias siempre es posible en virtud de dos fenómenos: el vicio y la enfermedad (hábitos que rompen el dominio). La frontera entre la enfermedad y el vicio no está establecida con nitidez por Aristóteles, más bien la considera confusa. Ahora bien, la independencia de unas instancias operativas producidas en virtud del vicio pueden deberse más a una deficiencia del saber que las producidas en virtud de la enfermedad; por eso es importante la educación para prevenir el vicio, y por eso es necesario recurrir al fisiólogo en caso de enfermedad. En la medida en que la frontera entre enfermedad

105 *Ibid.* 1147 b 5-9.

y vicio no es estricta, incrementar el saber o ampliar los dominios del principio de realidad puede tener valor terapéutico, pero en la medida en que la ruptura de las conexiones entre las instancias operativas no se debe a una debilidad del saber, su ampliación no puede tener tal valor. La restauración de la unidad, o sea, la devolución al saber de la integridad de su dominio, corre por cuenta de la ciencia fisiológica.

En este punto, Aristóteles vuelve a coincidir con Freud cuando éste afirmaba que los psicofármacos podrían llegar a hacerse cargo algún día de toda la terapéutica psíquica, aunque vuelve a presentarse una divergencia por el hecho de que la concepción antropológica freudiana no puede dar razón de por qué y hasta dónde el psicoanálisis cura, y la aristotélica sí que puede explicar por qué y hasta dónde el saber tiene valor terapéutico.

Hay todavía otro punto de interés comparativo. Cuando las exigencias del *ello* son sistemáticamente desatendidas (represión) su potencial se incrementa y la presión que ejerce sobre el yo produce la angustia de éste. La angustia es el dispositivo que señala la exigencia insatisfecha del ello. Si el ello se ha convertido en el epicentro del sistema funcional humano, la *angustia* indica que tal epicentro, es decir, el principio de placer, no está siendo atendido como *se debe*.

En el caso de la situación *natural*, descrita por Aristóteles, el epicentro del sistema funcional es el principio de realidad, que, como vimos, es más placentero que el principio de placer. Lo que permite y garantiza la hegemonía del principio de realidad es la conciencia moral, y cuando la hegemonía es lesionada y decae, el dispositivo que indica que el principio de realidad no está siendo atendido como *se debe* es la *vergüenza*.

Aristóteles dedica el capítulo 6 del libro VII de la *Ética a Nicómaco* y el capítulo 6 del libro II de la *Retórica* al análisis de la vergüenza. En este último libro, señala 19 circunstancias específicas o genéricas que producen vergüenza y que proceden de la cobardía (*δειλιάς*), de la injusticia (*ἀδικίας*), de la incontinencia (*ἀκολασίας*), de la falta de liberalidad (*ἀνελευθερίας*), de la adulación (*κολακείας*), de la molición (*μαλακίας*), de la vileza de alma (*μικροψυχίας*), de la fanfarronería (*ἀλαζονείας*) y de la falta de hombría (*ἀνανδρίας*).

Todos estos factores producen vergüenza porque «la *vergüenza es una representación de deshonra* (ἀδοξίας φαντασία ἐστὶν ἡ)»<sup>106</sup>, es decir un conocimiento de que el principio de realidad ha sufrido una merma en la hegemonía que le corresponde. Porque tal principio es capaz de asumir cognoscitivamente su propia prioridad, en absoluto y en relación con todos los demás factores que integran el sistema operativo humano, es por lo que puede darse la vergüenza, que es «Una cierta pena (λύπη) y turbación (ταραχή) acerca de los vicios presentes, pasados o futuros que parecen llevar a perder el honor (ἀδοξίαν)». A su vez «la desvergüenza es cierto desprecio (ὀλιγωρία) e indiferencia (ἀπάθεια) acerca de esto mismo»<sup>107</sup>.

Que el principio de realidad sufra una pérdida de su hegemonía significa que el dominio que le corresponde sobre los territorios del psiquismo se debilita, y consiguientemente que la libertad efectiva del hombre sufre una recesión. De esta manera la vergüenza, antes que el factor productor de represiones patógenas, es el factor que tutela y preserva la salud psíquica al señalar todo aquello en virtud de lo cual el principio de realidad puede perder su hegemonía —su dominio—, o aquello en virtud de lo cual la ha perdido.

La vergüenza puede, efectivamente, funcionar también como señalan Freud y Nietzsche, pero ese no es su funcionamiento *natural*. Aristóteles señala que «todas estas causas de vergüenza lo son más si resultan de uno mismo; pues en mayor grado son consecuencia de un vicio si uno es causante de lo que ha sucedido o sucede o sucederá»<sup>108</sup>. Es decir la pérdida de autonomía o de dominio produce siempre vergüenza, pero mucho más cuando tal pérdida es una abdicación voluntaria en el deseo irracional.

En este sentido, la extirpación de la vergüenza en la cura analítica —si es que llega a lograrse— es la plena indiferencia o ἀπάθεια ante la pérdida de la libertad propia, o incluso la consideración de tal pérdida como un bien deseable. En cierto modo, supone la tesis de que el funcionamiento patológico de la vergüenza es su único funcionamiento, y

106 *Rhetor.* II, 6; 1384 a 24.

107 *Rhetor.* II, 6; 1383 b 13-16.

108 *Rhetor.* II, 6; 1384 a 14-16.

por eso mismo la curación no se cifra en restaurarla sino en extinguirla. De esta manera se consuma la pérdida de la hegemonía del principio de realidad, se corta el itinerario de su posible rehabilitación, y queda a merced de los deseos en su actividad cognoscitiva y representativa.

Ahora el conflicto ha desaparecido. No hay enfrentamiento entre deseos y principio de realidad y conciencia moral. Estos últimos quedan reducidos a la condición de servidores de aquél, es decir, anulada la conciencia moral en cuanto tal, y restringido en su alcance el principio de realidad para referirse a la realidad del deseo.

Es esta la situación en que resultan homologables, para Aristóteles, el ebrio, el incontinente, el loco y el durmiente, cuya función representativa cognoscitiva se refiere exclusivamente a lo dado en el presente inmediato de la sensibilidad, sin conexión con los conocimientos teóricos de lo universal, y transita errante y anárquica a tenor de la fluencia desiderativa. Ahora es cuando cabe hablar del influjo de la afectividad en las representaciones, porque ahora es cuando la representación imaginativa no está regida por el principio de realidad, sino por el principio de placer, diferenciado del otro y constituido a su costa.

#### 2.4. *Influjo de la afectividad en las representaciones*

Cuando el principio de placer se ha diferenciado del principio de realidad y se ha constituido a su costa, impera anárquicamente sobre la representación imaginativa. Conviene insistir, para que el intercambio terminológico no induzca a confusión, en que no cabe una interpretación de Aristóteles según la cual el *ello* sería una estructura diferenciada del *yo*, en un planteamiento radicalmente inverso al de Freud. Para Aristóteles, tan originario es el *yo* como el *ello*, e incluso en un orden genético cronológico la consolidación de éste antecede a la de aquél.

La divergencia no estriba en una inversión tan radical, sino en el hecho de que siendo el *ello* originario, no lo es en cuanto que principio de placer opuesto al principio de realidad.

El conocimiento es *originariamente* principio de realidad y principio de placer de forma simultánea, y sólo cuando el principio de realidad se ha debilitado, lo cual ocurre en el sueño, en la locura y en la incontinencia, pierde su carácter de principio de placer, el cual pasa a

ser asumido por el ello. Tal pérdida puede acontecer por propia abdicación (incontinencia y, de otro modo, sueño), pero también porque una instancia orgánica se sustraiga a la regencia del principio de realidad, cuya red de conexiones funcionales quede así rota. Esto último es considerado por Aristóteles como fenómeno patológico de índole fisiológica.

Que una instancia orgánica se sustraiga a la regencia del intelecto (*nous*), no es algo originariamente constitutivo, ni lo es tampoco la propia abdicación del intelecto por incontinencia, pues en ambos casos el intelecto mismo queda inutilizado, y la imaginación deja de estar bajo su tutela.

Para que el principio de realidad –sensibilidad, imaginación e intelecto– funcione como tal, se requiere su propia impasibilidad (ἀπάθεια), es decir que no dependa de un dinamismo afectivo, pero la impasibilidad de los tres factores que integran el principio de realidad es distinta para cada uno de ellos.

«Que la impasibilidad de la sensibilidad y la del intelecto no son del mismo tipo resulta claro si se considera la sensibilidad y los órganos de los sentidos. El sentido no es capaz de percibir después de una sensación muy fuerte: por ejemplo, no se percibe el sonido después de un sonido muy fuerte, e igualmente después de colores y olores muy intensos no se puede ver ni oler. Por el contrario, el intelecto, cuando ha pensado un objeto máximamente inteligible, no es menos capaz de pensar los objetos inteligibles inferiores, sino al contrario, más capaz. La sensibilidad, por tanto, no es independiente de los órganos corporales, mientras que el intelecto está separado. Pero cuando el intelecto ha alcanzado varios grupos de sus objetos, como se dice del sabio –lo cual ocurre cuando él puede pasar al acto por sí mismo–, aún entonces el intelecto es en algún sentido potencial (δυνάμει), si bien no de la misma manera que antes de aprender y discurrir. Entonces el intelecto es capaz de pensarse a sí mismo»<sup>109</sup>.

Aquí interesa distinguir entre *pasibilidad* (παθεια) y *potencialidad* (δυνάμις). Desde luego, la *potencialidad* es condición necesaria para la *pasibilidad*, pero no toda potencialidad significa afección en sentido pático

109 *Peri Psych.* III, 4; 429 a 29- 429 b 10.

afectivo, ni la ausencia completa de potencialidad —en el caso por ejemplo del acto puro (νόησις νοήσεως)— significa insensibilidad afectiva.

El acto puro, es decir, Dios, es vitalidad en sentido supremo, y su vida es completa felicidad y gozo, es «lo más agradable y lo más noble (το ἡδίστον και ἀριστον)»<sup>110</sup> La tradición aristotélica cristiana señala que en Dios no se encuentran aquellos sentimientos que implican imperfección (tristeza, esperanza, temor, etc....) pero sí todos aquellos que implican perfección y por tanto donación efusiva, es decir, *diffusio bonis* o *diffusio perfectionis* (*fruitio, gaudium, misericordia*, etc.)<sup>111</sup>. Naturalmente, también estos sentimientos divinos siguen al conocer en un doble sentido: en cuanto que son expresión «subsiguiente» a la plenitud vital y la plenitud vital es conocer, y en cuanto que lo conocido extradivino es conocido en la coincidencia más estricta que con su realidad cabe, a saber, como constitución de la realidad misma.

Naturalmente, este no es el caso del intelecto humano, y menos aún de la imaginación y la sensibilidad. En todas estas instancias cognitivas Aristóteles señala que se da potencialidad (δύναμις), pero también impasibilidad (ἀπάθεια), en cuanto que *en su situación natural* «no son arrastrados de un lado a otro por los afectos».

Ya hemos visto cómo no ocurre así en el intelecto. Cuando las funciones intelectivas están consolidadas y se ha alcanzado un cierto robustecimiento del principio de realidad, «como ocurre por ejemplo en los sabios», entonces el intelecto es incluso «capaz de pensarse a sí mismo».

A su vez, en la situación *natural* de regencia por parte de las instancias intelectual-volitiva sobre la imaginación, ésta no sólo no está impulsada por un principio dinámico afectivo, sino que incluso es capaz de combinar las representaciones imaginativas correspondientes a los dinamismos afectivos sin que éstos lleguen a distorsionar las funciones cognitivas: es lo que permite establecer la distinción entre *opinión* (adhesión *provisional* del principio de realidad a unas representaciones) y mera representación imaginativa.

110 *Metaphys.* XII, 7; 1.072 b 24.

111 Cfr. *S. Th.* I. 20,1; 21,3.

«Cuando nos formamos la opinión de que un objeto es terrible o espantoso, inmediatamente experimentamos la emoción correspondiente; pero en la mera representación imaginativa, por el contrario, nos comportamos igual que cuando contemplamos en una pintura los objetos terribles y espantosos»<sup>112</sup>.

Es decir, no sólo no dominan los dinamismos afectivos sobre la representación imaginativa cuando ésta está tutelada por el principio de realidad, sino que se requiere el acceso cognoscitivo a la realidad misma en cuanto tal para que el dinamismo afectivo fluya. No basta, pues, la representación imaginativa: hace falta que se dé *opinión* o bien *creencia*, es decir un «juicio de la racionalidad» más que un «juicio de la sensibilidad», para la movilización afectiva.

Por lo que se refiere al tercer sector del principio de realidad, la sensibilidad, su acceso a lo real es más firme que el de la imaginación si está bajo la regencia de la racionalidad.

«La sensación siempre es dada, mientras que la representación imaginativa no»<sup>113</sup> y por eso «las sensaciones son siempre verdaderas, mientras que las representaciones imaginativas son frecuentemente falsas»<sup>114</sup>. De este modo la imaginación se establece como diferenciada de la sensibilidad, por una parte, y, por otra, del intelecto en términos similares: «La imaginación no puede identificarse con ninguna de las operaciones que son siempre verdaderas, como la ciencia y la intelección»<sup>115</sup>.

En tanto que la imaginación funciona por modo combinatorio exclusivamente sobre lo dado en la sensibilidad a instancia de la racionalidad, la imaginación es el lugar propio del error. El error no viene explicado en primer término por la interferencia de la afectividad, sino por la complejidad misma de la articulación entre los factores que constituyen el principio de realidad. La falibilidad de la imaginación se explica, en suma, del siguiente modo:

«La sensación de los sensibles propios es siempre verdadera o conlleva un mínimo de error. En segundo lugar viene la percepción de la cosa afectada por las determinaciones accidentales en cuestión, y

112 *Peri Psych.* III, 3 427 b 21-24.

113 *Ibid.* 428 a 9-10.

114 *Ibid.* 428 a 11-12.

115 *Ibid.* 428 a 17-18.

aquí el error puede ya introducirse: en efecto, que allí hay *blanco* no se presta a error, pero que *lo blanco* sea tal o cual cosa puede ser erróneo. En tercer lugar viene la percepción de los sensibles comunes, es decir, de los sensibles derivados del sensible «per accidens», a los cuales pertenecen los sensibles propios, por ejemplo el movimiento y el tamaño. Y es respecto de ellos como la sensación tiene mayor riesgo de error. Pues bien, la representación imaginativa variará según provenga de uno de estos tres tipos de sensación. La representación que corresponde al primer tipo, mientras la sensación está presente, es verdadera; las que corresponden a los otros dos, tanto en presencia como en ausencia de la sensación, corren el riesgo de falsedad, sobre todo si lo sensible es lejano»<sup>116</sup>.

Puesto que las representaciones imaginativas corresponden a las sensaciones, y éstas a lo real, el error sobre lo real deriva de la inadecuada combinatoria de las representaciones en primer término. En segundo lugar, tal combinatoria es máximamente falible «cuando el intelecto está oscurecido por la enfermedad o por el sueño»<sup>117</sup>.

La interferencia de la dinámica afectiva en las representaciones de la imaginación se produce cuando hay un debilitamiento del principio de realidad, y entonces el riesgo de error es prácticamente total. Es el caso del sueño, de la enfermedad y de la incontinencia, que son las situaciones en que las funciones cognoscitivas quedan determinadas en su actividad por factores dinámicos ajenos a ellas.

«Cuando el objeto exterior ha desaparecido, la sensación permanece sensible, y nos engañamos fácilmente sobre el tema de la sensación, estando sumidos en nuestros afectos (llevados por nuestros afectos)»<sup>118</sup>. Ello ocurre porque «bajo una emoción, la menor semejanza provoca una ilusión»<sup>119</sup>, y por eso «en las crisis de cólera y en todas las pasiones se produce engaño»<sup>120</sup> y “también ocurre lo mismo en las enfermedades. Si no se está muy enfermo, la ilusión no pasa desapercibida, pero si se agrava, la misma enfermedad produce un movimiento hacia los

116 *Ibid.* 428 b 18-30.

117 *Ibid.* 429 a 6-8.

118 *Peri enhyption.* 460 b 2-4.

119 *Ibid.* 460 b 7-8.

120 *Ibid.* 460 b 9-11.

objetos. *La causa de estos fenómenos es que la instancia rectora no actúa y juzga con la potencia (δύναμιν) que le es propia*<sup>121</sup>

Así pues, «el error se produce no solo cuando la cosa sensible sufre una variación, sino también cuando el sentido mismo es puesto en movimiento»<sup>122</sup>.

No obstante, la movilización del sentido mismo, acontece también en la situación de normalidad, pero su influjo es mínimo por la vigencia del principio de realidad. Por eso en el sueño, cuando esta vigencia cesa, tal influjo mínimo puede percibirse con cierta nitidez.

«Es evidente que los movimientos causados por las sensaciones, los que provienen del exterior o de nuestro cuerpo, se producen no solo durante la vigilia, sino también durante el sueño, y entonces aparecen aún más. Pues durante el día son rechazados (ἐκροῦνται) por la acción conjunta de la sensibilidad y del pensamiento (διάνοιας), y desaparecen como un fuego pequeño ante uno grande y como un daño y un placer ligeros ante otros intensos, pero cuando (esa actividad más intensa) ha cesado aflora lo más pequeño. Durante la noche, por la inactividad de cada sentido y por su incapacidad (ἀδυναμία) para actuar..., las más pequeñas impresiones son reconducidas al principio de la sensibilidad (ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τῆς αἰσθήσεως) y se vuelven claras cuando la turbulencia se ha sosegado»<sup>123</sup>.

Si se tiene en cuenta que la incontinencia es reconducible a la situación de locura, ebriedad y sueño, tenemos con ello que la interferencia de los dinamismos afectivos acontece cuando el principio de realidad, es decir, las funciones intelectual-volitivas, quedan en situación de bloqueamiento.

Aristóteles no se plantea directamente que el sueño sea una regresión al estadio infantil o a un estadio primitivo de la humanidad, en que no se hubiera producido una diferenciación entre el hombre y los mamíferos superiores, y en que la conciencia moral no existiese. Cabe considerar que alude a ello indirectamente cuando constata que el principio de realidad no tiene plena vigencia en los niños *y en los pueblos*

121 *Ibid.* 460 b 13-16.

122 *Ibid.* 460 b 23-24.

123 *Ibid.* 460 b 28- 461 a 11.

*bárbaros*<sup>124</sup>, pero aún en ese caso la indigencia rectora del principio de realidad no es considerada por el filósofo griego como un dato a partir del cual pueda inferirse la derivación del intelecto desde una imaginación errabunda y con representaciones de polivalencia semántica. Correlativamente, tampoco semejante estadio constituye meta alguna deseable, sino imperfección de un principio que tiende a ser superado por la naturaleza y que, por consiguiente, debe ser superado por la educación, según vimos. Por otra parte, la consideración peyorativa de los bárbaros y de los niños cabe tanto en Freud como en Aristóteles, pues éste caracteriza al niño adjudicándole un rango ciertamente ínfimo<sup>125</sup>.

La escasa vigencia del principio de realidad en los niños y en los bárbaros no abona una interpretación evolucionista del pensamiento aristotélico al estilo de Nietzsche y Freud. El intelecto es originario, aunque no originariamente constituido en plenitud actual, y no deriva por tanto de una imaginación dotada de una excepcional amplitud del campo representativo, sino, a la inversa, la imaginación infantil y la de los bárbaros puede tener semejante amplitud, y su dinámica afectiva una plasticidad proporcionada, precisamente por la presencia originaria del intelecto. Justamente por carecer de él la imaginación y la afectividad animal presentan una determinación completa.

Correlativamente, el sueño, la embriaguez, la locura y la incontinencia, no son regresiones a lo anterior porque el intelecto no procede de lo anterior, sino que son, en algunos casos, caídas en situaciones que no corresponden a ninguna naturaleza en sentido propio: ni a la del animal racional ni a la del irracional<sup>126</sup>.

Establecidas ya las condiciones de posibilidad del conflicto afectivo, las formas en que se produce, y los fenómenos de interferencia de los afectos en las funciones cognoscitivas, podemos pasar a considerar en sí misma la dinámica de los afectos, teniendo asegurada por otra

124 Cfr. *Ethic. Nic.* VII, 1; 1.145 a 30-31; *Polit* 1,1; 1.252 b 5-7.

125 Por la indigencia de su principio de realidad, los niños no pueden ser amados en sentido propio, ni tampoco pueden amar estrictamente; y por eso mismo, tampoco puede sentirse vergüenza ante ellos. Cfr. *Rhetor.* 11, 6; 1.384 b 23-27. Para Freud el niño es inicialmente inocente, es «el yo del placer purificado» que la cura tiende a restaurar; son las represiones primeras, inevitables, las que lo convierten en «perverso polimorfo».

126 Cfr. *Ethic. Nic.* VII, 5; 1.149 a 5-20; 1.150 a 1-5.

parte la invulnerabilidad natural del intelecto y, consiguientemente, su capacidad para referirse a lo real en sí y a los afectos humanos en cuanto que realidades en sí.

### 3. El conocimiento de la dinámica afectiva. El entimema

#### 3.1. *El sueño. La imagen onírica y su interpretación*

Mientras se mantiene la plena vigencia del principio de realidad, el dinamismo afectivo es, en situación normal, tan débil, que la representación imaginativa que le corresponde escasamente tiene acceso al conocimiento, según hemos visto. El sueño es por eso un modo de acceder cognoscitivamente a la dinámica afectiva *cuando ésta es débil*. Dicho de otra manera, *el análisis de los sueños es un modo de conocer lo que al hombre le interesa y desea menos, y no lo que desea más*, porque esto último corre por cuenta del principio de realidad, por el que tanto más se desea cuanto mejor se conoce, de manera que el conocer accede a lo deseado como realidad en sí y funda el desear que resulta por eso mismo conocido.

El sueño permite conocer lo que tiene una realidad más débil, casi evanescente, porque entonces el principio de realidad está en situación de cese. Veamos, por tanto, primero, cómo se puede producir esta cesación, y después qué conocimiento cabe en ella.

En primer lugar, Aristóteles establece que el sueño y la vigilia dependen de la misma instancia operativa del animal porque son funciones opuestas<sup>127</sup>, de manera que aquello por lo que sabemos que se está despierto es aquello por lo que sabemos que se está dormido<sup>128</sup>. Bien, y ¿por qué se produce en algunos seres un fenómeno como el sueño? El sueño es un fenómeno exclusivo de los seres que tienen sensibilidad.

Sentir es algo propio del cuerpo y del alma en una precisa articulación unitaria, la cual no se da en los vegetales, que carecen por ello de sensibilidad. Consiguientemente, tampoco se da en los vegetales el sue-

127 Cfr. *Peri hypnou* 453 b 25 ss.

128 Cfr. *Ibid.* 454 a 1 ss.

ño ni la vigilia, sino exclusivamente en los animales que sienten, aunque sólo tengan sentido del tacto, o, más bien, precisamente por tenerlo.

«Si sentir es la función de un órgano determinado, y este órgano sobrepasa el tiempo durante el cual puede sentir de manera continua, caerá en la impotencia y ya no ejercerá su función»<sup>129</sup>. El sueño es por tanto un bloqueamiento del principio de la sensibilidad «que implica un bloqueamiento de la capacidad de actuar, y que se produce necesariamente para la conservación del ser, porque es imposible que el animal exista sin las condiciones que le constituyen, pues el reposo conserva el ser»<sup>130</sup>.

Ahora bien, «el principio de la sensibilidad radica en los animales en la misma parte del alma en que radica el movimiento»<sup>131</sup>, es decir incide también en el punto de intersección en que, como vimos, se articulan el deseo y el principio motor del sistema muscular. El sueño, por tanto, depende del centro que regula la articulación unitaria del *deseo*, del *sentido del tacto* y de la *acción muscular*<sup>132</sup>, y consiste en la desconexión del principio sensible táctil respecto del principio de acción muscular, y de ambos respecto del principio del deseo. Siendo el tacto el fundamento de los demás sentidos,

y el que establece la conexión de éstos con la realidad y la conexión con la acción concreta sobre lo real mediante el sistema muscular, el bloqueamiento del principio de sensibilidad táctil, deja al resto de la sensibilidad sin referencia estricta a lo real, y al deseo sin referencia estricta a la acción. De esta forma, el resto de la sensibilidad y el deseo irracional pueden funcionar de modo autónomo, al margen de la referencia del principio de realidad.

«Puesto que ciertos animales poseen todos los órganos de los sentidos, y otros no, puesto que todos poseen tacto y gusto..., y es imposible que el animal que duerme sienta por uno cualquiera de los sentidos, es

129 *Ibid.* 454 a 30-32.

130 *Ibid.* 458 a 30-33.

131 *Ibid.* 456 a 1. Aristóteles remite a las pruebas de esta tesis aducidas en *Historia de los animales*, *Partes de los animales* y *Generación de los animales*.

132 Para una confrontación de las tesis aristotélicas con las investigaciones neurofisiológicas sobre los centros reguladores del sueño hasta 1974. Cfr. Luis M.<sup>º</sup> Gonzalo. *El sueño y sus trastornos*, EUNSA, Pamplona, 1976.

evidente que esta misma disposición existe necesariamente para todos los seres en lo que se llama el sueño, pues si el animal sintiese entonces por un sentido y no sintiese nada por otro, percibiría tal estado durante el sueño, lo cual es imposible».

«Como existe una facultad común que acompaña a todos los sentidos, por la cual se siente también que se ve y que se oye..., y, como el sentido común es sobre todo simultáneo al tacto (este último puede darse sin ningún otro sentido, mientras que los demás no pueden darse sin él) por consiguiente, es evidente que la vigilia y el sueño son afectaciones de este sentido. Ello es porque también él pertenece a todos los animales, pues el tacto es el único que existe en todos».

«Cuando el sentido que domina a los demás y en el cual los demás desembocan sufre alguna modificación, necesariamente la sufrirían también los restantes sentidos, mientras que si sólo uno de ellos está impedido, no es necesario que el sentido común lo esté. Por muchos hechos es evidente que el sueño no consiste en que los sentidos no actúen... ni en la incapacidad de sentir. Tales hechos acontecen en el *desvanecimiento*, que es una incapacidad de los sentidos, y en ciertos casos de *demencia*... Cuando la incapacidad de usar los sentidos no reside en un sentido cualquiera y no tiene una causa fortuita, sino, como aquí se dice, afecta al principio de todo percibir, cuando este principio es reducido a la impotencia, es necesario que los demás sentidos resulten incapacitados para sentir; pero cuando es uno de ellos el incapacitado, no es necesario que aquél (el sentido común) cese en sus funciones»<sup>133</sup>.

«El sueño es la inmovilidad y como el encadenamiento de la sensibilidad (externa), mientras que la vigilia es su liberación y ejercicio»<sup>134</sup>, y en este sentido el sueño tiene cierta afinidad con la locura. Pero también cabe establecer diferencias, porque «el sueño no es cualquier impotencia de la sensibilidad, como se ha dicho, pues *la locura*, ciertas *excitaciones* y el *desvanecimiento*, producen también una impotencia de la sensibilidad»<sup>135</sup>, pero «el sueño no es una impotencia completa de ella»<sup>136</sup>. Es decir, el sueño se diferencia de cualquier fenómeno patoló-

133 *Peri hypnou* 455 a 3- 455 b 13.

134 *Ibid.* 454 b 25.

135 *Ibid.* 456 b 9-11.

136 *Ibid.* 456 b 17.

gico porque *de suyo* no afecta a la sensibilidad interna; simplemente la desliga de lo real, pero no la vulnera, como es el caso de los trastornos patológicos. Dicho de otra manera, la «parte del alma» de la que depende el sueño, o sea los centros reguladores del sueño, no implican en sus funciones un encadenamiento del sentido común, es decir, una parálisis de las áreas de asociación, lóbulo parietal, lóbulo temporal, lóbulo frontal, etc., ni su vulneración, que es en lo que consisten los fenómenos de desvanecimiento, diversos tipos de demencia, etc.

Pues bien, una vez establecido el mecanismo del sueño, como aquel en virtud del cual la sensibilidad interna y el deseo irracional quedan desvinculados de su referencia a lo real, quedando a su propio albur, procede considerar las imágenes oníricas como fluencia de representaciones no controladas en relación mayor o menor con otras instancias operativas (deseos por ejemplo), igualmente no controladas.

Mientras que el sueño pertenece a la sensibilidad en cuanto que está dotada simplemente de *tacto* (al igual que el *placer y el dolor* y el *deseo*), «es evidente que el ensueño pertenece a la sensibilidad en tanto que ella está dotada de *imaginación*»<sup>137</sup>.

Las imágenes oníricas aparecen a veces muy distorsionadas y acumuladas incongruentemente, «como los reflejos sobre el agua en movimiento» *cuando el sujeto padece afecciones intensas*, pero si no hay tal, entonces el sueño es sano y permite captar sensibles propios y comunes correctamente articulados<sup>138</sup>.

«En términos generales, el principio de la sensibilidad indica lo que proviene de cada sentido, si no se opone ningún otro sentido superior. La apariencia es, pues, completa, pero no se cree del todo en la realidad del fenómeno, salvo en el caso de que la instancia que juzga esté impedida y no tenga su movimiento propio»<sup>139</sup>, por eso en el sueño unas veces se cree verdadero todo lo que se percibe y otras veces se sabe que es pura apariencia y que se está soñando<sup>140</sup>.

Es decir, durante el ensueño unas veces el principio de realidad está completamente impedido y se toman las representaciones por ver-

137 *Peri enhyption* 459 a 21.

138 Cfr. *Ibid.* 461 a 15.

139 *Ibid.* 461 b 5-8.

140 Cfr. *Ibid.* 462 a 1 ss.

daderas, y otras veces no lo está, y entonces sabe de su propia recesión, de su desconexión de lo real, y toma como imágenes oníricas las que son verdadera y realmente tales.

Como puede verse, lo que Aristóteles advierte en el sueño es la *vigencia del principio de realidad*, y la interpretación de las imágenes oníricas se establece a tenor del funcionamiento normal *habitual* de tal principio<sup>141</sup>.

¿Cómo y cuándo las imágenes oníricas se sustraen al principio de realidad? Cuando hay una afección intensa, o enfermedades, y el principio de realidad -es decir, la vitalidad- se encuentra debilitado. Por eso en algunos casos, los síntomas de enfermedades se pueden advertir mejor durante el sueño.

«Los movimientos que se producen durante el día, *si no son intensos y considerables*, desaparecen ante los que sí lo son en el estado de vigilia; pero en el sueño ocurre lo contrario, pues los pequeños movimientos parecen intensos...

Por tanto, puesto que los comienzos de todas las cosas son pequeños, es evidente que los comienzos de las enfermedades y otros accidentes que se producen en el cuerpo lo son también. Parece, pues, que estos síntomas son más claros en el sueño que en el estado de vigilia»<sup>142</sup>.

Este pasaje aristotélico es el citado por Freud y celebrado como el más certero pensamiento de la antigüedad sobre la relación entre enfermedad y sueño, y lo toma por el antecedente de la interpretación de los sueños como método para investigar las afecciones psicopatológicas.

Aristóteles, al abordar este tema, tuvo que hacerse cargo también de una de las cuestiones de máxima actualidad en su época, que no era la práctica generalizada de averiguar mediante la interpretación de los sueños los «verdaderos» deseos, sino la efectiva conducta futura. Freud registra la afinidad entre ambas prácticas, y establece que en determinadas circunstancias los «verdaderos» deseos, o deseos del *ello*, determinan efectivamente la conducta saltándose la barrera de la represión.

141 Esto explica también el hecho, constatado por Freud, de que durante el sueño puedan realizarse operaciones intelectuales de alta complejidad. Cfr, *Die Traumdeutung*. G. W. II/III, pp. 410-461.

142 *Peri tes kath'hypnou mantiches* 463 a 7-11 y 17-21.

Aristóteles por su parte constata también el fenómeno, pero lo contempla desde otros supuestos antropológicos. En primer lugar, los «verdaderos» deseos, en el sentido de deseos determinantes, no son los del *ello*, sino los del *yo*, que es a la vez principio de placer y principio de realidad. Y en segundo lugar, los deseos del *ello* pueden adquirir valor determinante por deficiencia del principio de realidad, es decir por una decadencia de la vitalidad. En función de estas dos tesis cabe explicar la relación entre ensueño y conducta.

«No es absurdo que algunas representaciones que aparecen durante el sueño sean causas de acciones propias de cada uno. De la misma manera que al realizar una acción, mientras y después de realizarla, pensamos frecuentemente y la realizamos en un sueño verídico (la causa es que el movimiento se encuentra preparado por los elementos dispuestos durante el día), igualmente a la inversa es necesario que los movimientos que han tenido lugar en el sueño sean frecuentemente principio de las acciones realizadas durante el día: la idea (την διάνοιαν) de estas acciones ha sido ya preparada en las representaciones de la noche. Así pues, es posible que algunos ensueños sean signos o causas. Pero la mayor parte (de las adivinaciones) parecen ser simples coincidencias»<sup>143</sup>.

Cuando la hegemonía del principio de realidad es fuerte, tal principio determina la representación onírica, la cual, a su vez, puede ser signo o causa de la conducta efectiva.

En el caso de que el principio de realidad no desempeñe el protagonismo que le es propio, la relación entre ensueño y conducta tiene otras características.

Aristóteles constata que, al parecer, las personas que se dejan llevar por el azar o que viven al albur, es decir los τῶχοντες<sup>144</sup>, parece que prevén por los sueños mucho más que los hombres prudentes y sabios, que no lo suelen hacer.

143 *Ibid.* 463 a 23-31.

144 τῶχοντες es un participio sustantivado del verbo τυγχάνω que traduzco por «que vive al azar», porque es el sentido que más cuadra en el contexto aristotélico. El término τῶχοντες es traducido al francés por «premier venu», y al italiano por «riusciti bene».

«Es verosímil que quienes viven al azar prevean, pues su pensamiento (διάνοια) no es reflexivo (φρονιστική) (no tiene el *hábito* de la reflexión), sino que es desértico (έρημος) y privado de todo, y una vez puesto en movimiento actúa según aquello que lo mueve. Prevén porque los movimientos que les son propios no les turban, sino que son llevados como en un soplo: Perciben, sobre todo, los movimientos que les son extranjeros (τω ξενικων)»<sup>145</sup> Vivir al azar, con el pensamiento desértico, significa una abdicación del principio de realidad y una conducta que no corre a cargo de un principio autorrector, sino a cargo de principios extranjeros. En esta situación, la atención puede no tener en el horizonte más que el movimiento al azar de los deseos y la secuencia imprevisible de los presentimientos. En tales circunstancias el *ello* puede haber asumido ya la función de principio de placer y manifestar sus oscilaciones en las representaciones oníricas.

En este caso, y en general, la interpretación de las imágenes oníricas tiene más posibilidades de éxito cuanto más consolidado esté el principio de realidad del intérprete.

«El más hábil intérprete (κριτης) de los sueños es el que puede observar (θεωρειν) las cosas semejantes. Digo las cosas semejantes porque las imágenes oníricas son parecidas a los reflejos de objetos (τοις ειδωλοις) en el agua, como dijimos antes. Si el movimiento del líquido es violento la representación carece de semejanza y la copia no refleja el original. El hombre hábil para juzgar las representaciones es el que puede distinguir y reconocer rápidamente las imágenes en desorden y dislocadas, y decir a qué corresponden. Y en este caso el sueño produce un efecto semejante, pues el movimiento destruye el sueño verídico»<sup>146</sup>.

Como se puede advertir, «interpretar la imagen onírica» significa para Aristóteles determinar su valor para el principio de realidad, mientras que para Freud significa determinarlo respecto del principio de placer. Ahora bien, la traslación del principio de placer del yo al *ello*, que Freud toma como punto de partida en cuanto que situación considerada originaria, es para Aristóteles derivada y desnaturalizadora. La cura analítica mediante la interpretación de los sueños, ten-

145 *Peri tes kath' hypnou mantiches*, 464 a 15-25.

146 *Ibid.* 464 b 5-18.

dría en este caso como objeto consumir esa desnaturalización haciendo aceptar al yo como *verdadera realidad* lo que es el valor de las imágenes oníricas para el *ello*, es decir, lo que *no es* valor de *verdadera realidad* de las imágenes. La situación es más grave aun cuando se trata no de casos patológicos, sino ordinarios, es decir, de los casos que constituyen la psicopatología de la vida cotidiana, porque entonces los deseos cuya cifra son las imágenes oníricas, no son los más fuertes y determinantes, sino los más débiles, a no ser que tales imágenes vengan regidas por el principio de realidad.

En cualquier caso, y sin ánimo de entrar en el campo de la psicopatología, cabría decir, aunque sea a título meramente indicativo, que si el animal racional fuera como Freud lo describe sería imposible curarlo por el procedimiento psicoanalítico, y si es como lo describe Aristóteles, entonces resultaría posible con tal de que el método psicoanalítico no tuviera como objetivo la liberación de las energías del *ello* en fluencia espontánea, sino al contrario el robustecimiento del principio de realidad hasta que volviera a asumir su función de principio de placer.

En este caso el médico sí que tendría que capacitar al enfermo para «gozar con lo que constituye la causa de la salud» como Nietzsche sugería, pero con los presupuestos de Nietzsche y Freud la cura sería har-to problemática, porque si lo que constituye la causa de la salud es el robustecimiento del principio de realidad, y a la vez se establece que la verdad es la nada, resultaría muy difícil que alguien encontrara gozo en la nada; casi tanto como encontrar gozo en la locura. Es Nietzsche quien da la fórmula: «El que sabe para qué es capaz de cualquier cómo», pero cuando el «para qué» es la nada y «saber» es desesperación, «ser capaz de» no puede tener contenido alguno.

Por lo que se refiere al conocimiento de la afectividad en función de las imágenes oníricas, este es el diálogo que cabe establecer entre Aristóteles y Freud. Corresponde ahora considerar la dinámica afectiva en situación de vigilia.

### 3.2. *El desplazamiento de los deseos*

El tema del desplazamiento y la metamorfosis del deseo adquiere en Nietzsche y Freud el máximo rango de interés teórico, desde el

momento en que a partir de *una sola* instancia energética — el deseo de poder y el deseo de placer sexual — hay que deducir o explicar genéticamente la totalidad de los deseos, y desde el momento en que a partir de un valor único (aquel al que se refiere el deseo originario) hay que explicar genéticamente la totalidad de los valores.

Dado que el proceso genético de formación de los valores y deseos no viene regido por el principio de realidad, sino desde el ello, no tiene carácter libre, sino más bien automático. Los valores se fundan exclusivamente en los deseos, y correlativamente la ética *no es más* que psicología, siendo a su vez la psicología una *física de los deseos*.

En este sentido es oportuno señalar que la apreciación de P. Ricoeur según la cual la teoría de las pasiones de Tomás de Aquino es una *mera física* de los afectos desvinculada por completo de la ética, y las teorías posteriores a Kant constituyen una subsanación de semejante desenfoque, es inadecuada<sup>147</sup>. Y lo es, en primer lugar, porque precisamente el tratamiento autónomo de la psicología por una parte y de la ética por otra, es lo que permite la no reducción de *ethos* a *physis*, y, en segundo lugar y correlativamente, porque tal irreductibilidad permite una modulación de la dinámica afectiva *desde* la ética en virtud de la praxis.

La ética, de esta forma, no queda fundada en la psicología sino en la ontología. Esto significa la vigencia del principio de realidad sobre la dinámica del *ello*, y consiguientemente significa que los desplazamientos de los deseos obedecen a procesos que, aunque tengan cierto carácter automático (física de los afectos), *pueden* ser regidos desde el conocimiento porque se conocen en su verdadera realidad.

Pues bien, este es el planteamiento aristotélico del tema de los desplazamientos afectivos. Tales desplazamientos se pueden producir automáticamente, pero conociendo tal automatismo, y con el consiguiente robustecimiento del principio de realidad, pueden ser regidos desde el conocer.

Toda la ética aristotélica tiene como objetivo máximo el robustecimiento del principio de realidad, es decir, el incremento de la libertad efectiva, y a eso le da Aristóteles el nombre de virtud.

147 Cfr. Paul Ricoeur *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 171-199.

«La virtud (ἀρετή) es, según se ve, *el poder de adquirir y conservar bienes* (δύναμις ποριστική ἀγαθῶν φυλακτικὴ);

*y el poder de realizar muchas y grandes actividades buenas, y de todas clases acerca de todo* (καὶ δύναμις εὐεργετικὴ πολλῶν καὶ μεγάλων, καὶ πάντων περὶ πάντα)<sup>148</sup>.

Por consiguiente, el principio de realidad es el primer protagonista de los desplazamientos afectivos. No obstante, como también hemos indicado, Aristóteles no considera que tal principio sea el que ha originado las demás instancias operativas del hombre, ni que, por tanto, todos los deseos deriven genéticamente de él. Bien es cierto que el principio de realidad capta el objeto deseable para cada instancia en su verdadera realidad, pero precisamente por eso *puede* ajustar los deseos a lo deseable *sin desplazamientos* afectivos, *puede* regir también tales desplazamientos, y *puede* abdicar también de su protagonismo y abandonar la dinámica afectiva en espontánea fluencia al azar.

Por lo que se refiere a «los verdaderos móviles de las acciones», Aristóteles distingue aquellas que tienen como causa *a uno mismo*, es decir, las acciones regidas por el principio de realidad, o acciones voluntarias y libres, y aquellas que *no* tienen como causa a uno mismo.

«De las cosas que no se hacen por causa de uno mismo, unas se hacen por azar (Διὰ τύχην), otras por necesidad (δ'ἔξ ἀνάγκης); de las cosas por necesidad, unas son por violencia (τά μὲν βία) y otras por naturaleza (τά δε φύσει), de modo que todas las cosas que no se hacen por causa de uno mismo, unas se hacen *por azar*, otras *por naturaleza* y otras *por violencia*»<sup>149</sup>.

Nótese que los desplazamientos afectivos y la constitución de los valores éticos, son establecidos por Nietzsche y Freud en función de estos tres factores. Aristóteles no niega que tales desplazamientos pueden producirse por azar, por naturaleza y por violencia; simplemente afirma que también se pueden producir a causa de uno mismo.

«Las cosas que se hacen para uno mismo y de las que uno mismo es causante, unas son por costumbre (δὲ ἔθος), otras por deseo (δὲ ὄρεξιν), tanto por deseo racional como por deseo irracional. La delibe-

148 *Rhetor.* 1,9; 1.366 a 36-38.

149 *Rhetor.* 1,10; 1.368 b 33-37.

ración (βούλησις) es un deseo del bien, pues nadie quiere sino lo que juzga como bueno; deseos irracionales son la ira (ὀργή) y el deseo de placer (epithymía)». Es decir, las acciones que se realizan siendo uno mismo el causante de ellas, obedecen a cuatro factores.

Por consiguiente, «todo cuanto se hace es necesario que se haga por siete causas: por azar, naturaleza o violencia (διὰ τύχην, διὰ φύσιν, διὰ βίαν), y por costumbre, reflexión, agresividad y deseo de placer (ἔθος, δια λογισμόν, διὰ θυμόν, δι' ἐπιθυμίαν). El andar distinguiendo además por edades o hábitos (ἔξεις) u otras cosas tales las acciones es supérfluo, pues si ocurre que los jóvenes son agresivos o libidinosos, no hacen tales cosas a causa de su juventud, sino por agresividad y deseo de placer (δι' ὀργήν καί ἐπιθυμίαν)»<sup>150</sup>

La costumbre (ἔθος), tiene como fundamento la articulación entre voluntad (βούλησις) y pensamiento (λόγος), y como objetivo la modulación de la agresividad y el deseo de placer a beneficio de la integración unitaria del sistema funcional operativo humano. El óptimo de tal integración es lo que permite «adquirir y conservar bienes» en mayor grado y realizar «muchas y grandes actividades buenas de todo tipo», y Aristóteles le da el nombre de *virtud* (ἀρετή).

Ahora bien, si prescindimos de la función intelectual-volitiva metódicamente, o bien por una consideración sociológica según la cual tal función (el principio de realidad) *en la mayoría de los individuos* no está consolidada, siendo su pensamiento desértico, nos encontraríamos con sólo dos causas de las acciones, *deseo de placer* y *agresividad* (o si se quiere, impulso de vida e impulso de muerte), modulados por otras dos causas, el *azar* y la *violencia*, de cuya conjunción resultaría la *costumbre*. He aquí los elementos que manejan Nietzsche y Freud para explicar la dinámica de los desplazamientos afectivos y la constitución de los sistemas culturales.

Aristóteles también tiene presente el fenómeno sociológico indicado, a saber, que *la mayoría de los individuos* viva, más que en función del pensamiento (λογισμός), en función del azar (τύχη), es decir, que la mayoría esté integrada por τύχοντες; pero no considera que en esa mayoría, tomada como tal, ni en cada uno de esos individuos, toma-

150 *Rhetor.* I,10; 1.369 a 1-11.

dos singularmente, la función del principio de realidad sea irrelevante: el objetivo de los sistemas educacionales es precisamente robustecerlo, es decir, fundamentar el *ethos* en la función intelectual-volitiva de cada individuo.

No obstante, por bien logrados que estén los objetivos educacionales, siempre es posible una fluencia al azar de los deseos irracionales.

Ahora bien, mucho más fácil que averiguar «los verdaderos motivos de las acciones», en esos casos y cualesquiera otros, más fácil que averiguar los desplazamientos afectivos, resulta provocarlos conociendo cuál es su dinámica espontánea. Es decir, mucho más fácil que el diagnóstico psicoterapéutico resulta la cura analítica.

El establecimiento del diagnóstico psicoterapéutico corresponde a una parte de la lógica, cuyos recursos y posibilidades veremos en el apartado siguiente. La cura analítica, es decir la reconducción de la fluencia afectiva en uno u otro sentido en base a la persuasión sobre lo más o menos conveniente o nocivo, corresponde a una parte de la retórica, como apuntaba Nietzsche<sup>151</sup>.

Pues bien, los desplazamientos afectivos se pueden provocar -conscientemente por parte del que los provoca- apelando al principio de realidad del sujeto paciente, precisamente porque los afectos están fundados en el conocer, y teniendo en cuenta las características de los principios causales en función de los cuales se producen las acciones.

Aristóteles caracteriza las acciones en función de su principio causal de la siguiente manera:

- 1) «Son sucesos debidos al *azar* aquellos cuya causa es indefinida y los que no suceden por causa de algo, y ni siempre, ni la mayoría de las veces, ni de modo regular»<sup>152</sup>.
- 2) «Son por *naturaleza* aquellos cuya causa está dentro de ellos mismos y es regular, porque siempre o en la mayoría de los casos ocurre así»<sup>153</sup>.

151 Cfr. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, af. 234 «El porvenir del médico», transcrito en el cap. 11. 3.5, donde señala los recursos persuasivos con los que debe contar el médico.

152 *Rhetor.* I,10; 1.369 a 32-34. Sobre la definición de *azar* cfr. *Phys.* II, 5-6.

153 *Rhetor.* I,10; 1.369 b 1-2.

- 3) «Son por *violencia* las cosas que suceden contra el deseo o contra los razonamientos de los mismos que los hacen»<sup>154</sup>.
- 4) «Son por *costumbre* las cosas que se hacen por haberlas hecho muchas veces»<sup>155</sup>.
- 5) «Son por *reflexión* los actos que parecen convenientes por los bienes indicados (*Rhetor.* I. 6), o como fin o para el fin, cuando son hechos por conveniencia (το συμφέρειν); pues algunos actos convenientes los hacen los viciosos también, pero no por la conveniencia, sino por el placer»<sup>156</sup>.
- 6) «Por *agresividad* y por ira se hacen las venganzas»<sup>157</sup>.
- 7) «Por *deseo de placer* se hace cuanto parece placentero»<sup>158</sup>.

Ahora bien, «también lo acostumbrado y habitual está entre lo placentero, pues muchas cosas de las que por naturaleza no son placenteras, cuando se convierten en acostumbradas, se hacen con placer»<sup>159</sup>. Si, en último término, los demás motivos son reductibles al deseo de placer, la dinámica de los afectos es el desplazamiento y la metamorfosis del deseo de placer.

Veamos primero hasta qué punto el planteamiento aristotélico es afín al de Nietzsche y Freud, para considerar después las divergencias.

Por una parte, lo que se hace por *costumbre* resulta placentero, pero además, «Cuantas cosas se hacen por propia voluntad, todas son bienes, o bienes aparentes, o cosas agradables o que lo parecen. Y puesto que lo que es para uno mismo se hace de buena gana, y no de buena gana lo que no es para uno mismo, todo lo que se hace de buena gana será o bueno o aparentemente bueno (η αγαθα η φαινόμενα αγαθα), o agradable o aparentemente agradable (η ηδέα η φαινόμενα ηδέα). Porque incluyo entre los bienes el librarse de los males o males aparentes, o el recibir un mal menor (pues esto es en algún modo preferible); y también la privación de las cosas penosas o que lo parecen, o el

154 *Ibid.* 1.369 b 5-6.

155 *Ibid.* 1.369 b 7.

156 *Ibid.* 1.369 b 8-12.

157 *Ibid.* 1.369 b 12.

158 *Ibid.* 1.369 b 16.

159 *Ibid.* 1.369 b 16-18.

*participar de daños menores en vez de mayores, se encuentran entre las cosas placenteras»*<sup>160</sup>.

Obsérvese que, a tenor de la última afirmación, la propia muerte o la autopunición puede resultar *placentera* si la vida en situación de desesperación, o la vida sin el castigo que correspondería a una mala acción propia, se consideran como *daños mayores* que la muerte y que el autocastigo.

¿En qué consiste aquí el desplazamiento afectivo? La divergencia entre Aristóteles, por un lado, y Nietzsche y Freud, por otro, estriba precisamente en el modo de considerar el desplazamiento. En Freud el desplazamiento consiste en que el deseo de placer —que es un deseo único de placer único—, se satisface de *otra* manera (inadecuada) por referencia a otro objeto (inadecuado). En Aristóteles el desplazamiento consiste en *elegir* desde la voluntad *un* objeto que proporciona *un* placer (entre muchos *específicamente* distintos), porque satisface *un* deseo (entre muchos *específicamente* distintos).

Aristóteles no dice, además, que todas las acciones se hagan *por placer*, sino por qué pueden resultar placenteras aunque el motivo por el que se hagan sea uno u otro.

Posteriormente, el filósofo griego se detiene a establecer por qué y cómo se puede hallar placer en la imaginación y en el recuerdo<sup>161</sup>, en la satisfacción de un deseo orgánico (επιθυμία)<sup>162</sup>, en la venganza<sup>163</sup>, en la victoria<sup>164</sup>, en el honor<sup>165</sup>, en diversas formas de amor (το φιλεισθαι)<sup>166</sup>, en el admirar y el aprender<sup>167</sup>, en beneficiar a otros<sup>168</sup>, en la imitación<sup>169</sup>, en lo semejante<sup>170</sup>, en la propia estimación<sup>171</sup> y en el mando<sup>172</sup>. En tér-

160 *Ibid.* 1.369 b 19-28.

161 Cfr. *Rhetor*, I,11, 1.370 a 28 ss.

162 *Ibid.* 1.370 b 15 ss.

163 *Ibid.* 1.370 b 30 ss.

164 *Ibid.* 1.370 b 33 ss.

165 *Ibid.* 1.371 a 8 ss.

166 *Ibid.* 1.371 a 18 ss.

167 *Ibid.* 1.371 a 32 ss.

168 *Ibid.* 1.371 a 35 ss.

169 *Ibid.* 1.371 b 5 ss.

170 *Ibid.* 1.371 b 13 ss.

171 *Ibid.* 18 ss.

172 *Ibid.* 1.371 b 26 ss.

minos generales no coincide la explicación de Aristóteles con la de Nietzsche, porque para aquél es el principio de realidad lo que resulta siempre más placentero.

Pues bien, sentado esto, Aristóteles pasa a establecer las técnicas para provocar un desplazamiento de los deseos, que consisten, justamente, en técnicas de persuasión, basadas en el conocimiento de la intensidad y dirección de los afectos en un sujeto o en un grupo de sujetos. La técnica de persuasión se cifra en modificar los contenidos cognoscitivos para que se siga un movimiento afectivo y para que la instancia deseante racional se sume a este movimiento.

Veamos por lo menos un ejemplo, referente a la agresividad.

«Por todo esto queda patente cómo están dispuestos (ἔχοντες = estado de ánimo o incluso *hábito*) los que se encolerizan, contra quiénes se encolerizan y por qué causas. Se encolerizan cuando sienten pena (λυπῶνται): porque el que siente pena siente deseo de algo (ἐγίεται τινός); y lo mismo si directamente se le opone alguien, como si al sediento le impiden beber, y si no directamente, de manera semejante parece que se hace lo mismo en ambos casos (noción de *represión*). Y también si alguien lleva la contraria o no ayuda o si cualquier otra cosa molesta cuando se está en tal disposición, contra todos se encoleriza. Por eso los que *padece*n enfermedad, pobreza, guerra, amor (ἐρώντες), sed, y los que en general tienen una pasión y no la satisfacen, son enojadizos y agresivos, en especial contra los que desprecian su situación presente... pues cada uno es encaminado a su propia cólera por la pasión que padece... Por eso las estaciones y tiempos y disposiciones y edades, se ve por lo dicho bien cuáles son prontas para la ira y dónde y cuándo, y que cuanto más dentro de las condiciones dichas, más prontas están»<sup>173</sup>.

Pues bien, conociendo la física de los dinamismos afectivos, es posible suministrar datos en virtud de los cuales se registre cognoscitivamente que lo deseado no es en realidad deseable, que lo repudiado no es en realidad repudiable, que otra cosa es en realidad más deseable que la primitivamente deseada, que lo que se consideraba penoso no es tal, etc. Por ejemplo, si se quiere transformar el repudio en estima-

173 *Rhetor.* 11,2; 1.379 a 10-29.

ción, «hay que incluir también, como siendo las mismas, las cualidades próximas a las que posee quien sirve de objeto a un discurso demostrativo, para alabanza como para vituperio; por ejemplo, representando al circunspecto como frío e intrigante, y al simple como bueno, y al insensible como tranquilo, y en cada persona también de las cualidades afines siempre desviando hacia lo mejor; por ejemplo, al que es colérico y furioso, como sincero; al que es arrogante como animoso y digno, y a los que están en los extremos, como que están dentro de las virtudes, por ejemplo, al atrevido llamándole valiente, al pródigo liberal, pues así le parecerá al vulgo y a la vez se comete un paralogismo a partir de la causa (Καί ἄμα παραλογιστικόν ἐκ τῆς αἰτίας)»<sup>174</sup>.

Si el objetivo es modificar el afecto no importa que el dato suministrado sea verdadero o falso, pues para desmontar una creencia-deseo —o, en general, para desmontar el super-ego—, basta que el dato sea creído, aunque lógicamente, la probabilidad de que una información suministrada sea creída está en razón directa del poder persuasivo del que habla, «pues el carácter lleva consigo la prueba principal»<sup>175</sup> (transferencia positiva respecto del psicoanalista), y en razón directa de la verosimilitud de lo transmitido.

Dijimos antes que provocar un desplazamiento afectivo (o realizar la cura analítica) era más fácil que determinar «el verdadero motivo de las acciones» (o realizar el diagnóstico psicoterapéutico). La razón es que, en el primer caso, mientras la acción no se ha producido, es posible provocarla suministrando datos, y, si llega a realizarse, es posible saber que el suministro de datos probablemente ha tenido éxito, porque el protagonismo de la acción, *en parte*, ha corrido por cuenta del informador externo.

En el caso de que se trate de acciones ya realizadas, el «verdadero motivo de las acciones» es más difícil de determinar. Es, como dijimos,

174 *Rhetor.* 1,9; L367 a 33- b 4, Desde este planteamiento puede advertirse el carácter paralogístico de la mayoría de las interpretaciones que Nietzsche hace de la moralidad.

175 *Rhetor.* 1,2; L356 a 13, «Los argumentos resultan no sólo por discurso demostrativo (Δι' ἀποδεικτικῶν λόγων) sino también por discurso ético (Δι' ἠθικῶν λόγων), pues creemos (πιστεύομεν) según cómo parece el que habla, si parece bueno o bien intencionado o ambas cosas» (*Rhetor.* 1,8; L366 a 9-12).

un tema de la lógica, concretamente, el del logos de los afectos y las acciones, que Aristóteles designa con el término de entimema.

«Las obras son signos de la manera de ser (Τά δ' ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεως ἐστίν)»<sup>176</sup>, y por ellas se pueden determinar las características íntimas de las personas, pero esta determinación es dudosa por referirse a lo pasado, y requiere «fundamentación en causa y prueba»<sup>177</sup>.

### 3.3. El «logos» del «thymós»: el «en-thymema». La estructura lógica del diagnóstico psíquico

El entimema versa «sobre aquello a que se refieren las acciones y puede elegirse o evitarse al obrar», las «sentencias (ὄνομαί) vienen a ser aproximadamente las conclusiones y las premisas de los entimemas pero prescindiendo de su carácter silogístico»<sup>178</sup>.

Los entimemas que se llaman *demostrativos* (Δεικτικόν ἐνθύμημα), pretenden probar que algo existe o no, y por eso son verdaderos o falsos. Se llaman persuasivos o *confutativos* (ἐλεγκτικόν ἐνθύμημα) los que pretenden persuadir acerca de algo<sup>179</sup>.

A tenor de esta división, se puede decir que el entimema persuasivo comprende la estructura lógica de la cura analítica, y que, en cuanto persuasivo, no es verdadero o falso, sino eficaz o inoperante. Por su parte, el entimema demostrativo, por versar acerca de la existencia o inexistencia de algo, comprende la estructura lógica del diagnóstico psíquico, que indaga los elementos motivacionales de acontecimientos pasados o presentes (acciones, inhibiciones, etc.). Ya hemos dicho que esto último es más difícil que lo primero: se sabe que un argumento persuasivo es eficaz si persuade. En cambio no es posible saber si un argumento demostrativo es verdadero o falso en función de su eficacia

176 *Rhetor.* I,9; L.367 b 32.

177 Cfr. *Ibid.* L.368 a 32-34.

178 Cfr. *Rhetor.* II, 21; 1.394 a 25-28. El contenido del entimema aristotélico, y, en general, de la *Retórica*, es mucho más rico y amplio de lo que aparece en este trabajo. Su estudio completo requeriría un análisis de todas sus formas, lo que obligaría, entre otras cosas, a elaborar una pragmática del lenguaje.

179 Cfr. *Rhetor.* II, 22; 1.396 b 24-28.

terapéutica, porque, en todo caso, tal eficacia no depende absolutamente de que sea verdadero, sino justamente de que sea persuasivo.

La persuasión se basa en el conocimiento de las disposiciones afectivas del oyente (o del paciente), y se logra mediante entimemas (persuasivos) y sentencias.

La sentencia es especialmente útil cuando el oyente carece de hábitos intelectuales científicos, porque «Se alegra si alguien hablando en general toca las opiniones que él tiene en lo particular. Lo que digo resultará aclarado de la siguiente manera... La sentencia, como se ha dicho, es una afirmación universal, pero la gente goza con que se diga en general lo que ellos han prejuzgado en particular. Por ejemplo, si alguien tuviera vecinos o hijos malos, y oyera al que habla que «nada hay más molesto que la vecindad» o que «nada hay más necio que tener hijos». De manera que hay que calcular en qué están y qué prejuicios tienen los oyentes, y después hablar sobre esas cosas en general»<sup>180</sup>.

En cierto modo, este es el procedimiento que usa Nietzsche para realizar la inversión de valores, no solo por lo que se refiere al uso de la sentencia sino también por lo que se refiere al proceso de argumentación. Primero un uso de la sospecha en particular, expresando lo que otros han prejuzgado o sospechado en particular, y después la formulación en términos de tesis universal de lo formulado anteriormente como particular. Tal procedimiento, absolutizado, es paralogístico en ética y en psicología, donde la creencia y el saber se funda en verdades conocidas en cuanto tales, pero no en política y retórica, en las que sólo hay verdad teórica en sentido impropio.

Si se reduce la ética y la psicología a política y retórica respectivamente, el procedimiento no sería ya paralogístico; sólo sería paralogística la reducción misma, que en el caso de Nietzsche se cifraría en sostener que todo entimema demostrativo es solo y siempre persuasivo.

Pasemos ya a considerar el entimema demostrativo, que corresponde a la estructura lógica del diagnóstico psíquico, y que se basa en lo verosímil o probable (Τό εἰκός) y en el signo (σημεῖον).

«No debe confundirse lo verosímil con el signo; lo verosímil no es más que una proposición probable, y se entiende por probable lo que

en el mayor número de casos sucede o no sucede, existe o no existe; por ejemplo, los hombres aborrecen a los que les envidian y aman a los que les aman. El signo, por el contrario, tiende a ser precisamente la proposición demostrativa, ya necesaria, ya probable. La cosa cuya existencia o producción lleva consigo la existencia de otra cosa, ya sea anterior, ya posterior, es lo que se llama signo, en cuanto indica que la otra cosa ha sucedido o existe. El entimema es por tanto un silogismo formado de proposiciones verosímiles o de signos»<sup>181</sup>.

A su vez, el signo puede tener tres funciones diversas: «tan tas como posiciones puede tener el medio en las figuras»<sup>182</sup>, a saber:

«Tiene lugar en la primera figura cuando se demuestra que una mujer está embarazada porque tiene leche; porque el medio es: tener leche. A, representa estar embarazada; B, tener leche, y C, la mujer. Pero cuando se prueba que los sabios son virtuosos, porque Pitaco es virtuoso, es la última figura la que se emplea; A, representa virtuoso; B, los sabios, y C, Pitaco... Si se prueba que una mujer está embarazada porque está pálida, se emplea la figura media. En efecto, puesto que la palidez se muestra en todas las mujeres embarazadas, y se advierte que esta mujer está pálida, se cree haber demostrado que ella está embarazada; la palidez está representada por A, estar embarazada por B, y mujer por C»<sup>183</sup>.

De esta manera resultan, además del entimema que se basa en lo *probable* (εἰκόσ), otros tres tipos: el que se basa en una *prueba concluyente* (τεκμήριον) y que pertenece a la primera figura; el que se basa en el *indicio* (σημεῖον), perteneciente a la segunda figura, y el que se basa en el ejemplo (παράδειγμα), que corresponde a la tercera figura<sup>184</sup>.

De todos estos silogismos, «sólo el que se produce en la primera figura es incontestable, si es verdadero, porque es universal. El que se forma en la tercera figura puede ser atacado, aunque la conclusión sea verdadera; porque este silogismo no es universal, ni hace directamente relación a la cuestión. En efecto, de que Pitaco sea virtuoso, no se sigue necesariamente que los demás sabios también lo sean. En cuanto al si-

181 *Anal. Pri.* II, 27; 70 a 3-10.

182 *Anal. Pri.* II, 27; 70 a 11.

183 *Anal. Pri.* II, 27; 70 a 14-24.

184 Cfr. *Rhetor.* II, 25; 1402 b 13-15.

logismo que se forma en la figura media, es siempre atacable; porque jamás hay silogismo posible cuando los términos están dispuestos de esta manera. Por ejemplo, de que la mujer embarazada esté pálida y de que tal mujer esté también pálida, no se sigue necesariamente que semejante mujer esté embarazada»<sup>185</sup>.

El entimema basado en *signo* que constituye *prueba concluyente* y que pertenece a la primera figura, resulta construido de la siguiente manera<sup>186</sup>:

Se trata de probar

(1) 'La mujer  $x$  está embarazada'

El signo que permite obtener la proposición (1) es

(2) 'La mujer  $x$  está embarazada *porque tiene leche*'.

El entimema (2) es reducible al siguiente silogismo

(3) 'Toda mujer que tiene leche está embarazada  
la mujer  $x$  tiene leche  
 $\therefore$  la mujer  $x$  está embarazada'.

El silogismo (3) corresponde a la siguiente estructura lógica

(4) 'AaB & B $\iota$ C  $\rightarrow$  A $\iota$ C'

El entimema basado en el *ejemplo* que pertenece a la tercera figura, resulta construido del siguiente modo:

Se ha de demostrar

(1) 'Todos los sabios son virtuosos'

El ejemplo que permite obtener la proposición (1) es

(2) 'Todos los sabios son virtuosos *porque Pitaco es virtuoso*'

El entimema (2) a su vez es reducible al siguiente silogismo

(3) 'Pitaco es virtuoso  
Pitaco es sabio  
 $\therefore$  Todos los sabios son virtuosos'.

185 *Anal. Pri.* II, 27, 70 a 30-38.-

186 Sigo la exposición de Mario Mignucci, *Aristotele. Gli Analitici primi*. Ed. L. Lo-fredo, Napoli, 1969, pp. 720-726. Aunque Mignucci no lo señala hay que hacer notar que en todas las fórmulas están invertidas las posiciones del sujeto y el predicado, según la estructura de la frase en lengua griega. El signo de la iota invertida,  $\iota$ , se emplea en la teoría de las descripciones para indicar el carácter singular de una proposición.

Corrijo también una pequeña ambigüedad de Mignucci en el uso de los términos *entimema*, *silogismo* y *signo*.

Este silogismo (3) tiene, por su parte, la siguiente estructura

$$(4) \quad 'A_1 C \ \& \ B_1 C \rightarrow AaB'$$

Finalmente, el entimema basado en el *indicio*, correspondiente a la segunda figura, se forma del siguiente modo.

Probar que

$$(1) \quad 'La \ mujer \ x \ est\ a \ embarazada'$$

Esta proposición (1) se ha obtenido a partir del siguiente indicio

$$(2) \quad 'La \ mujer \ x \ est\ a \ embarazada \ porque \ est\ a \ p\ alida'.$$

Del entimema (2) resulta el siguiente silogismo

$$(3) \quad 'Todas \ las \ mujeres \ embarazadas \ est\ a \ n \ p\ alidas \\ la \ mujer \ x \ est\ a \ p\ alida \\ \therefore la \ mujer \ x \ est\ a \ embarazada'.$$

Cuya estructura formal es

$$(4) \quad 'AaB \ \& \ A_1 C \rightarrow B_1 C'$$

Lo que Aristóteles sostiene es que el entimema demostrativo

$$'A_1 C \ \& \ B_1 C \rightarrow AaB'$$

es falso porque, en tercera figura, el consecuente es particular, y, además, de dos premisas singulares no se sigue una conclusión universal<sup>187</sup>.

Por otra parte, el entimema demostrativo

$$'AaB \ \& \ A_1 C \rightarrow B_1 C'$$

es también falso, puesto que, en segunda figura, no es posible obtener conclusión de dos premisas afirmativas<sup>188</sup>.

El interés que tienen para Aristóteles los entimemas basados en los signos, es que, en algunos casos, permitirían conocer el estado psíquico de una persona, y consiguientemente establecer un diagnóstico psíquico.

«Sería posible conocer la naturaleza íntima de los seres, si se concede que las cualidades naturales modifican el cuerpo y el alma a la vez. Puede decirse con razón que el que aprende la música tiene modificada su alma de una cierta manera; pero esta modificación no puede contarse en el número de nuestras cualidades naturales. *Por el contrario, las pasiones, los deseos, son movimientos completamente naturales.* Luego, si se concediese este primer punto; si además se concediese que no hay más que un signo para una sola cualidad; y si, por último, pudiéramos

187 *Anal. Pri.* II, 27; 70 a 30-32.

188 *Anal. Pri.* II, 27; 70 a 34-38.

llegar a conocer la cualidad y su signo propio en todos los géneros de seres, seríamos entonces capaces de conocer la naturaleza de estos seres. En efecto, si tal cualidad es particular a cierta clase de seres, como el valor en el león, es necesario que esta cualidad se revele por algún signo; porque se ha supuesto que el alma y el cuerpo se sienten afectados a la par. Admitamos que el signo sea en este caso el tener fuertes extremidades, cualidad que puede pertenecer también a otros géneros, pero no a la totalidad de ellos, puesto que se dice que el signo *es propio en el sentido de que pertenece a todo el género, pero no en el sentido de que sólo pertenezca a este género*, como decimos habitualmente. Por lo tanto, este mismo signo se presentará en otro género, y el hombre u otro animal será valiente, y por consiguiente tendrá este signo especial, puesto que hemos admitido que no había más que un solo signo para una sola cualidad. Luego si esto es cierto, y nosotros podemos reunir signos análogos mediante el estudio de los seres que sólo tienen una cualidad especial, admitiendo siempre que cada una de estas cualidades tiene un signo, y que necesariamente tiene uno solo, podemos muy bien, dadas estas condiciones, adivinar la naturaleza de los seres»<sup>189</sup>.

Es decir, para averiguar la naturaleza íntima de un ser a partir de un signo, se requieren estas 6 condiciones<sup>190</sup>.

- I. Que las afecciones del alma 'P' sean solamente las naturales.
- II. Que a cada afección del alma 'P', corresponda una modificación del cuerpo 'S' tal que ésta sea signo de aquélla.
- III. Que a cada afección del alma 'P' corresponda un signo 'S' y solo uno, de manera que haya correspondencia biunívoca entre 'S' y 'P'.
- IV. Que sea posible reconocer inductivamente en una especie homogénea 'R', la relación entre signo y afección del alma, de tal modo que la presencia de 'S' en un hombre 'A', permita atribuir 'P' a 'A'.

A tal efecto se requiere

- V. Que 'S' y 'P' inhieran en todos los elementos de 'R'.

189 *Anal. Pri.* II, 27; 70 b 7-25.

190 Cfr. Mario Mignucci, *Aristotele. Gli Analitici primi*, cit.

VI. Que 'S' y 'P' puedan inherir en cualquier elemento de 'A' pero no en todos.

Si en base a las observaciones se puede afirmar

(1) 'SaR' y (2) 'PaR'

Es posible también afirmar, en virtud de la condición (III)

(3) 'SaP' y (4) 'PaS'

De lo cual resulta

(5) 'S<sub>1</sub>A'

Y por tanto

(6) 'PaS & S<sub>1</sub>A → P<sub>1</sub>A'

Todavía en el mismo capítulo de los *Primeros Analíticos* Aristóteles contempla una segunda posibilidad.

«Cuando todo el género tiene dos cualidades que son propias de él, por ejemplo, el león, que tiene el valor a la vez que la generosidad, ¿cómo reconoceremos cuál es, entre estos signos propios del género, el especial de una u otra cualidad? ¿Será atendiendo a si estas dos cualidades pertenecen a otro género, sin pertenecer ambas a todo este género, y ver si tal individuo, que forma parte de la totalidad de este género, tiene una de estas cualidades sin tener la otra? Viendo, por ejemplo, que tal individuo es valiente, sin ser generoso, si tiene uno de los dos signos, es evidente que en el león es siempre éste el signo del valor»<sup>191</sup>.

Es decir, supongamos que la especie 'R' tenga dos afecciones propias 'P<sub>1</sub>' y 'P<sub>2</sub>', a las cuales corresponden los signos 'S<sub>1</sub>' y 'S<sub>2</sub>'. Si mediante la observación puede establecerse la presencia de 'P<sub>1</sub>' y 'P<sub>2</sub>' y la de 'S<sub>1</sub>' y 'S<sub>2</sub>' en 'R', no se puede todavía afirmar la correspondencia de 'P<sub>1</sub>' con 'S<sub>1</sub>' ni la de 'P<sub>2</sub>' con 'S<sub>2</sub>', de modo que pudiera afirmarse en la especie 'A' distinta de 'R' la presencia de 'P<sub>1</sub>' en base a 'S<sub>1</sub>' o la de 'P<sub>2</sub>' en base a 'S<sub>2</sub>'. La observación permitiría establecer solamente.

(1) 'S<sub>1</sub>aR & S<sub>2</sub>aR → P<sub>1</sub>aR & P<sub>2</sub>aR'

Pero si se encontrara un miembro de la clase 'Q' distinta de 'R' en la cual se presentase 'S<sub>1</sub>' junto a 'P<sub>1</sub>' y sin 'S<sub>2</sub>', entonces, puesto que a un signo corresponde sólo una afección del alma por la condición (III), entonces la fórmula (1) puede transformarse en

(2) '(S<sub>1</sub>aR → P<sub>1</sub>aR) & (S<sub>2</sub>aR → P<sub>2</sub>aR)'

191 *Anal. Pri II, 27; 70 b 26-31.*

De manera que queda demostrada la correspondencia entre cada uno de los dos signos y la afección que le es propia<sup>192</sup>.

Evidentemente Freud no utiliza ninguno de estos dos procedimientos para establecer los diagnósticos de las afecciones psíquicas. Si cada representación onírica o cada acto fallido, tomados individualmente o en conjuntos de elementos del mismo valor, fuera signo de una afección patológica en correspondencia biunívoca con ella, entonces el diagnóstico se establecería impecablemente. Pero no ocurre así, sino que el diagnóstico se establece según la estructura lógica del entimema en segunda figura.

Para establecer de modo verdadero, o al menos *muy probable*, un diagnóstico por un proceso lógico con la estructura antedicha, haría falta una acumulación suficiente de entimemas en segunda figura, de manera que por la acumulación de *muchos signos* en correspondencia no biunívoca con la afección, y de mayor extensión que ésta, pudiera inferirse la afección que se busca. Esto es lo que recibe en medicina la denominación de *cuadro clínico*: a partir de una acumulación de signos (palidez, temperatura, inapetencia, etc.) que corresponden o pueden corresponder todos a *una* afección, se puede determinar ésta con mayor probabilidad cuanto mayor sea el número de signos acumulados, o, con un número pequeño de signos, cuanto más próxima esté a la correspondencia biunívoca la relación entre la afección y el signo.

Pero el procedimiento de Freud tampoco se cifra estrictamente en esto. No es lo más propio de su teoría la determinación del cuadro clínico que corresponde a cada afección, sino *la determinación del modo en que la totalidad de los signos de todas las afecciones derivan de una afección, a saber, la represión de la libido*, a lo cual no corresponde propiamente el nombre de inferencia causal o de entimema, sino el de *hermenéutica*.

Como la libido se toma como punto de partida *absoluto e indeterminado*, hay que definir a partir de ella lo que significa afección normal y afección patológica, y distribuir en dos series correspondientes a estos dos tipos de afecciones los grupos de signos que a su vez corresponden con cada afección.

192 Cfr. Mario Mignucci, loc. cit.

Para establecer el diagnóstico psicoanalítico se infiere una afección a partir de unos signos, y, a partir de la afección, se infiere una disposición originaria desde la cual se ha definido la afección misma y el grupo de signos correspondientes. De aquí se sigue que el diagnóstico psicoanalítico es siempre irrefutable, «porque la refutación sólo puede tener lugar cuando no hay petición de principio»<sup>193</sup>.

La invalidez del diagnóstico psicoanalítico como argumento demostrativo no queda subsanada por el hecho de que se utilice como argumento persuasivo y en este segundo momento sea operante. Y no queda subsanada así no solo por el hecho de que en este segundo caso el argumento sería persuasivo sólo y no demostrativo, como dijimos antes, sino sobre todo porque si la persuasión tiene efecto terapéutico y cura, lo que acontece es que los hechos demuestran que la salud es la correspondencia entre la otra serie de signos y afecciones definidas también a partir del mismo principio. Dicho de otra manera, si el psicoanálisis cura lo que acontece es que se dan los hechos que anteriormente han sido definidos como salud.

De este modo, no solo resulta irrefutable el diagnóstico psicoanalítico, sino que también es irrefutable la cura misma, porque solo en función de las dos series libido-afección patológica-signos y libido-afección normalsigno, se puede definir si un paciente ha sido curado o no.

Si en vez de postular que la libido tiene carácter originario y absoluto, Freud se hubiera limitado a construir, mediante acumulación de entimemas en segunda figura, los cuadros clínicos correspondientes a las afecciones patológicas de la libido, el psicoanálisis no se hubiera convertido en una secta hermenéutica cerrada. A partir de la presencia de *algunos* signos correspondientes a afecciones patológicas de la libido en *otras* afecciones psicopatológicas *diversas*, no se puede inferir que *todas* las afecciones psicopatológicas deriven de la libido. Si se lleva a cabo esta inferencia ilegítima, hay que adoptar la hermenéutica basada en la petición de principio para justificar la inferencia.

Por lo que se refiere a la hermenéutica moral de Nietzsche, su estructura corresponde, más que al entimema basado en el indicio (σημειον), perteneciente a la segunda figura, al entimema basado en

193 *Soph. elench.*, 181 a 18.

lo verosímil (εἰκος). Pero si se trata de determinar «los verdaderos motivos de las acciones», como las obras son *signos* del modo de ser (τα δ' ἔργα σημεῖα τῆς ἐξέως ἐστίν)<sup>194</sup> el entimema basado en lo probable tiene cierta afinidad con el que se basa en el signo que no guarda reciprocidad con la afección.

El punto de partida de Nietzsche es la voluntad de poder con carácter originario y absoluto, a partir de la cual se definen dos series de disposiciones subjetivas: una, la de las patológicas, que atentan contra la vida (humildad, misericordia, etc.), y otra, la de las saludables y beneficiosas para la vida (crueldad, fortaleza, etc.). A cada una de las disposiciones de estas series corresponde un signo o grupo de signos, que son las obras respectivas.

La hermenéutica moral que Nietzsche lleva a cabo consiste en derivar todos los signos (obras) correspondientes a las diversas afecciones del alma (deseos), del deseo de poder en disposición morbosa o según su índole originaria. El deseo de poder se define como lo originario absoluto e indeterminado, las afecciones se definen como morbosas o saludables, en función del principio, y los signos se definen en función de las afecciones y del principio. Por este procedimiento la hermenéutica de Nietzsche es irrefutable en los mismos términos en que lo es la de Freud.

A partir de la presencia de *signos* del deseo de poder en concomitancia con *otras* afecciones *diversas*, no puede inferirse que *todas* las afecciones deriven del deseo de poder. Es también ésta inferencia ilegítima, por la que el deseo de poder adquiere los caracteres de originario, y absoluto, lo que obliga a Nietzsche a adoptar la hermenéutica basada en una petición de principio, y a establecer el carácter indeterminado del deseo de poder.

Las argumentaciones de Nietzsche por regla general corresponden, en la clasificación aristotélica de los nueve lugares de los entimemas aparentes, a los modelos n.º 2, 4, 6 y 7<sup>195</sup>:

194 *Rhetor.* I, 9; 1.367 b 32.

195 Cfr. *Rhetor* II, 24 *passim*.

El *segundo* lugar del entimema aparente es «el decir lo dividido junto o separando lo compuesto, puesto que parece que es todo lo mismo lo que muchas veces no lo es»<sup>196</sup>.

El *cuarto* es el de indicio (Τό ἐχ σημεῖον), «el cual es paralogismo también sin conclusión, como por ejemplo, si alguien dijere... que Dionisio es ladrón porque es malo; lo cual es sin conclusión, porque no todo malvado es ladrón, sino que todo ladrón es malo»<sup>197</sup>.

El *sexto* es por la consecuencia (Τό ἐπίμενον), por ejemplo, al argumentar que “puesto que uno es elegante y pasea de noche, debe ser libertino, porque los libertinos son así”<sup>198</sup>.

El *séptimo* consiste en “presentar lo que no es causa como causa, así el suceder a la vez o después de algo, porque suponen que el ser después de algo es como por causa de eso. Sobre todo lo usan los políticos, por ejemplo, como Demades hacía al gobierno de Demóstenes causa de todos los males, porque después de aquel aconteció la guerra”<sup>199</sup>.

Nietzsche constata que muchos, o incluso la mayoría, de los valores sobre los que se asienta la cultura europea de su tiempo, no se mantienen vigentes por la creencia de los europeos en su verdad. Constata que muchos, o incluso la mayoría de los europeos, no creen en la verdad de esos valores, y que muchos o la mayoría los mantienen por interés, es decir, por deseo de poder. En este sentido, la proposición «La humildad es una manifestación del deseo de poder porque ser humilde mueve a compasión y mover a compasión es una forma de dominar», en cuanto entimema basado en lo probable, es justamente probable o verosímil (εἰκος), pero ello no implica que sea verdadero.

Todos los entimemas basados en lo probable son refutables «bien haciendo un silogismo contrario o bien aduciendo una objeción»<sup>200</sup>.

«Las objeciones se aducen de cuatro modos (Cfr. *Tópicos* VIII, 10; *Anal. pr.* II, 26): o bien de lo mismo, o de lo semejante, o de lo contrario, o de cosas juzgadas.

196 *Ibid.* 1401 a 25-26.

197 *Ibid.* 1401 b 10-14.

198 *Ibid.* 1401 b 23-25.

199 *Ibid.* 1401 b 23-25.

200 *Rhetor* II, 25; 1402 a 31-32.

Digo *de lo mismo*, por ejemplo, si se presentara un entimema sobre el amor diciendo que es bueno, la objeción sería de dos modos: o diciendo en general que toda necesidad es un mal, o particularmente, que no se diría 'un amor reprobable' (Καύνιος ἔπος) si no existieran también amores malos.

*De lo contrario* se aduce objeción, por ejemplo, si el entimema era que el hombre bueno beneficia a todos sus amigos, diciendo que tampoco el malo les hace mal a todos.

*Por lo semejante*, por ejemplo, si el entimema era que los que han recibido daño odian siempre, diciendo que tampoco los que han recibido favor aman siempre. *Los casos juzgados* son los que se aplican de hombres famosos. Por ejemplo, si un entimema decía que con los ebrios hay que tener indulgencia porque cometen faltas sin conocimiento, objeción sería que en ese caso Pitaco no merecería alabanza, pues no hubiera decretado castigos mayores si alguien cometía una falta estando ebrio»<sup>201</sup>.

Las argumentaciones de Nietzsche son objetables según uno o varios de estos cuatro modos, lo cual pone de manifiesto que sus conclusiones no son formalmente verdaderas, pero deja intacta la circunstancia de que son formalmente *probables*.

El paso —ilegítimo— de lo probable a lo verdadero en el caso de Nietzsche está en la reducción de la noción de *verdad moral* a la facticidad de la *vigencia social*, o lo que es lo mismo, a la facticidad de la *validez histórica*.

Por otra parte, si *la mayoría* de los hombres no cree en la verdad de unas normas morales, tal circunstancia *puede* dar ocasión para que se pruebe que la vigencia social de ellas no se basa en que se consideren verdaderas, pero ello no sería suficiente para probar que se basan en la utilidad o en el deseo de poder. En este último caso podrían volver a reiterarse objeciones de los cuatro tipos señalados.

Asimismo, que *la mayoría* de los hombres, en un determinado período histórico, no crea en la verdad de unas normas morales aunque sigan teniendo vigencia social (o incluso aunque dejaran de tenerlas), no prueba que tales normas no sean verdaderas ni que lo sean. Tam-

201 *Ibid.* 1402 a - b 14.

co probaría que fuesen verdaderas el que la mayoría estuviese persuadida de su verdad. Tal hipotética prueba acaba anulándose a sí misma, como hemos visto, porque implicaría, en último término, que la verdad sea una convención pactada, que el conocer se fundamente en el desear, y que el desear tenga como único objeto la nada. Si se establece que el desear es el fundamento del conocer, entonces no podría darse saber del deseo ni deseo del saber, ni siquiera considerado este último como pacto. Tal hipótesis implica la ruina completa del principio de realidad y la imposibilidad de toda argumentación, no ya verdadera, sino ni siquiera probable o falsa<sup>202</sup>.

La constatación de que en *la mayoría* de las personas, en un determinado período, el principio de realidad se ha debilitado hasta el punto de que el *ello* ha asumido las funciones de principio de placer, no permite concluir la incapacidad constitutiva del principio de realidad.

Con esto queda ya concluido el tema de la articulación entre conocimiento y deseo en el pensamiento de Aristóteles, en confrontación con los desarrollos de Nietzsche y Freud. Para cerrar este capítulo, falta sólo considerar, brevemente, cómo piensa Aristóteles la verdad práctica sin ninguna dimensión de verdad teórica en sentido propio. Esa peculiar verdad no corresponde a la psicología ni a la ética, sino a la retórica y a la política.

202 Cuando Nietzsche abandona el escenario filosófico, Dilthey comparece operando con una noción de verdad reducida a vigencia social, que es el correlato de la reducción previa del intelecto (*nous*) a sentimiento (*Gefüll*). Su intento de escapar al relativismo escéptico se cifra en definir el objetivo de la educación como el establecimiento de las condiciones que pueden dar lugar a la constitución, en cada individuo y en cada pueblo, de las «conexiones más amplias posibles de sentido». Esta solución, como puede verse, es muy afín al planteamiento aristotético según el cual la virtud, como poder de adquirir, incrementar y mantener bienes, constituye el fin máximo a que el hombre puede aspirar en el plano práctico. En Aristóteles la virtud es la plenitud de la naturaleza humana, y de ambas puede saberse en virtud del *nous*, y puede transitarse de una a otra en virtud de la *frónesis*. La *areté* aristotélica no es puramente formal porque es aquello en virtud de lo cual el hombre puede parecerse a Dios, y Dios, en virtud del *nous*, puede ser conocido.

Dilthey en cambio, a pesar de su apelación a una especie de *areté* subsidiaria, sucumbe al relativismo porque tal *areté* subsidiaria es puramente formal, y no se cifra en la articulación de intelecto y *frónesis*, sino en sentimiento puro. Por eso, la crítica del primer Husserl a Dilthey, en cuanto intento de superar el relativismo, se centra en establecer la prioridad del conocer (de la verdad) al margen del sentimiento (de la vigencia social).

Me he ocupado de las tesis de Dilthey en el trabajo *Hábito y espíritu objetivo*, cit.

#### 4. Los niveles del saber práctico

En el planteamiento aristotélico hay una verdad del arte médico, que viene regulada en función de la verdad teórica establecida por la psicología acerca de la *integridad* del sistema operativo humano. Por otra parte, hay una verdad práctica del arte educativo, que viene regulada en función de la verdad teórica establecida por la ética acerca de la *integración* del sistema operativo humano y su culminación en plenitud.

Dicho de otra manera, la dimensión práctica de la biopsicología es la medicina y la dimensión práctica de la ética es la pedagogía. Medicina y pedagogía resultan, de este modo, saberes prácticos, pero con una finalidad inamovible que viene establecida por los correspondientes saberes teóricos.

La radicalidad de Nietzsche consiste en establecer que todos los saberes son saberes prácticos, y que ninguno de ellos viene regulado por saber teórico alguno que establezca ninguna finalidad inamovible. Por eso cabe decir que la suya es una ética del desarraigo y del juego<sup>203</sup>, y lo mismo cabría decir igualmente de su psicología.

Hay en Aristóteles un segundo nivel del saber práctico —que corresponde a lo que entiende por saber práctico Nietzsche—, no regulado por saber teórico alguno que establezca una finalidad inamovible. A tal nivel pertenece, netamente, la retórica, y, en cierto modo, la política.

La retórica es la utilización de los recursos lógicos, no para establecer ninguna verdad psicológica, ni ética, ni metafísica, sino, simplemente, para mover los afectos y persuadir, no importa en qué sentido. De este modo la retórica «es una parte de la dialéctica y semejante a ella, como decíamos al comienzo; *pues ninguna de las dos es ciencia de cómo es nada definido, sino como meras facultades de suministrar razones*»<sup>204</sup>.

Por eso Aristóteles salva la acusación de quienes imputan carácter inmoral a la retórica porque puede defender tanto lo verdadero como lo falso, alegando que no hay tal porque *la retórica es precisamente un juego, un deporte*.

203 Cfr. J. Ballesteros, *F. Nietzsche. La ética del desarraigo y del juego*, en «Filosofía y Derecho. Estudios en honor del profesor José Corts Grau», Valencia, 1977.

204 *Rhetor* I, 2; 1356 a 31-34.

«Sería absurdo que, siendo deshonoroso no poder ayudarse uno mismo con el cuerpo, no lo fuera el no valerse con la razón, pues esto es más específico del hombre que servirse del cuerpo. Si se objetara que podría hacer gran daño el que se sirviera con injusticia de la potencia de los discursos, ello es propio en común de todos los bienes, excepto la virtud, y sobre todo de lo más útil, como la fuerza, la salud, la riqueza, el talento militar, pues con tales cosas cualquiera puede ser utilísimo sirviéndose de ellas con justicia, y hacer gran daño sirviéndose con injusticia»<sup>205</sup>

Lo que hace posible este juego, este saber práctico no regulado por una finalidad inamovible, es precisamente el *nous*, que hace posible otros saberes prácticos regulados por fines, y los saberes teóricos que lo fundan. En el juego no hay verdadero y falso o bueno y malo, o si lo hay es justamente por convención. Pero si la totalidad de las operaciones humanas se resolvieran en actividad lúdica, el juego mismo no sería posible; no se diferenciaría de la desesperación, es decir, de la situación del deseo en referencia exclusiva a la nada.

Por lo que se refiere a la política, también cabe, no obstante el finalismo fiscalista del pensamiento aristotélico en este punto, cierto margen para un saber práctico no regulado por ningún fin inamovible, es decir, cierto margen para la actividad lúdica, o, si se quiere, estrictamente artística.

Hay, indudablemente, una fuerte carga de fiscalismo en la política de Aristóteles, hasta el punto de que, aislando del resto algunos pasajes, podrían ser interpretados en la línea de la escolástica marxista más ortodoxa. Por ejemplo, las afirmaciones de que la comunidad es antes que el individuo porque el todo es antes que la parte<sup>206</sup>, y que la suficiencia es el fin natural de la comunidad política<sup>207</sup>. Sin embargo, la política aristotélica no puede asimilarse a la marxista porque ésta estaría por encima de lo que aquí hemos llamado primer nivel del saber práctico, y que corresponde al que es regulado por un saber teórico que establece un fin inamovible (en este caso, inevitable).

205 *Rhetor* I, 1; 1355 b 1-8.

206 Cfr. *Polit.* I, 1; 1253 a 19-20.

207 Cfr. *Polit.* I, 1; 1252 b 30- 1253 a 7.

Por paradójico que resulte, la política marxista, al establecer una finalidad inamovible, está regulada y fundamentada en un saber teórico; más aún *es* un saber teórico desde el momento en que el fin se establece como inevitable. Ahora bien, al establecer también que toda verdad se fundamenta en la praxis, y que no hay más que saber práctico, hay que decretar la identidad entre teoría y praxis. Pero tal decreto, obviamente, no pasa de ser un postulado, claramente detectable desde el planteamiento de Nietzsche: si todo saber es saber práctico, en sentido absoluto, no puede haber finalidad. Si entra en juego esta consideración, el revisionismo marxista es inevitable.

Pues bien, si la finalidad no puede faltar nunca, la actividad práctica no regulada por un fin es imposible, y si la actividad lúdica o la actividad artística se definen por la ausencia de esa regulación, tales actividades son formalmente imposibles (y en el marxismo calificadas como aberrantes huidas de *la realidad*, la cual, por definición, está *dada* teóricamente).

Por otra parte, si todo saber es saber práctico en sentido absoluto, la actividad práctica regulada por un fin inamovible es imposible, y entonces toda actividad es necesariamente lúdica o artística. Pero si toda actividad es necesariamente gratuita, y cabe definir la actividad lúdica o artística por la ausencia de necesidad en lo gratuito, tales actividades son formalmente imposibles (y en el planteamiento de Nietzsche el juego consiste en querer el necesario eterno retorno de lo mismo). Decíamos que en el planteamiento aristotélico de la política, a pesar de su finalismo naturalista, y —cabe añadir ahora—, precisamente por él, hay margen para la actividad lúdica o artística en cuanto que una parte de la actividad política está regulada por una finalidad inamovible y otra no está regulada por finalidad alguna.

Aristóteles ha definido en la ética qué significa, para el hombre, culminación en plenitud. Tal definición rige por completo, en calidad de deber ser, la actividad ética, que no tiene por tanto carácter lúdico o artístico. Por otra parte, el fin de la actividad ética marca, *parcialmente* el fin de la actividad política. La *justicia* como fin de la actividad política<sup>208</sup> rige los actos políticos a tenor de un deber ser, que es el conjunto

208 Cfr. *Polit.* I, 2; 1253 a 37-38.

de condiciones en virtud de las cuales cada individuo puede alcanzar la culminación antedicha (lo que después se llamaría «bien común»).

Ahora bien, la justicia (o el «bien común»), no agota la finalidad de la política. Lo que agotaría la finalidad de la política sería la culminación en plenitud de la sociedad humana en su proceso histórico, *si tal culminación pudiera ser establecida por un saber teórico*. Evidentemente a Aristóteles no se le ocurrió que pudiera darse saber ni culminación semejantes; ni tampoco a la tradición aristotélica cristiana<sup>209</sup>; por eso, aunque no dijo que la historia era un proceso indefinido, sí dijo que algunos procesos políticos tenían tal carácter.

La comunidad política perfecta (es decir, la que es autosuficiente), «Surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien»<sup>210</sup>. Surgió por un proceso natural, pero una vez alcanzada la autosuficiencia (αὐτάρκεια) los procesos de transformación y las diversas configuraciones que adopta no tienen necesariamente el mismo carácter.

«Hemos de establecer el principio de que los regímenes son muchos y están todos ellos de acuerdo sobre la justicia y la igualdad relativa»<sup>211</sup>. La teoría general de las revoluciones y cambios políticos que, en base a este principio, desarrolla Aristóteles a lo largo de todo el libro VII de la Política mediante el análisis de la experiencia histórica, permite estas dos interpretaciones de su pensamiento: los procesos políticos tienen carácter indefinido y no son susceptibles de culminación histórica, bien porque los medios para alcanzar la justicia son en principio indefinidos, bien porque, alcanzada la autosuficiencia y la justicia en la medida en que es posible, la actividad política no tiene ya ninguna finalidad ulterior inamovible y permanece como actividad estrictamente artística — creadora —, o bien por ambas cosas a la vez.

209 Como es sabido, tal ocurrencia pertenece a la filosofía idealista de raigambre luterana, continuada por Marx y la escolástica marxista, y consiste en la racionalización de la revelación cristiana mediante la reducción a ciencia rigurosamente exacta y necesaria -dialéctica- el plan soteriológico de Dios revelado por El mismo (Plan que, por lo demás, tiene carácter rigurosamente gratuito según la misma revelación cristiana).

210 *Polit.* 1, 1; 1252 b 29-30.

211 *Polit.* VII, 1, 1301 a 26-27.

Si se estableciera que la justicia agota el fin de la actividad política o determina los medios para alcanzarlo, la política sería un arte de las mismas características que la medicina y la educación. Pero si la justicia no agota los fines de la política ni determina completamente sus medios, una dimensión de la actividad política tiene las mismas características que el arte de la retórica. Por eso cuando la actividad política tiene como finalidad *exclusiva* posibilitar el logro de los fines éticos, resulta políticamente pobre, porque no despliega toda su potencialidad creadora en cuantas dimensiones posee.

En este sentido es oportuno señalar que Gadamer interpreta la ética de Aristóteles como desglosada en normas naturales y normas positivas, adjudicando a las primeras una «función crítica» de «esquemas reguladores»<sup>212</sup>, y a las segundas la determinación histórica del contenido moral. Este planteamiento resulta mucho más adecuado para la política del filósofo griego que para su ética, en la que puede encontrarse contenido positivo en normas de rango menor, tan inamovible como la finalidad misma de la ética.

212 Cfr. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit. pp. 153-166. Esta interpretación está inspirada en la distinción entre «moral trascendental» y «moral predicamental» desarrollada por Hans Kühn, al que Gadamer cita en diversas ocasiones. Probablemente la interpretación de Aristóteles desde unos presupuestos tan genuinamente kantianos no pueda realizarse sin forzar algo el pensamiento aristotélico.

## CAPÍTULO IV

### SABER DEL DESEO Y DESEO DEL SABER

#### 1. Realidad. Deseo. Volición

##### 1.1. *Carácter unitario del saber. Los hallazgos de lo verdadero y lo probable*

Una vez cubierto el recorrido del pensamiento de Aristóteles, de Nietzsche y de Freud sobre el problema de la articulación entre conocimiento y afectividad, nos encontramos en condiciones de efectuar una recapitulación crítica sobre sus tesis respectivas, considerando lo que hay en ellas de hallazgo original, y en qué medida cabe una síntesis congruente de todas. Esto último es solidario de otro problema de relevancia máxima para el pensamiento filosófico, a saber: ¿es necesario mantenerse y avanzar en el pensamiento filosófico —sobre el tema que nos ocupa—, sin marginar ninguno de los hallazgos realizados?, ¿es posible hacerlo así?

Hay que resaltar, en primer lugar, que es necesario porque la marginación de un hallazgo filosófico cualquiera, o la atenuación a uno o a un grupo de ellos en exclusiva, vulnera el saber filosófico en su misma esencia y lo degrada a la condición de conocimiento histórico del pensamiento pensado, o a la condición de herramienta útil para modificar una configuración social dada en calidad de ideología. En cualquiera de los dos casos el saber filosófico pierde su condición de tal porque queda parcializado, y si acepta y se resigna a su parcialidad consume su propia pérdida abdicando en favor de la historia la función de hegemonía crítica que a la filosofía corresponde. Sin embargo, el resultado de ello es que la historia misma se queda sin criterio de saber, y su conocimiento queda limitado a la constatación de lo facticamente dado en su sucesión cronológica, lo cual, evidentemente, no es saber.

El saber es de suyo unitario, de forma que si queda fragmentado, si no se hace cargo unitariamente de todo lo sabido, no es saber. Con

esto no se quiere decir que la filosofía sea un «saber total», *more hegeliano*, de forma que todo lo dado -incluso todo lo pensado en cuanto que está dado precisamente como pensado- sea verdadero. No se quiere decir que todo lo dado sea verdadero, ni que la verdad sea el todo, en el sentido en que esta afirmación es correlativa de aquella otra según la cual el error es la consideración parcializada de un sector del todo.

Se quiere decir que el saber, porque es unitario, no puede marginar el error y prescindir de él alegando simplemente que es error, sino que puede y tiene que hacerse cargo del error poniendo de manifiesto su verdad, en el doble sentido de averiguar la dimensión de verdad que el error contiene y de poner de manifiesto el carácter *verdad eramente* erróneo del error. Si no hiciera esto último, el saber perdería su unidad, quedaría fragmentado y, por tanto, desmantelado en tanto que saber, porque quedaría escindido en saber verdadero y saber erróneo (que, radicalmente, es no saber), de forma que ambos resultarían irreferibles, ya que no estarían en referencia recíproca de la única manera que ello es posible: haciéndose cargo el saber verdadero del erróneo, puesto que la inversa resulta completamente imposible<sup>1</sup>. La exigencia de esta articulación resulta de afirmar que el saber es unitario, y de negar que la verdad es el todo. En relación con esta última tesis, cabe sostener esta otra de corte spinozista: para saber, no es necesario saber que se sabe. Pero esta segunda tesis ha de ser sustituida por su contraria si se establece que el saber es unitario en el sentido antedicho; en ese caso, para saber es necesario saber que se sabe. Si hay saber verdadero y saber erróneo, pero el saber es unitario de manera que el primero tiene que hacerse cargo del segundo, entonces para saber es necesario advertir en qué consiste lo verdaderamente sabido y lo no verdaderamente sabido, y sólo así es posible referir lo segundo a lo primero y mantener la unidad del saber.

Por otra parte, sólo si el saber es unitario y mantiene su unidad, puede incrementarse. De otro modo, no habría más que conocimientos fragmentarios yuxtapuestos. Si, además de negar que la verdad es el todo y que saber es conocer la totalidad dada en su unidad, se sos-

1 Cfr. L. Polo, Prólogo a *La «res cogitans»* en *Espinosa* de I. Falgueras. EUNSA, Pamplona, 1976, pp. 13-15.

tiene que la realidad no es capaz de totalización ni, por consiguiente, susceptible de dación o donación total, todos los conocimientos serían siempre fragmentarios, y no susceptibles de unificación ni de alcanzar el estatuto del verdadero saber.

Pero incluso negando la totalización de lo real y la posibilidad de una donación total de la realidad, los conocimientos fragmentarios pueden alcanzar el estatuto de saber unitario si la unificación se cifra en la verdad, esto es, si se sabe qué es verdadero saber y saber erróneo y ambos saberes se pueden articular del modo dicho. Si la verdad se refiere a la principalidad de lo real, como propusimos en 111. l. 3., la donación total de la realidad es substituida con ventaja. Sin tal integración los conocimientos fragmentarios nunca constituirían un *saber filosófico*, sino a lo más, una acumulación de datos que podría llamarse conocimiento histórico, erudición, experiencia, destreza, o ciencia cuya fundamentación se ignora; en cualquier caso, conocimientos fácticos.

El conocimiento deja de ser un *factum* cuando se sabe por qué se sabe verdaderamente y por qué no se sabe verdaderamente; y sacar al conocimiento de su situación de facticidad resulta necesario si se quiere que no permanezca desorientado y en la situación de indigencia más depauperada de cuantas le cabría padecer. Podría objetarse a esta pretensión que el conocimiento humano no da para tanto, y que tal intento no tiene ninguna garantía de éxito. Hay que responder que esta pretensión es distinta de la de donación total, la cual sin duda está fuera del alcance del conocimiento humano, y elevada a ideal hace inevitable la fragmentación. La unidad la dan los principios, y no la totalidad. Por otra parte, semejante objeción compete a la actividad por cuenta de la cual corre el intento mismo: la filosofía. Si la filosofía es o no posible, es asunto de la propia filosofía, del conocimiento que pretende instalarse en la principalidad misma.

Una época sin filosofía es una época que se pierde a sí misma en la historia. Recuperarse significa recuperar la filosofía, la principalidad y la unidad del saber. Con esto queda contestada en su núcleo la pregunta de si resulta necesaria la integración congruente de los varios hallazgos logrados en diversos desarrollos intelectuales.

En segundo lugar, hay que responder a la pregunta de si resulta posible una prosecución del pensamiento filosófico sobre el tema que

nos ocupa, sin marginar ninguno de los hallazgos realizados, y cómo. La respuesta dada a la pregunta sobre la necesidad, es una declaración programática acerca de la filosofía. La respuesta a la pregunta sobre cómo es posible, no puede obtenerse fuera del ejercicio del pensamiento filosófico sobre el tema en cuestión.

Pues bien, si tal empresa ha de acometerse, se requiere en primer lugar establecer cuáles son los hallazgos en que se cifra la originalidad de Aristóteles, Nietzsche y Freud.

Lo que se ha intentado mostrar a lo largo de estas páginas es que el hallazgo de Aristóteles consiste en el descubrimiento de la realidad misma en cuanto tal, en virtud de un principio cognoscitivo -el *nous*- que tiene la capacidad de referirse a ella en una coincidencia estricta, porque alcanza hasta los límites de la realidad haciéndose cargo de las leyes de su constitución (primeros principios), y que por tanto tiene capacidad para hacerse cargo de sí mismo en tanto que realidad constituida. Intelecto, primeros principios y realidad, se articulan constituyendo la principialidad del saber, o un saber instalado *ab initio* en la principialidad, que por consiguiente, no tiene de ninguna manera carácter de *factum* —por no ser algo dado al margen de su principiación— es decir, que no requiere ni le es posible explicación alguna a partir de nada más originario o principal. Es lo que recibió el nombre de evidencia de la realidad o verdad originaria del ser.

Pues bien, el conocimiento fáctico, que se inicia y revierte siempre en los *datos* de la sensibilidad, se resuelve y progresa a partir de unos principios (principios de las ciencias) y en virtud de unos procesos (procesos lógicos), cuya validez remite a su vez al saber principial. La ganancia de verdad, en los diversos itinerarios científicos, se cifra en lo que se denominó silogismo, proceso cognoscitivo en continua referencia al *dato* de la sensibilidad (más en concreto, de la imaginación), y continuamente asistido por la evidencia originaria del ser. De esta manera, ningún saber científico tiene carácter enteramente fáctico, porque en función de la principialidad es *posible* advertir qué y por qué se sabe verdaderamente y lo que no se sabe, cuál es el grado de saber verdadero que se posee, y cómo *podría* articularse con el saber restante. Esta posibilidad, cuya importancia dentro del planteamiento propuesto es manifiesta, será examinada más adelante.

Estos acontecimientos y procesos cognoscitivos pueden, desde su inmunidad esencial, determinar en qué consiste verdaderamente la culminación en plenitud del ser humano, averiguar la física de los dinamismos afectivos en su verdadera realidad (psicología), y fijar su adecuada modulación en orden a la plenitud determinada (ética).

El descubrimiento de Nietzsche acontece en un momento en que el saber ya no tiene carácter unitario: primero porque el descubrimiento aristotélico de la realidad no es acogido por el pensamiento que se ejerce entonces, y segundo porque la noción hegeliana de totalidad ha entrado en crisis en esa época. La realidad misma en cuanto tal resulta perdida y el conocimiento se encuentra en situación de facticidad indigente que ha de dar razón de sí mismo.

El descubrimiento de Nietzsche es, por una parte, ético-sociológico, y, por otra, metafísico. Desde la perspectiva ética-sociológica, Nietzsche constata que las reglas de modulación de los dinamismos afectivos y de la operatividad humana en orden a la plenitud no mantienen su vigencia social en la Europa de su tiempo porque estén fundamentados en la principalidad. Ni el *ethos* ni la noción de plenitud están fundamentados en la principalidad del saber natural ni en la principalidad de saber sobrenatural (fe), porque ambas principalidades se han perdido: no informan el espíritu de la época. Es el fenómeno que Nietzsche designa con la expresión «Dios ha muerto»<sup>2</sup>. La ética es por consiguiente un conocimiento meramente *factico*, y por eso todos sus enunciados resultan probables, y ninguno verdadero; es decir, la ética no se funda en un saber teórico que establezca una noción de fin con carácter de verdad inamovible, sino en la dinámica fluctuante de los deseos.

El segundo descubrimiento de Nietzsche, en el plano metafísico, acontece en el intento de dotar de un fundamento absoluto al conocimiento ético meramente *factico*. Puesto que no hay principalidad, o lo que es lo mismo, puesto que la principalidad es la nada, la nada es el

2 En la medida en que Nietzsche advierte la diferencia entre principalidad del saber sobrenatural y principalidad del saber natural, y que aquella implica algo más que ésta, la expresión «Dios ha muerto» significa algo más que la constatación del olvido del ser, y no solamente tal olvido, como interpreta Heidegger. Cfr. *Holzwege*, "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'". Klosterman, Frankfurt, 4.<sup>a</sup> ed. 1963.

fundamento del conocimiento ético meramente fáctico (la verdad es la nada). Pero entre todo lo fáctico hay un *factum* que puede considerarse originario y originante de todos los demás *facta*: la *volición*. Que es originario, quiere decir que es autoeficiente. Que la voluntad es autoeficiente significa que es dueña de sí, que es reflexiva y, por tanto, que tiene el carácter absoluto de lo espiritual. Que la voluntad es originante significa que tiene capacidad para constituir queriendo, aunque esta constitución implica la degradación de la voluntad (dinámica fluctuante de los deseos). Por eso la voluntad es el criterio hermenéutico de Nietzsche, y a la vez la hermenéutica no es lo más importante para él.

Desde esta consideración, la voluntad se descubre como un *cierto absoluto*, pero de todas maneras, como también es un *factum*, su carácter de absoluto sólo se obtiene en términos de postulado mediante la volición de la propia voluntad como *factum*. Pero como tal volición también es un *factum* y el postulado es inviable, resulta que la pretensión de la voluntad de absolutizarse por referencia exclusiva a sí misma o a la nada, da como resultado una ética también probable, pero no verdadera.

Dicho de otro modo, la voluntad es reflexiva, espiritual, y puede efectivamente autodeterminarse en dirección a su propia absolutización. Si ello *pued e ocurrir*, la ética basada en la enunciación de ese acontecimiento es una ética de enunciados *probables*, pero no una ética de enunciados *verdaderos*. Sería una ética de enunciados verdaderos si *pretender* la absolutización de la propia voluntad fuera lo mismo que alcanzar esta absolutización efectivamente, de forma que tal logro fuese la verdadera culminación en plenitud. Como esa equivalencia es ajena a la pretensión de Nietzsche, que más bien se constituye renunciando a ella, la ética basada en la proposición «la absolutización de la voluntad es efectivamente alcanzable», no puede considerarse como ética de enunciados verdaderos, sino como una ética de enunciados probables; porque la proposición «la absolutización de la voluntad *es efectivamente alcanzable*», significa que *es posible pretend erlo* (incluso aun sabiendo que es imposible alcanzarlo). Pero precisamente en virtud de esto acontece el descubrimiento del carácter *relativamente absoluto* de la voluntad, descubrimiento sin duda alguna cierto.

Pasemos a considerar el descubrimiento de Freud. Este descubrimiento es también doble. Por una parte, médico, y por otra, éti-

co-sociológico. Desde el punto de vista médico, Freud descubre la represión inconsciente, y desde el punto de vista ético-sociológico, otra ética de enunciados probables que él formula como antropología de enunciados verdaderos. Para entender esto último es conveniente referirlo a Nietzsche.

Como hemos dicho, la ética de la voluntad de poder es una ética probable porque se puede dar, y *de hecho* se da. Pero no es verdadera —o sea, es falsa— porque establece la culminación en algo que constituye una imposibilidad. Puesto que la culminación es imposible en los términos de la pretensión, entonces se postula como culminación la no culminación. Querer, entonces, es querer la nada o querer la desesperación.

Querer la nada o querer la desesperación es posible, y por tanto es probable. Pero es muy poco probable porque requiere un titánico ejercicio antinatural de la voluntad. En el caso de que la principalidad del saber natural y del saber sobrenatural se hayan perdido (la cual pérdida es también probable, y no verdadera), lo más probable no es conformarse con la nada infinita, sino la abdicación de la voluntad en las otras dos instancias deseantes: agresividad y deseo de placer, y sobre todo en esta última, que es la que conserva siempre delimitados sus objetos con un contenido positivo<sup>3</sup>.

Si de hecho la energía volitiva se encauza únicamente hacia el deseo de placer, la potencialidad del deseo se incrementa, invade y tiñe el campo objetivo e introduce combinaciones inéditas. Si por otra parte el deseo resulta detenido a beneficio de una noción de plenitud que de hecho no es conocida como verdadera y que mantiene inertemente su vigencia (que es el caso de la ética objetiva), el ordenamiento del deseo no se basa en el conocimiento y por tanto no es voluntario en sentido estricto, sino violento o forzoso, corriendo más por cuenta de

3 Cfr. L. Polo, Prólogo cit. pp. 36-37. Este es el sentido que tiene la tesis de Max Scheler según la cual el fundamento de la ética hedonista es la desesperación o la tristeza (es decir, la ausencia de valores en el horizonte de la instancia deseante de mayor rango). En línea con esta misma tesis cabe situar la afirmación aristotélica de que la tristeza provoca la incontinencia, y la del propio Nietzsche de que la lujuria no es consecuencia de la alegría sino de la falta de alegría. Cfr. M. Scheler *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, G. W., vol. II pp. 347-354. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 14; 1154 b 1-16.

principios extrínsecos que intrínsecos, y entonces es designado con el nombre de *represión*.

Todo esto *puede* ocurrir, y de *hecho* ocurre. Por tanto, la ética basada sobre estos hechos es una ética de enunciados probables, pero no de enunciados verdaderos. Pasa a adoptar el estatuto de ética de enunciados verdaderos, o mejor, de antropología de enunciados verdaderos, cuando tales *hechos* son elevados al rango de *principios*, y la dinámica en virtud de la cual los hechos acontecen pasa a considerarse como constitución originaria del ser humano.

Dijimos anteriormente que el debilitamiento del principio de realidad provoca que el *ello* asuma las funciones de principio de placer, por cuanto la actividad volitiva se centra sobre los objetos del deseo de placer. La situación subsiguiente a tal acontecimiento es probable, porque el acontecimiento mismo lo es, pero tomarla como constitución originaria equivale a erigir una antropología de enunciados verdaderos. En el paso de una psicología y una ética probables a una antropología verdadera, lo que resulta es una antropología falsa. Que la antropología resultante es falsa queda probado *a posteriori* porque a partir de ella resulta imposible explicar la aparición del psicoanálisis mismo.

Estos son, pues, los hallazgos. Queda someramente indicado en qué medida los dos últimos han sido prolongados en extrapolaciones ilegítimas. Corresponde ahora ver cómo se articulan entre sí.

## 1.2. *La reducción de la voluntad al deseo*

La antropología freudiana traza el esquema de los dinamismos humanos tal como acontecerían si la voluntad estuviera impedida en el ejercicio de su actividad propia y subrogada en el deseo de placer, o tal como acontece en algunos casos cuando tal situación se produce efectivamente.

Tal impedimento de la voluntad puede obedecer a fenómenos patológicos, o a trastornos más leves que el lenguaje ordinario denomina “debilidad de carácter». En tales circunstancias, el intelecto queda en condiciones desérticas, la voluntad padece una amputación de su propio horizonte, y la agresividad queda referida exclusivamente a los obstáculos que el deseo de placer encuentra en su propia satisfacción

(y no a ningún cometido arduo que pudiera establecerse en función de otras instancias operativas). El imperio del deseo de placer es en este caso una hegemonía completa.

La imagen del hombre que podría obtenerse en atencencia exclusiva a esa situación corresponde a la de un ser con los factores intelectual-volitivo en condiciones de precariedad constitutiva y de inhibición de la agresividad. Si tal situación era la de todos los sujetos estudiados por Freud, la del espíritu de la época, y, por tanto, la de la mayoría de sus contemporáneos, o la del propio Freud, es cuestión que no interesa para el presente estudio, puesto que no se indagan las condiciones sociológicas o materiales de posibilidad de una teoría, sino sus condiciones teóricas o formales de posibilidad.

Tal situación de la voluntad no corresponde sólo a fenómenos patológicos o a trastornos leves, sino también al fenómeno natural — originariamente constitutivo— del sueño. En el sueño la voluntad no controla los procesos cognoscitivos ni los desiderativos de instancias orgánicas (por eso no hay propiamente *elección*, ni, por tanto, responsabilidad moral). Pero tales procesos desiderativos se producen porque las instancias de que provienen están moduladas por determinaciones *habituales*, y lo mismo los procesos cognoscitivos (por eso en los sueños puede haber representaciones imaginativas, procesos intelectuales complejos, *conciencia moral* y *conciencia de que se está soñando*).

Puede decirse, por consiguiente, que la concepción antropológica del psicoanálisis corresponde, más que a la imagen del hombre privado de conocimiento y de conciencia verídicos, a la del hombre privado de voluntad. En efecto, ¿cómo sería la personalidad de un hombre si la voluntad estuviese impedida? Indudablemente, sería una personalidad altamente conflictiva -propiamente no sería una personalidad-, porque la probabilidad de que la dinámica tendencial-sensitiva se articule armónica y unitariamente sin control volitivo es mínima. La clave del conflicto no es sólo que los deseos escapen a la conciencia, sino también, y sobre todo, que escapen a la voluntad, que la voluntad se inhibe respecto de ellos, o lo que es equivalente, que abdica en ellos. Se cumple de esta manera, a nivel teórico, la reducción de la voluntad a deseo.

La cura analítica pretende suplir la ausencia de voluntad, como instancia unificante, por la hermenéutica como función liberadora.

La fisura del método estriba en que acoger cognoscitivamente la dinámica conflictiva de los deseos no implica, de modo necesario, controlarlos volitivamente. Ni siquiera en las personas normales, esto es, en aquellas en que la integración unitaria de la dinámica tendencial-sensitiva es estable en términos de *habitualidad*, es decir, estable allende la actualidad de la conciencia -desde luego, en virtud del control volitivo-, ni siquiera, repito, en esos casos la regencia de la voluntad asegura dicha estabilidad a cubierto de todo riesgo, aunque por supuesto es la única instancia que puede ofrecerse como garante de la integración unitaria mencionada.

El *método* psicoanalítico es un procedimiento para descubrir la dinámica habitual (inconsciente) de la instintividad, y permite, una vez conocida, ponerla a disposición de la voluntad del paciente de forma que éste pueda reconducirla a la integración unitaria desde dicha instancia, ayudándole a ello. Pero la teoría antropológica del psicoanálisis sepulta completamente las posibilidades del método al suponer que la voluntad está constitutivamente impedida.

De hecho, a efectos de la integración unificante, está efectivamente impedida en varios de los diversos trastornos psicopatológicos; pero, precisamente por eso, en tales casos las posibilidades de curación con el psicoanálisis ortodoxo (sin apoyos de psicofármacos) son mínimas: se logra una «unificación» -una liberación- *ab extrínseco* que se mantiene mientras la causa extrínseca (el psicoanalista) actúa. Algo así como una vida mantenida artificialmente desde instancias extrínsecas, pero ahora a nivel de personalidad. La personalidad se moldea y se mantiene exclusivamente en función de un microsistema cultural artificial -que es la teoría psicoanalítica misma-, que se interioriza (es decir, adquiere el estatuto provisional de *hábito*) a lo largo de las sesiones de cura, y que persiste mientras dura el influjo de su causa, pero que se rompe cuando el paciente vuelve de nuevo a la situación de referencia a lo real. Ante lo real mismo, el microsistema salta, de manera que tal quiebra sólo podría impedirse por una transformación completa de lo real en base al modelo del propio microsistema.

Freud no se atreve a tanto, es decir, carece del radicalismo de Nietzsche (quien en eso le saca casi un siglo de ventaja a la antipsiquiatría). Al dar ese paso Nietzsche rompe la reducción de la voluntad a deseo,

y la voluntad se destaca como un poder absoluto y capaz de llegar al nihilismo completo. Pero precisamente si se absolutiza la voluntad, el psicoanálisis como teoría queda descalificado, y resulta completamente inane como método. Es en este sentido en el que se dice que Nietzsche es el anti-Freud.

El Nietzsche del último período es el anti-Freud porque es capaz de asumir voluntariamente la psique en cualquier situación en que se encuentre. El poder constituyente de la voluntad *ad intra* es absoluto, sin que nada se le resista porque aparte de la voluntad misma no hay nada fundamentante, o sólo hay *nada*. Freud pide tímidamente una modificación del sistema cultural porque no cree poder prescindir de lo real, y porque no se desprende de sus prejuicios cientifistas. Para el último Nietzsche la ciencia y lo real no tiene más fundamento que la volición. Freud advierte que tal radicalización es la caída en el nihilismo y retrocede; Nietzsche no, y al seguir adelante el psicoanálisis resulta inane con relación al mismo Nietzsche.

Efectivamente, a partir de Zarathustra la voluntad nietzscheana es una voluntad absoluta, casi un acto puro de voluntad, no susceptible por tanto de interpretación psicoanalítica. ¿Qué sentido tiene hablar de «verdaderas» intenciones o de “verdaderos» objetivos por desocultar, si la intencionalidad volitiva ha sido completamente desenmascarada y no guarda nada oculto? Carece de sentido decir que la nada guarde algo encubierto.

El Nietzsche del primer período y del período ilustrado, en los que todavía no llega a manifestarse la concepción de la voluntad como acto puro, está más cercano a la concepción de la voluntad como impulso vital-sexual de Schopenhauer, y por tanto es máximamente afín a Freud. En los primeros períodos, Nietzsche *interpreta* también la dinámica instintiva humana para descubrir los “verdaderos» objetivos de los deseos, como si el hombre no tuviera voluntad o como si Nietzsche no hubiera descubierto aún con toda claridad su poder. De hecho, el hombre anterior al *Zarathustra* propiamente no tiene voluntad; cuando la tiene es después, y se llama entonces *superhombre*. Para Nietzsche, en el fondo, una voluntad que no es absoluta, es decir, que se refiere a otra “verdadera realidad» distinta de sí misma, no es algo *más* que el apetito sensitivo. Nietzsche no es capaz de considerar la verdadera realidad de

la voluntad en cuanto que autoeficiencia referida a la realidad verdadera en cuanto que *otra* respecto de la voluntad. Sólo advierte la reflexividad de la voluntad en la referencia a una autoconstitución absoluta, captada a su vez como imposible.

### 1.3. *La espontaneidad de la voluntad absoluta. La construcción del objeto ético*

Nietzsche pone de relieve la autoeficiencia y reflexividad de la voluntad, y la imposibilidad de su autoconstitución en términos absolutos. De esta manera es capaz de esgrimirla como potencia constituyente de la actitud ética. Tal poder se puede tomar como absoluto si el intelecto como principio de realidad queda completamente marginado.

El proceso de marginación del intelecto como principio de realidad, y correlativamente, la ruptura del carácter unitario del saber filosófico, es tema que, obviamente, excede los límites del presente estudio. Sin embargo, es oportuno señalar, aunque sea solamente a título indicativo, los momentos a través de los cuales el plexo teórico se configura de forma que la construcción del objeto ético resulta inevitable.

Como hemos visto, en el planteamiento aristotélico el motor inmóvil del deseo es la realidad conocida y el conocimiento verdadero de ella, puesto que el alma se hace en cierto modo la realidad conocida, manteniendo la alteridad en una unión de coactualidad cognoscitiva. El *deseo natural* de lo real, del saber, no es el fundamento del saber, sino, a la inversa, el conocimiento es el fundamento del deseo natural. El conocimiento es motor inmóvil, y el deseo motor movido. Dicho de otro modo, la identificación cognoscitiva es lo que abre el ámbito del movimiento deseante.

A medida que el intelecto como principio de realidad va quedando marginado, su función activa pasa a la voluntad, cuya finalidad desaparece hasta quedar reducida a su pura eficiencia. La voluntad trueca la finalidad por su pura eficiencia. Es lo que recibe el nombre de espontaneidad de la voluntad, la cual, considerada en términos absolutos, es el fundamento de lo real tematizado, es decir el fundamento del saber (aunque aquí ya el término «saber» pierde todo su significado por haber perdido su carácter activo).

En Kant, que es el punto de arranque de Schopenhauer, la eliminación del intelecto como principio de realidad provoca la irreferibilidad de lo conocido a la realidad en sí. Correlativamente, el objeto de la voluntad resulta aquejado —en tanto que objeto— de una problematidad insoluble, que no es subsanada por demostrar que no es imposible, pues la voluntad no pasa de ser una pordiosera de no-imposibilidades.

En Schopenhauer, como hemos visto, la voluntad postulante de Kant es ya voluntad absolutamente ciega. La irreferibilidad de lo conocido (la *representación*) a la realidad en sí (la *voluntad*) estriba precisamente en tal ceguera: la afirmación de la realidad en sí (voluntad) no puede consistir en otra cosa que en la negación completa y radical del conocimiento, o, lo que es lo mismo, en la negación completa y radical de la voluntad de vivir que es simplemente voluntad de apariencia y no voluntad de voluntad (voluntad de cosa en sí). El deseo natural de «saber» no puede referirse a los procesos racionales porque estos constituyen tan sólo un entramado representativo de apariencias; el conocimiento se funda en la voluntad y es una lamentable malformación dimanante de ella que no se debe seguir porque conduce a la ilusión. Por consiguiente, el «verdadero» deseo natural de saber tiene que ser voluntad de ceguera. Es lo que Schopenhauer interpreta como mística negativa, según vimos.

Si el deseo de saber es voluntad de la nada, resulta indiscernible de la voluntad de ceguera. Por su parte Nietzsche llega a una voluntad absolutamente ciega y ciegamente absoluta que no tiene ni puede tener ningún objeto, o que, por tener como objeto la nada o la ceguera, es absolutamente antecedente de la verdad científica, de los valores éticos y de la cultura histórica. Considerar tales elementos como verdaderos en sí es considerarlos como no antecendidos por la voluntad, lo cual es falso. Creer en la verdad es un error o una mentira porque es no advertir que la verdad es la nada, que el carácter antecedente de la voluntad es absoluto. El deseo natural de «saber» se reduce a voluntad, y la voluntad es voluntad de nada.

La espontaneidad de la voluntad -la reducción de su finalidad a su pura eficiencia- tiende a ser inversamente proporcional al alcance del conocimiento en los sistemas de los pensadores que se suelen llamar voluntaristas: desde Duns Scoto, pasando por Ockham, Descartes

y Kant, hasta Schopenhauer y Nietzsche, donde la espontaneidad de la voluntad se establece de modo creciente hasta alcanzar el grado absoluto. En otros, que sin ser voluntaristas tratan el tema de la voluntad con más lucidez, la voluntad es directamente proporcional al alcance del conocimiento, de modo que sólo es espontánea a partir del momento en que el deseo natural de saber se colma: el *desiderium* deja entonces su lugar a la *effusio*, la cual no es ciega<sup>4</sup>.

En los primeros, en la medida en que el alcance cognoscitivo es menor, el pensamiento se va haciendo más constructivo. En Kant el pensamiento construye su objeto, y la correspondencia de éste con la realidad se problematiza al máximo. La vinculación a lo real, en tesis kantiana, corre por cuenta de la voluntad y de los sentimientos morales. El objeto de los actos dianoéticos es construido, pero la norma moral está dada con carácter de *factum*. Schopenhauer y Nietzsche cumplen el proceso por el cual la norma moral es también construida por la voluntad y la afectividad en su dinamismo.

En Nietzsche la afectividad construye por completo el sistema de normas morales, de manera que la correspondencia de éstas con la realidad se torna mucho más que problemática, pues «Verdad» de las normas morales no significa nada. Lo que en Kant era agnosticismo dianoético es en Nietzsche agnosticismo ético primero, y nihilismo después.

Si en Kant había una absorción de la ontología por la lógica trascendental, en Nietzsche hay una absorción de la ontología, de la lógica y de la ética por una psicología de la voluntad trascendental. Con Nietzsche el psicologismo alcanza su punto culminante: toca fondo en el nihilismo. Por eso después de Nietzsche hacer filosofía significa superar el psicologismo.

4 En otro orden de consideraciones, podría decirse que también en el ámbito de la vida cotidiana, cuando el alcance cognoscitivo es mínimo la actuación espontánea, sin más finalidad que la acción misma, es máxima. O, para decirlo con Kierkegaard, la acción tiene el carácter máximamente frívolo o arbitrario de la existencia estética, toda actividad es necesariamente lúdica o artística, y tiene como fundamento la desesperación. Si el deseo de saber está colmado, la actividad lúdica o artística es gratuita, es la difusividad de un bien alcanzado y tiene como fundamento la felicidad. Cfr. S. Kierkegaard *Etapas en el camino de la vida*, Ed. S. Rueda, Buenos Aires, 1952; L. Polo, *Guiones para un curso de psicología*, (inédito); J. Pieper, *Glück und Kontemplation*, en *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 2.<sup>a</sup> ed. 1976.

Tal superación es la meta, en el plano dianoético, del intento de Husserl, y en el plano ético, del intento de Scheler. En ambos casos, desde los presupuestos de la fenomenología, a saber, la declaración de la intencionalidad del conocer y del valor de la subjetividad trascendental. No corresponde a este lugar ningún juicio sobre la fortuna de tales empresas<sup>5</sup>.

Por lo que respecta a Freud, no puede decirse que lleve a cabo ninguna superación de Nietzsche. Ni siquiera lo intenta. En realidad es completamente ajeno al problema filosófico planteado, pues él no es filósofo, sino médico, y como tal vislumbra el problema, pero, como vimos, lo resuelve refugiándose en un agnosticismo positivista y apelando a la praxis, sin advertir que es esa misma praxis a la que él apela la que resulta completamente descalificada por Nietzsche como criterio de verdad.

En rigor, la superación de Nietzsche —y la de Freud—, la reducción del relativismo que implica la construcción del objeto ético, sólo puede efectuarse por referencia a la principalidad del saber, y no por referencia a ningún tipo de *hechos*, porque caben multitud de sistemas éticos, formulables a tenor de los hechos, todos ellos probables sin que ninguno sea verdadero. Si cualquier objeto deseado  $x$  puede ser elevado *de hecho* al rango de fin último, el significado de cualquier otro objeto  $y$  viene dado por su valor de medio con respecto a  $x$ . Si caben tantas determinaciones subjetivas de  $x$  como sujetos singulares hay, en el campo

5 S. Scheler busca una «afectividad trascendental» para superar el nihilismo de Nietzsche y, en polémica con él, dotar de validez objetiva a los valores. Con esto y con la noción de «valor en sí para mí», Scheler cree lograr su propósito. Acaso supera el nihilismo de Nietzsche, pero quizá no supera el agnosticismo kantiano: en la medida en que la noción de «valor en sí para mí» da lugar a la postre a una ética en muchos casos indiscernible de la moral de situación, resulta en ocasiones inferior a una ética formal por cuanto implica un grado de agnosticismo mayor que el de ésta. ¿Es posible fundar la ética en una «afectividad trascendental» sin sucumbir al psicologismo?, es decir, ¿tiene sentido hablar de una «afectividad trascendental»? Si la noción de «Valor en sí para mí» designa lo que es valioso en sí, y por serlo, es valioso para cualquier subjetividad («afectividad trascendental»). entonces «lo valioso en sí para mí» es indiscernible del «bien trascendental», y la noción de afectividad trascendental, indiscernible de la noción clásica de voluntad. Las nociones clásicas de voluntad y bien trascendental superan, desde luego, el nihilismo de Nietzsche y el agnosticismo kantiano, pero no se puede decir que el planteamiento de Scheler se fundamente en esas nociones.

de la operatividad humana caben tantos valores significativos para los elementos de la clase  $y$  cuantos sujetos singulares haya también. La pretensión de obtener una determinación de  $x$  de validez universal, pero además por vía inductiva a partir de los individuos singulares dados, es en el fondo inviable; lo más que se puede lograr en esos términos es una ética sociologista (caso de Dilthey) o, como último recurso, una ética de un imperativo categórico de carácter formal (caso de Kant).

Establecer el carácter prioritario de la dinámica de una subjetividad -trascendental o empírica- sobre la realidad ontológica, tiene como consecuencia la pérdida de la realidad. El correlato sociológico de este evento es establecer el carácter prioritario de lo didáctico o lo retórico sobre lo epistémico. Si el hábito didáctico o retórico se consolida y el epistémico se debilita, lo verdadero queda eclipsado por lo interesante o lo convincente. De esta manera las convicciones pueden quedar muy arraigadas, pero no se dispone de recursos para fundamentar las verdades. En semejante situación lo único que rige como criterio de verdad es el sentimiento, y nuevamente Nietzsche sale triunfante en tales circunstancias — y también Freud — al poner de manifiesto que para el sentimiento un objeto no tiene nunca significado *objetivo*, sino exclusivamente subjetivo, a saber: favorable o contrario a lo que se desea, pero no «verdadero» o «falso».

Fundamentar la ética en la ontología, en la principalidad del saber, es lo que permite hablar de «verdad» y «falsedad» en relación con cuestiones de moralidad. A su vez, elaborar la psicología al margen de la ética, fundamentándola también en la principalidad del saber, es lo que permite hablar de «agradable» y «nocivo» sin que queden implicadas o arrastradas las nociones de «verdadero» y «falso»; es lo que permite justamente elaborar una «física de los sentimientos». En la medida en que esto último se repudie y se establezca una psicología y una ética en relación de fundamentación recíproca, es inevitable la reducción de lo verdadero a lo agradable y de lo falso a lo nocivo, en detrimento del binomio verdadero-falso.

## 2. Polivalencia semántica. Hermenéutica. Primeros principios

### 2.1. *Precisiones sobre la teoría general de la hermenéutica de P. Ricoeur*

Con posterioridad a Gadamer, Paul Ricoeur se plantea el tema de una teoría general de la hermenéutica<sup>6</sup>, en un estudio amplio sobre Freud, en confrontación con la simbólica religiosa obtenida por la escuela de la fenomenología de la religión. Señala como precedente inmediato de Freud a Nietzsche, y alinea junto a ellos a Marx, considerando a los tres en conjunto como los verdaderos creadores de la hermenéutica. El precedente de todos ellos sería Spinoza.

Para buscar el origen más remoto del *término* hermenéutica, Ricoeur no acude a la ética de Aristóteles —como hacía Gadamer para buscar, más que el origen del término, el precedente de la teoría—, sino al segundo de sus tratados de lógica. *Hermeneia*, en Aristóteles, quiere decir significado del logos; a su vez, la noción de significación requiere la univocidad del sentido, univocidad que está fundamentada en la esencia una e idéntica a sí misma, contenida en las palabras. Eso hace posible, a la vez, la verdad y la comunicación entre los hombres<sup>7</sup>. Ricoeur encuentra una fisura en el planteamiento aristotélico, a saber, que una univocidad absoluta, eleática, haría imposible la predicación. Es la predicación la que produce el surgimiento de una pluralidad de significados: «el ser se dice de muchas maneras», y aquí es donde aparece para Ricoeur el problema de la polivalencia semántica. “Esta multiplicidad es insuperable; no constituye un puro desorden porque los diferentes sentidos se ordenan por referencia a uno originario; pero esta unidad de referencia no constituye una significación una; la noción de ser no es sino ‘la unidad problemática de una pluralidad irreductible de significaciones’»<sup>8</sup>.

6 Paul Ricoeur, *De l'interprétation*, París, 1965. Trad. cas. *Freud, una interpretación de la cultura*, ed. siglo XXI, Madrid, 1973. Para una breve visión de conjunto de los planteamientos de la hermenéutica en general, Cfr. Julien Freund, *Las teorías de las ciencias humanas*. Península, Barcelona, 1975.

7 Cfr. P. Ricoeur, op. cit. pág. 24.

8 *Ibid.* pág. 25. En la frase última entrecomillada Ricoeur cita a P. Aubenque, *Le*

Es de notar que en su pequeña incursión por el pensamiento aristotélico Ricoeur no alude en ningún momento ni a los primeros principios ni al intelecto, por eso la hermenéutica aparece para él como una necesidad en el contexto aristotélico porque, según hemos dicho, entiende el significado originario del ser como carente de «Una significación una», que habría que alcanzar mediante la articulación de «tma pluralidad irreductible de significaciones».

Naturalmente, semejante conclusión es ajena al pensamiento aristotélico, incluso atentatoria contra él hasta el punto de desmedularlo. Ricoeur mismo lo advierte y lo reconoce.

«No digo que Aristóteles haya planteado el problema de las significaciones multívocas tal como lo elaboramos aquí; solamente digo... que su discusión de las significaciones múltiples del ser abre una brecha en la teoría puramente lógica y ontológica de la univocidad. Es verdad que, para fundar una teoría de la interpretación concebida como inteligencia de las significaciones de múltiples sentidos, todo está por hacerse. La segunda tradición (de la hermenéutica) nos acercará a esta meta»<sup>9</sup>.

La primera tradición de la hermenéutica es la que arranca de Aristóteles; la segunda, la que proviene de la hermenéutica bíblica, es decir, de la interpretación de un *texto* literario. La noción de *texto* es ampliada en el período renacentista, y posteriormente Spinoza acomete por primera vez una «interpretación» de la *naturaleza* regida por el principio de la interpretación de la escritura por sí misma<sup>10</sup>.

Posteriormente, Nietzsche introduce en la filosofía los conceptos de *Deutung* y *Auslegung*, tomados de la filología, de forma que con él toda la filosofía se vuelve interpretación. La hermenéutica surge entonces para resolver un nuevo problema que no es el del error en sentido epistemológico, ni el de la mentira en sentido moral, sino el de la ilusión<sup>11</sup>.

Para Descartes, el objeto era dudoso, pero la conciencia del objeto, no; la conciencia era tal como se aparecía a sí misma. En cambio

*probleme de l'Etre chez Aristote*, París, PUF, 1962, pág. 204.

9 P. Ricoeur, op. cit. pág. 25.

10 *Ibid.* pág. 26.

11 *Ibid.* pp. 26-27.

para Marx, Nietzsche y Freud -los creadores de las tres grandes interpretaciones de la interpretación- la conciencia no es tal como se aparece a sí misma; la conciencia en su conjunto es considerada como conciencia *falsa*<sup>12</sup>.

En Marx, Nietzsche y Freud, la categoría general de la conciencia es la relación oculto-mostrado o simuladomanifiesto. Para triunfar de la duda sobre la conciencia misma hay que recurrir a un método nuevo: el *desciframiento* del símbolo, o lo que es igual, la desmitificación. Los tres autores se proponen igualmente, más que destruir la conciencia, ampliar su extensión para robustecer al hombre y liberarlo. La liberación se logra extendiendo el logos a lo "ilógico" y poniendo de manifiesto la articulación de este último en la *Ananké*. La liberación consiste entonces en la aceptación de la necesidad comprendida. «La ética (de Spinoza) es el primer modelo de esta ascesis que debe atravesar la *libido*, la voluntad de poder, el imperialismo de la clase dominante»<sup>13</sup>.

El programa de Ricoeur pretende la articulación de la hermenéutica de Freud acerca de la libido y la de Eliade y van der Leeuw acerca de lo sagrado, con objeto de que en la confrontación de ambas simbólicas, al producirse un desgarramiento tanto en la fe como en el psicoanálisis, resulte una desmitificación y remitificación recíprocas que armonicen la *Ananké* freudiana y el amor a la creación. Tal desmitificación y remitificación son inevitables porque todo pensamiento es desmitificador en primer lugar por contraponer a la ilusión la realidad. Y en un segundo momento es remitificador al *denominar* a la realidad, poniéndole los nombres de *Dionisos*, *Ananké*, o *Logos*<sup>14</sup>. La realización de tal programa permitiría una aproximación a una teoría general de la hermenéutica porque la articulación congruente de dos hermenéuticas podría indicar el procedimiento para la articulación congruente de todas.

Ricoeur, como todo pensador, aspira a incrementar el saber manteniendo su carácter unitario. Pero adopta un punto de partida que permite el logro de tal aspiración en condiciones sumamente precarias,

12 *Ibid.* pp. 32-33.

13 *Ibid.* pp. 34-35.

14 Cfr. *Ibid.* pág. 483.

tanto que equivale prácticamente a no lograrla. Tal punto de partida es la hermenéutica de Spinoza.

La posición de Ricoeur se explica si se considera que en Spinoza la hermenéutica es necesaria en tanto que el principio radical de todo no es ningún pensamiento absoluto y originario, sino una naturaleza, de la cual «ha resultado o resulta *necesariamente* sin cesar una infinidad de cosas infinitamente modificadas»<sup>15</sup>, entre las cuales están las ideas. La naturaleza de Spinoza, en cuanto que principio originario, es, pues, espontánea y ciega, de manera que todas las nociones incongruentes con tal principio que el hombre posea deben ser consideradas como «ilusión» e *interpretadas* para descubrir su verdadero significado. Tal ocurre, por ejemplo, con la noción de finalidad<sup>16</sup>.

Para que un planteamiento como el aristotélico pueda ser asimilado a este punto de partida -lo cual es imprescindible si desde tal punto de partida se quiere elaborar un saber general y de carácter unitario- hay que omitir, en primer término, la prioridad radical del intelecto y su coincidencia con los primeros principios de lo real, y, en segundo lugar, hay que hallar una fisura que rompa la articulación entre los procesos racionales (epistémicos) y la intelección de los principios rectora de tales procesos. En tal situación los procesos racionales aparecen como una pluralidad irreductible con grave indigencia de unidad. La hermenéutica entonces puede ya comparecer como «el saber que se busca», como el conocimiento que puede remediar la indigencia de unidad.

Insisto. Para constituir la hermenéutica como saber unificante máximo ha sido necesario, con referencia a Aristóteles, marginar el intelecto como principio de realidad, o lo que es lo mismo, relevarlo de su función hegemónica. Evidentemente, no es en el carácter deficitario del principio de realidad donde pueden encontrarse fisuras al planteamiento aristotélico. Por eso, la pretensión de construir un saber unitario recogiendo el pensamiento aristotélico en estos términos, no puede tener más que un éxito muy precario, porque lo que constituye el hallazgo genuino de Aristóteles de hecho no se toma en cuenta.

15 Spinoza *Ethica* 1 prop. 17 Schol.

16 Un pasaje de interés para nuestro tema, en el que Spinoza *interpreta* el modo como ha surgido la noción ilusoria de finalidad, puede verse en la *Ethica* I, apéndice.

Por lo que se refiere a la tradición de la hermenéutica bíblica, hay también otro hallazgo, dentro de la misma hermenéutica bíblica, que queda igualmente marginado: a saber, un criterio supremo que rige para la interpretación de la escritura, y que desempeña con respecto a ésta la misma función que la intelección de los principios para el conocimiento de la realidad, este criterio es la fe. En lo que toca a la interpretación de la escritura por sí misma, en correlación con una fe meramente subjetiva, hay que decir que es una corriente que surge en el siglo XVI, pero con anterioridad, y también en paralelo con esa corriente, existe otra según la cual el criterio de fe ha de jugar sin apartarse de lo establecido por la autoridad constituida por Dios a tal efecto<sup>17</sup>.

Hechas estas dos observaciones a los planteamientos de Ricoeur, se pueden aducir algunas precisiones a la teoría general de la hermenéutica. La primera es que si el hallazgo aristotélico es válido, es decir, si hay un factor cognoscitivo de tan profundo alcance que puede hacerse cargo de las leyes fundamentales de constitución de la realidad misma, pero la consideración de tal factor es voluntariamente omitida, entonces la teoría general de la hermenéutica ni es un saber principial ni puede ostentar el carácter de saber unitario de primer rango. En tales circunstancias, la teoría general de la hermenéutica es problemática en cuanto a su unidad misma, como más adelante veremos.

La segunda precisión es que si hay un factor cognoscitivo de un alcance tan profundo como el señalado por Aristóteles, y tal factor es tenido en cuenta, la teoría general de la hermenéutica es posible -más aún, necesaria-, no como saber principial, ni como saber unitario de máximo rango, sino como teoría general de los diversos niveles del saber práctico en el sentido anteriormente indicado (Cfr. Cap. III, 4). En efecto, puede decirse que requieren hermenéutica aquellos saberes prácticos que carecen de finalidad inamovible establecida desde el saber teórico, o también aquellos saberes que la tienen de manera que no rige todas las dimensiones de la actividad práctica que tales saberes comprenden. De acuerdo con esto, es oportuno elaborar una teoría general de la her-

17 Esta observación no es, evidentemente, un reproche a Ricoeur por no estar *inscrito* en la tradición hermenéutica de la Iglesia, sino por no tenerla en cuenta como *otra* tradición hermenéutica, dado que su pretensión es una teoría general de las interpretaciones a partir de las que fácticamente se han dado.

menéutica para la literatura y el arte, para la retórica y la política, dado que su historicidad es máxima en cuanto que son actividades inscritas en un proceso indefinido carente de culminación final, pero no para la ética y la ontología, dado que no son saberes que quepa definir por referencia a la historia en lo que tiene de proceso indefinido<sup>18</sup>.

He aquí la importancia y la necesidad de la hermenéutica. Si se quiere hacer de ella un saber absoluto o el saber fundamental, todo saber resulta aquejado de una problematicidad insubsanable, incluida la propia hermenéutica.

Una última precisión al planteamiento de Ricoeur. Es absolutamente inobjetable que en el sistema de Descartes el objeto resulta dudoso, pero, ¿qué quiere decir que en los desarrollos de Marx, Nietzsche y Freud la conciencia misma resulta dudosa y que estos pensadores pretenden subsanar tal dubitabilidad?

En primer lugar, ¿qué querría decir que la conciencia *misma* resulta dudosa ? ¿ Es posible para una conciencia dudar de si ella misma es o no conciencia, o de si es o no real? Pero, por otra parte, si la duda recae sobre la conciencia entendida como objeto, y en este sentido sobre su valor de verdad o sobre su valor de realidad, ¿en qué se diferencia esta duda sobre la conciencia de la duda cartesiana sobre el objeto? Ciertamente, en nada. Después de esta exclusión aclaratoria, la posibilidad de que la conciencia dude sobre algo de ella misma se reduce a estas dos hipótesis: 1) que la conciencia no sea autoconciencia absoluta; 2) que además de no ser autoconciencia absoluta, no coincida en modo alguno con la realidad y no sepa qué quiere decir realidad, es decir, que esté completamente separada del *nous*.

Detengámanos en el examen de estas dos hipótesis. Ante todo, señalemos que no se trata de hipótesis ficticias. La primera no lo es porque la conciencia humana no es en modo alguno una autoconciencia absoluta. La segunda hipótesis es algo más sutil, pero tampoco se puede descartar sin más salvo que se admita la identidad de conciencia

18 Entronizar la hermenéutica con carácter principal implicaría que toda actividad humana, en el fondo, fuera meramente lúdica. Ya vimos antes la inviabilidad de esta tesis. Cabe añadir, por otra parte, que no se puede decir del juego que sea la única actividad del hombre. El desarrollo de este último aserto obligaría a una discusión con el segundo Wittgenstein que no es procedente ahora.

y *nous* (en cuyo caso estaríamos en una autoconciencia absoluta). Con todo, ambas hipótesis son distintas, y vienen a poner de relieve que no siendo la conciencia humana la autoconciencia absoluta, es posible considerarla unida al *nous* o, al menos en hipótesis, completamente separada de él. Este es el modo moderno de entender la conciencia, como es patente en Kant.

Que una conciencia no sepa qué quiere decir realidad respecto de ella misma es la hipótesis 2). En este caso resulta completamente inconcebible que dicha conciencia sea capaz de duda. La duda no puede, por tanto, versar sobre la conciencia misma como tal considerada precisamente. Pero este no poder es una escueta incapacidad. Se trata de la conciencia como mero atenerse de la que habla Kant, para la cual la cuestión de la realidad es indecidible. Y es que, en efecto, la conciencia no es el principio de realidad.

Una duda más radical que la cartesiana, es decir, que la que se refiere al objeto, si no puede ser una duda sobre la conciencia misma como tal, por incapacidad de ella para dudar en cuanto que está separada, podrá ser tan sólo una duda sobre la propia realidad de la conciencia entendida como subjetividad, pero esto es la hipótesis 1). La duda entonces adoptaría esta forma: ¿qué quiere decir realidad en tanto que subjetividad? Repito que, si la conciencia no puede dudar de ella misma en tanto que conciencia, tampoco puede dudar de la subjetividad en tanto que realidad. La duda acerca de la realidad de la subjetividad tiene que consistir, por tanto, en una duda acerca de *cómo* es real la subjetividad o *qué clase* de realidad es la subjetividad. Esta duda se puede plantear porque estando la conciencia vinculada al *nous*, pero sin ser idéntica a él --esto es, no siendo autoconciencia-, no puede entenderse sin más como el ser que el *nous* conoce. Tal conciencia sabe que es real, pero su estatuto real, aunque aclarado por el *nous*, es problemático en su índole misma por la diferencia entre conciencia y *nous*. Si la conciencia se afirma a sí misma como primer principio, estamos en el idealismo alemán, es decir, en la autoconciencia absoluta. La conciencia lo que, por lo pronto, sabe de su realidad, es que no es el primer principio, o si se quiere, que no es el ser en cuanto ser. Esto, ciertamente, es fuente de una interrogación.

La duda a que se refieren Marx, Nietzsche y Freud, es la que deja en el aire la crisis del idealismo alemán; una duda atormentada que incluso puede llegar a una visión resentida de la subjetividad de la conciencia.

A parte del planteamiento especulativo de la conciencia completamente separada del *nous*, cabe preguntarse si esta separación se consuma realmente en algún caso. El caso en que tal separación podría presentarse sería la demencia: pérdida del sentido de lo real. Pero aunque en algunos casos de demencia la conciencia quedara separada del *nous*, acaso no quedaría separada de otras instancias cognoscitivas; por ejemplo, de la razón o de la imaginación.

Otro caso sería el de una conciencia separada de *toda* otra instancia cognoscitiva, en conexión con instancias no cognoscitivas dinámicas (la voluntad, los deseos). En tal situación la conciencia podría interpretarse como completamente dependiente y sometida a tales instancias dinámicas como impulsos. Esto abre paso a la hermenéutica como una necesidad de interpretación.

Dilucidada la cuestión de la duda sobre la conciencia en estos términos, surge ahora otra cuestión: ¿es posible, y cómo, subsanar tal dubitabilidad? La respuesta de Ricoeur es: es posible ampliando la extensión de la conciencia. Ahora bien, si la conciencia y aquello de que la conciencia depende son distintos e irreductibles (y lo son, pues sin tal irreductible distinción el planteamiento de estos autores ni siquiera podía llevarse a cabo), ¿por qué la ampliación de la extensión de la conciencia es un triunfo sobre la duda acerca de los dinamismos en los cuales estos autores hacen consistir la subjetividad?

Caben ahora dos respuestas: 1) porque la conciencia misma es criterio de realidad, y 2) porque el criterio de realidad es extraconsciente y la conciencia lo posee. Para las hermenéuticas en consideración la primera respuesta no es aceptable: si la conciencia misma fuera criterio de realidad la hermenéutica no hubiera surgido, porque no hay nada que interpretar si lo ilusorio desaparece, que es lo que ocurre si la conciencia es criterio de realidad.

La relación oculto-mostrado o simulado-manifiesto como primera categoría de la conciencia se resuelve -a pesar de las protestas de

Nietzsche- en la relación ilusorio-verdadero, y es incompatible con la conciencia como criterio de realidad.

La segunda respuesta es, por tanto, la única aceptable por el planteamiento hermenéutico: el criterio de realidad es extraconsciente y la conciencia lo posee. Ahora bien, ¿cómo posee la conciencia según los autores en examen, un criterio de realidad extraconsciente? No ciertamente por coincidencia del pensamiento con la realidad de forma que acoja a ésta haciéndose cargo de las leyes de su constitución. Ese es el hallazgo aristotélico perdido (el *nous*), y ya hemos visto suficientemente que Nietzsche y Freud no son aristotélicos en este punto (y Marx, evidentemente, tampoco). En tales circunstancias, el único modo en que la conciencia puede poseer un criterio de realidad extraconsciente es formular una definición de realidad, haciendo consistir a ésta en las instancias dinámicas no cognoscitivas. Y efectivamente así ocurre: la realidad subjetiva se define como impulso y la extrasubjetiva como obstáculo o como factor hostil. Naturalmente, la primera definición es incompleta y requiere un complemento ulterior. Así, Freud define el impulso como *libido*, Nietzsche como *deseo de poder* y Marx como *necesidad económica*. Como tales impulsos son, por definición, la realidad originaria y absoluta, los contenidos de conciencia que no correspondan a ella son ilusorios también por definición, de manera que resulta necesario reconducir lo ilusorio a la realidad verdadera, surgiendo así una hermenéutica irrefutable.

Pero un nuevo problema surge al aparecer *varias* hermenéuticas irrefutables e irreductibles entre sí. Entonces no es ya que el saber haya perdido su carácter unitario, sino que consiste en una pluralidad de círculos cerrados, absolutos e incommunicables. ¿Por qué puede acontecer esto? Porque si no hay coincidencia del pensamiento con la realidad y ésta última ha de ser definida, caben tantas definiciones de realidad como *se quiera*: He aquí el triunfo de Nietzsche sobre todas las hermenéuticas posibles y sobre la teoría general de la hermenéutica como saber principia! y de rango unitario máximo.

Podría plantearse también el problema de hasta qué punto una definición de realidad extraconsciente, ella misma no ilusoria y que decide acerca de lo ilusorio, proporciona un criterio de realidad distinto de la conciencia misma como criterio. Si los dos criterios no se distin-

guen realmente habría que distinguirlos también por definición, pero en ese caso la conciencia sería otra vez el único criterio. Pero, ¿cómo podría serlo si se define que la verdadera realidad *no es* la conciencia sino otra cosa? Al plantearse semejante pregunta se pone de manifiesto que se opera tomando *inadvertidamente* como presupuesto una de estas dos fórmulas que explícitamente se niegan: 1) la realidad radical es una conciencia que tiende a su constitución como autoconciencia absoluta, o bien 2) el conocimiento coincide con la realidad y se hace cargo de las leyes constitutivas de ella.

La negación de la primera fórmula acontece cuando se afirma que conciencia y subjetividad son irreductibles entre sí, y la negación de la segunda cuando se establece una *definición* de realidad. A su vez, la aceptación de la primera fórmula se produce cuando se pretende que la hermenéutica sea un saber total en cuanto que conciencia total, y la aceptación de la segunda cuando se apela a la realidad (y no a la definición dada sobre ella) para verificar las propias tesis.

También desde este planteamiento cabe decir que la hermenéutica es un saber posible y necesario si no se constituye como un saber principia} y unitario de rango máximo, es decir, si se asume como una teoría de los diversos niveles del saber práctico, o sea, como un saber acerca de lo probable, no acerca de lo verdadero. Con esto no se resuelve completamente la pregunta, formulada anteriormente, sobre cómo es posible subsanar la duda acerca del ser de la subjetividad. Podemos ya señalar dónde está la razón de la insuficiencia. Esta no es otra que la interpretación pasiva de la conciencia. Hay que hacer depender lo dinámico del hombre de la actividad primera, es decir, de los principios primeros. Puesto que lo dinámico no puede explicarse desde lo pasivo, hay que recurrir a la actividad primera para dar razón de ello.

Pasamos con esto al siguiente apartado.

## 2.2. *Primeros principios, polivalencia semántica y desplazamientos afectivos*

La concepción antropológica de Nietzsche y Freud establece una caracterización del ser humano según la cual la hermenéutica misma resulta imposible en cuanto que actividad de ese ser humano. Tam-

bien resultan imposibles las representaciones simbólicas sobre las que la hermenéutica versa en cuanto que representaciones simbólicas de ese ser humano.

Es imposible una actividad cognoscitiva encaminada a descifrar el significado de las representaciones simbólicas, si el fundamento total de la actividad en cuestión es el impulso en tanto que inconsciente. A su vez, si no se establece como principio la coincidencia de pensamiento y realidad en la intelección de los principios, no es posible la polivalencia semántica de un símbolo. Detengámonos a examinar esta última observación.

No procede la hermenéutica del código de señales que rige el comportamiento animal, porque no sólo esas señales tienen un significado unívoco, sino que incluso hay correspondencia biunívoca entre señal y respuesta. Para los animales la señal no tiene, ni puede tener, una infinitud potencial de significados. Es la consideración aristotélica de la univocidad de la imaginación animal.

Aquello por lo cual un símbolo puede tener, para un hombre, una infinitud potencial y una pluralidad habitual de significados, es también aquello por lo cual las instancias operativas humanas pueden recibir una infinitud potencial y una pluralidad habitual de determinaciones, a saber, los hábitos.

Pues bien, aquello por lo cual el hombre es susceptible de hábitos cognoscitivos y desiderativos es la racionalidad, es decir, la libertad. Por tanto, en tesis aristotélica, siendo los hábitos las determinaciones no actuales en sentido objetivo (es decir, no conscientes o inconscientes) de la indeterminación operativa (plasticidad energética) del hombre, y siendo la racionalidad el fundamento de los hábitos prácticos, *es la racionalidad el fundamento de las determinaciones inconscientes de la afectividad humana y el punto de partida para su comprensión e interpretación (entimemas)*.

A su vez, los procesos racionales, cognoscitivos o interpretativos, en su infinitud potencial y en su pluralidad habitual, tienen como condición de posibilidad la *intelección de los principios* en su *estatuto de habitualidad*, que rige la actividad subjetiva representativa y las representaciones coincidentes en coactualidad con ella, tanto a nivel de *logos* discursivo como a nivel de imaginación simbólica. Por consiguiente, el binomio intelectorazón (νοῦς y διάνοια) es lo que permite la interpreta-

ción de los *deseos inconscientes* tanto como el conocimiento de la *representación consciente*. Pero el binomio intelecto-razón no es propiamente la conciencia, sino el saber, que puede estar en situación de actualidad (consciente) o de habitualidad (inconsciente) sin que por ello pierda su carácter activo.

La hermenéutica es siempre un ejercicio de la *ratio* discursiva sobre la imaginación simbólica, de forma que sin tal asistencia de la *ratio* sobre la imaginación, de ninguna manera cabría la pluralidad significativa de símbolo alguno. A su vez, esa pluralidad significativa de los símbolos, o mejor, esa indeterminación de los procesos significativos, es lo que confiere plasticidad a la instintividad humana, o lo que provoca los desplazamientos afectivos.

A partir de ahí se puede plantear congruentemente el problema de «las *verdaderas* intenciones» de la acción moral, de los «Verdaderos» deseos o del verdadero objetivo de los deseos.

Las tesis de Nietzsche y Freud de que el verdadero y único motivo del actuar humano es el deseo de poder o el deseo sexual, en función de los cuales juega todo el sistema de normas morales, tiene como supuesto antropológico la radicalidad originaria del «impulso vital» y la descalificación de la actividad racio-intelectiva. Esto último es incongruente con la pretensión de dilucidar interpretativamente los «verdaderos» deseos.

Para abordar el problema de los «verdaderos deseos» hay que plantear, más radicalmente, cómo es posible la concurrencia simultánea —en concordancia o en oposición—, de una pluralidad de deseos o de intenciones. Semejante cuestión, obliga a corregir el planteamiento del problema en su formulación primitiva, de manera que resulte abordable y pueda obtenerse su solución en línea de principio. La corrección consiste en negar que haya un único motivo del actuar humano y que el «impulso vital» sea la radicalidad originaria de la cual derive y en la cual se funde la instancia cognoscitiva suprema. Es menester advertir que la instancia cognoscitiva suprema no se funda, sino que funda, es decir, que es el impulso vital primario. En suma, la clave de la corrección consiste en advertir la hegemonía de la intelección en términos de actividad. Esta hegemonía no es monística, sino la raíz de la pluralidad de instancias operativas de la subjetividad.

En efecto, para que sea posible la concurrencia simultánea de una pluralidad de deseos o de intenciones de forma que resulte problemático averiguar su verdadero objetivo (en sentido distributivo o como resultante global), y para que resulte posible resolver dicha problemática, se requiere:

- 1) Una pluralidad de instancias desiderativas.
- 2) Una pluralidad de objetos posibles para cada instancia, suministrados por instancias cognoscitivas.
- 3) Una instancia desiderativa capaz de hacerse cargo de los objetos de todas las demás.
- 4) Una instancia cognoscitiva capaz de seriar fines: capaz de establecer una intención suprema y de mediatizar todas las demás en función de ella.

5) Una consolidación de las disposiciones operativas de todas esas instancias que no dependa (en subordinación causal esencial) de la actualidad de la conciencia. Dicho de otra manera, todas esas instancias operativas han de ser susceptibles de *hábitos*. Si no pudieran darse hábitos, no podrían darse intenciones o disposiciones operativas que, habiendo sido conscientes una vez y a partir de ese mismo acontecimiento, se consolidasen de modo estable fuera del alcance de la conciencia. En los animales no hay propiamente hábitos precisamente porque no hay conciencia; por eso carece de sentido plantear el problema de las «verdaderas intenciones» respecto de la conducta animal<sup>19</sup>.

6) Se requiere, por último, que la instancia cognoscitiva indicada en 4) no mediatice por completo a las demás instancias, permitiendo un margen de autonomía para cada una de ellas (hábitos).

Así las cosas, el problema de las “verdaderas intenciones» o los verdaderos deseos abordado por Nietzsche y Freud queda planteado del siguiente modo: dado que a veces (*algunas veces* o la *mayoría* de las veces) el hombre actúa movido por el deseo de poder o en función

19 Fácticamente, cada ser humano recibe una considerable dotación de hábitos de diverso tipo, sin que tal recepción esté asistida por procesos racionales propios: lenguaje, moral, costumbres, etc. Es el tema de la asimilación del espíritu objetivo a lo largo de la infancia, que corre por cuenta de la psicología evolutiva. Tal asimilación es sin duda posible en el niño, y no en el animal, dada la «plasticidad biológica» de aquel. Pues bien, esa plasticidad biológica infantil es la que cumple llamar *racionalidad del cuerpo*.

del deseo sexual cuando *parece* que actúa en función de otros factores, ¿cómo es posible averiguar qué actuaciones o actitudes vienen dadas en función del deseo de poder o del deseo sexual?

Nótese que si se cambia el cuantificador existencial y, en vez de decir «algunas veces» o “la mayoría de las veces» se dice *toda* actuación humana viene dada en función de *un* único deseo, entonces *toda* actuación cognoscitiva (incluida la hermenéutica misma), viene dada en función del mismo deseo. En ese caso desaparecen los requisitos 1), 3), 4) y 6) señalados como necesarios para que se dé una situación que exija ser interpretada, y desaparecen las condiciones de posibilidad de una actividad interpretativa que pueda obtener resultados ciertos. Es el paso ilegítimo de lo probable a lo verdadero que se analizó anteriormente, es decir, el espíritu de seriedad del que se contagia el hermeneuta, que al desconocer el liberal imperio del *nous* apela a un impulso de régimen tiránico.

### 3. Ontología y hermenéutica

#### 3.1. *Sobre la posibilidad de una teoría general de la hermenéutica*

La teoría general de la hermenéutica que hemos considerado anteriormente, se plantea como un intento de articular congruentemente entre sí las significaciones de múltiple sentido. En el caso de Ricoeur se trataba, en concreto, de lograr una simbólica de los deseos humanos que armonizase las hermenéuticas de Marx, Nietzsche y Freud (hasta entonces irreductibles entre sí), con las hermenéuticas de M. Eliade y van der Leeuw; y más en concreto, se trata de armonizar la interpretación de los símbolos religiosos en función del deseo sexual (tal como se encuentra sobre todo en *Totem und Tabu*) con la interpretación de esos mismos símbolos en función del anhelo de salvación, tal como se encuentra en las obras de Eliade y van der Leeuw<sup>20</sup>.

20 Obras fundamentales de la escuela de fenomenología de la religión son las de Rudolf Otto, *Das heilige*, 1917; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933; M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, 1956. Me he ocupado de este tema y de estos autores, entre otros, en mi tesis doctoral *Presupuestos antropológicos y gnoseológicos de la noción de Dios*, 1973. Inédita. Es preciso hacer constar que Ricoeur señala repetidas veces que la

Ricoeur intenta armonizar esas dos interpretaciones no sólo porque están dadas, sino también porque ya en 1960 había elaborado una teoría antropológica en la que concebía al hombre como ser deseante escindido en su deseo hacia dos metas: el placer y la felicidad-salvación<sup>21</sup>, de manera que Freud y van der Leeuw ofrecían la hermenéutica del símbolo en función de lo establecido por él como las dos radicales antropológicas.

Pues bien, las dificultades que Ricoeur señala como inherentes a tal intento son, en primer lugar, que «no hay una hermenéutica general ni un cánón universal para la exégesis», «Sino teorías separadas y opuestas que atañen a las reglas de la interpretación»<sup>22</sup>, y en segundo lugar, que tal hermenéutica general es por el momento inconstituible, pues consistiría en una gran filosofía del lenguaje, para llevar a cabo la cual haría falta «ser matemático cabal, exégeta universal, crítico versado en varias artes y buen psicoanalista», condiciones todas difíciles de reunir<sup>23</sup>.

Ya vimos las características de su referencia a Aristóteles. El carácter unitario del saber, incluso del saber hermenéutico, no se alcanza sino que se rompe con una referencia semejante. Tal discontinuidad pretende salvarse alegando que la constitución de una teoría general de la hermenéutica es un «problema de la modernidad». Naturalmente, esto es una renuncia a la unidad del saber filosófico y una claudicación ante la historia. Independientemente de ella, hay que considerar las condiciones de posibilidad del problema y las vías de acceso a su solución.

Hemos dicho anteriormente que la condición de posibilidad del citado problema es la condición de posibilidad de la pluralidad significativa de los símbolos. Los símbolos se sitúan a nivel de imaginación (al menos los que utilizan Freud y van der Leeuw), y son síntesis de sensibles propios y sensibles comunes. Por otra parte — dijimos — en la imaginación animal no se encuentran símbolos susceptibles de signi-

hermenéutica freudiana *no* es fenomenología.

21 P. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire* (1960); *Finitud et culpabilité* (1962); *La symbolique du mal* (1963) París, PUF.

22 P. Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, cit. pág. 28.

23 *Ibid.* pág. 8.

ficaciones ilimitadas, sino solo en la humana, debido a la infinitud del pensamiento articulado con la imaginación. Pues bien, ¿cómo hay que concebir y usar el pensamiento para que proporcione una pluralidad indefinida de hermenéuticas, sin que proporcione un criterio para la articulación armónica y jerárquica de todas ellas? Hay que concebirlo y que usarlo como *ratio tantum*, marginando su consideración y su uso (*in actu signato*, por decirlo en terminología escolástica) como *intellectus princi piorum*.

Al prescindir del *intellectus*, desaparece la noción misma de *ser*, y con ella las nociones trascendentales y los primeros principios en su jerarquía propia (*quoad se y quoad nos*). La noción de *ser* aparece entonces como una unidad problemática, y la *ratio* se ve obligada a suplir esa deficiencia postulando una unidad que será alcanzada mediante la totalización de los procesos de la imaginación simbólica y de la *ratio* discursiva. Es el caso de la secuencia hegeliana de arte, religión y filosofía. La noción de «unidad del ser» es así substituida por la de «totalidad de los procesos racionales».

Es de notar que Ricoeur se coloca en un nivel inferior al hegeliano. Al postular esa unidad, constituable como gran filosofía del lenguaje, apela a la matemática, al arte y al psicoanálisis, como elementos para constituir la totalidad, pero no a la ontología, e incluso descalifica la ontología aristotélica en orden a la solución del problema. De este modo la teoría general de la hermenéutica aparece, no ya como intento de totalización de los procesos racionales, sino de los procesos imaginativos. Pero si la totalidad de los procesos racionales es inconstituible, no fáctica sino gnoseológicamente, mucho más lo es la de los procesos imaginativos.

Al prescindir de aquello que funda la infinitud del pensar (el ser en cuanto tal), y de aquello en virtud de lo cual se articulan jerárquicamente los diversos desarrollos racionales (primeros principios, nociones trascendentales y categorías), se prescinde también de aquello que funda la infinitud potencial de las interpretaciones de las representaciones simbólicas de la imaginación, y entonces aparece la pluralidad de las interpretaciones como un *factum* no fundado y no fundable, como un *factum ex abrupto*.

Puesto que se prescinde de la fundamentación -ni siquiera se llega a considerar-, y dado que en semejantes circunstancias tal pluralidad no aporta su propia regla de unificación, se recurre al procedimiento de elevar al rango de principio lo que es común a todas las interpretaciones, a saber, que operan con el *método* hermenéutico.

Ahora bien, el método hermenéutico obtiene la principialidad por el expeditivo procedimiento de *definirla*, con lo cual se logra elevar un *factum* al rango de *principio*. La hermenéutica, por consiguiente, no es de suyo un saber principial; su principialidad es puramente decretada, o lo que es igual *fáctica*, y por tanto no puede alcanzar lo que pretende -la constitución de la totalidad unitaria de sentido-, más que en forma también puramente fáctica y decretada, o sea, por definición, que es lo mismo que no alcanzarlo.

Precisamente por eso es posible interpretar las representaciones simbólicas, y en general las culturas, desde el deseo sexual (Freud) y desde el afán de salvación (van der Leeuw), pero también desde la voluntad de poder (Nietzsche), desde la necesidad económica (Marx), desde la agresividad (Adler), desde la necesidad de estimación social (Hegel), desde la necesidad de gloria (Maquiavelo), desde el miedo cósmico (Hobbes), etc..., porque todos esos dinamismos se dan de hecho, y pueden ser elevados del nivel fáctico al principial! por el procedimiento de la definición. De este modo las figuras de la imaginación tendrán uno u otro significado según la «axiomática» que se adopte como punto de partida.

Las reglas de la interpretación fijan el modo de establecer el significado de los símbolos en función de un *principio dinámico ajeno a la conciencia y anterior a ella*. La aporética que surge tras semejante planteamiento estriba en cómo resultará posible definir verdaderamente el fundamento de la conciencia mediante las representaciones conscientes, si tal fundamento se define como lo contradictorio con la conciencia misma (puesto que se opera sólo con las nociones de conciencia e impulso en relación de mutua exclusión)<sup>24</sup>. ¿Cómo es posible que la conciencia, gracias a las representaciones, acceda al fundamento suyo

24 Ya vimos que el propio Freud intuye esta dificultad y la consigna en 1938 en *Abriss der Psychoanalyse*. Cfr. cap. 11, nota (189).

que es contradictorio con ella? La respuesta hermenéutica no puede ser más que esta: el impulso es el fundamento de las representaciones. Lo que resulta problemático ahora es que el impulso sea fundamento tanto de la conciencia como de las representaciones, es decir, que asegure la congruencia de la conciencia con las representaciones. Que tal congruencia no se produzca se puede conceder, excepto para la conciencia del hermeneuta mismo.

Aristóteles establece la principialidad como coincidencia del *nous* con el *ser*, de forma que aunque la causa material del conocimiento sea el fantasma, o, más radicalmente, el cuerpo con todas sus funciones, lo que constituye al conocimiento en cuanto tal, es la coincidencia del *nous pathetikós* con el εἶναι mediante el *nous poietikós*<sup>25</sup>. Como tal principialidad es la primera, es posible conocer desde ella la facticidad del deseo, que no es contradictorio con la principialidad misma porque el deseo, en su máxima radicalidad y potencia, es deseo de poseer lo real, es *deseo de saber*. El saber fundamenta los deseos, los conduce, los asiste hasta su cumplimiento y les proporciona su nivel más alto que es el deseo de saber. En función de este nivel máximo, los deseos quedan regulados y abiertos, más allá de su propia satisfacción, a una culminación que es el nivel superior. A su vez, como la satisfacción del deseo de saber abre paso a la efusión, por redundancia los deseos inferiores participan según su índole de esa efusividad, y por tanto no son meros deseos animales. Y al no serlos, carecen del régimen despótico que el hermeneuta les atribuye.

En la hermenéutica freudiana, el deseo fundamenta el conocimiento y sus representaciones, pero no es deseo *de* conocimiento, sino que el conocimiento es *del* deseo, siendo el deseo su sujeto y *no su objeto*<sup>26</sup>.

25 Cfr. *Peri psychés* III, 5 y 6.

26 El conocimiento es *del* deseo siendo el deseo sujeto y objeto después de la cura, es decir, después que el primitivo objeto del conocimiento se ha mostrado como falso. Obsérvese que ello se cumple determinando el significado de las representaciones imaginativas cuando están desasistidas de la actividad intelectual (del paciente) que les confiere inteligibilidad, es decir, cuando no están regidas por la atención a la realidad, que es lo que ocurre en el sueño y las neurosis. Tal procedimiento consiste en sustituir la asistencia del binomio *intellectus-ratio* del paciente a sus propias representaciones imaginativas, por la asistencia intelectual del criterio hermenéutico. ¿Cómo saber que el criterio hermenéutico es válido habiendo sido elaborado conscientemente, si la conciencia y todas sus re-

El conocimiento no implica ningún tipo de satisfacción, pues ésta atañe tan solo al deseo, por cuya eficiencia y como sustitutivo de la satisfacción surge el conocimiento (en esto ni Nietzsche ni Freud añaden nada al planteamiento de Schopenhauer). Es evidente el carácter tiránico del deseo, que incluso se rebela contra el conocimiento. El conocimiento remedia las deficiencias del deseo, que es la verdadera realidad en sí, únicamente en la forma de una terapia, que tiene esencialmente por objetivo deshacer el estatuto neurótico de la subjetividad que se debe al enmarañamiento de deseo y conciencia por no advertir la soberanía del deseo y la incapacidad del conocimiento para proporcionar una verdadera satisfacción. Este es el auténtico objetivo del conocimiento como hermenéutica. En el caso de esta hermenéutica el deseo, además de ser sujeto del conocimiento, es también su objeto.

No es posible encontrar para el criterio hermenéutico un comienzo que no sea el fáctico, pero una vez dado substituye a la intelección de los principios y cumple sus funciones, pues el criterio hermenéutico es criterio de verdad.

Siendo el criterio hermenéutico consciente, es, por tanto, derivado, y no puede tener carácter principia!. Deriva de un *factum*: la conciencia. La conciencia en tanto que *factum*, al igual que sus representaciones, emerge por *represión* (obstáculo) de la pulsión libidinal. Sin embargo, la represión cumple una función asimilable a la del *nous poietik* ós aristotélico, puesto que da lugar a la advertencia de la realidad. Pero esto es inaceptable: la represión no puede ser principio de inteligibilidad porque ni es principio, ni es inteligible, ni es inteligente. Ya se han dicho anteriormente las modificaciones que hay que introducir en el planteamiento de Nietzsche y Freud para que resulte posible una actividad hermenéutica y para que haya objetos interpretables. Volvamos ahora a considerar cómo es posible una teoría general de la hermenéutica.

Quedó anteriormente indicado (epígrafe 2.1. de este mismo capítulo) que una teoría general de la hermenéutica sería posible y necesari-

presentaciones son derivadas de un principio dinámico que se declara ignoto? Se puede responder que se sabe porque el psicoanalista ha sido a su vez psicoanalizado, con lo cual el problema se retrotrae al de cómo apareció el primer psicoanalista, o lo que es lo mismo, al de por qué resultó posible conocer y definir el principio dinámico.

ria como una teoría de los diversos niveles del saber práctico, y, en concreto, para aquellos saberes prácticos no regidos completamente por una finalidad inamovible establecida desde un saber teórico. Obsérvese ahora, a tenor de lo dicho hasta el momento, que si la hermenéutica es posible en función de tales saberes prácticos y precisamente porque se dan éstos, su posibilidad no viene dada formalmente y en sentido propio porque el hombre tenga la característica de la indigencia deseante; se requiere otra característica en el hombre, que cabe llamar efusividad. Esta es otra consideración desde la cual puede advertirse también por qué no cabe la hermenéutica respecto del comportamiento animal.

Si la indigencia deseante fuese absoluta (caso de Freud y de Marx) o si la efusividad tuviera el carácter dionisiaco que Nietzsche le atribuye, no habría símbolos interpretables ni posibilidad de actividad interpretativa; porque en el primer caso toda actividad sería absolutamente necesaria, y en el segundo necesariamente gratuita, y en ambos, el impulso sería absolutamente ciego.

Si ninguna instancia cognoscitiva se funda en el deseo, si hay una pluralidad de instancias deseantes sin ser ciega ninguna de ellas, si la instancia deseante suprema puede decaer de su fin último y alterar los fines naturales de las demás, y, finalmente, si la instancia deseante suprema tiene como objetivo natural el saber, entonces es posible una teoría general de la hermenéutica como teoría de la alteración de los fines naturales de las instancias deseantes y como teoría de los procesos indefinidos dados en función de la efusividad del ser humano. Dicho de otra manera, solamente si hay una ontología capaz de juzgar acerca de la plenitud del hombre y de sus transgresiones, es posible la hermenéutica. En este sentido la hermenéutica tiene dos capítulos: la efusividad y la transgresión. La efusividad comprende: 1) el juego, 2) los procesos indefinidos, 3) los procesos *parcialmente* carentes de finalidad, y 4) los completamente regidos por la finalidad pero que tienen carácter indefinido por lo que se refiere a los medios (es en este sentido en el que sí cabe una hermenéutica para la ética).

La hermenéutica de la transgresión es la que corresponde a la desorganización de las instancias operativas que funcionan sin regencia política, y cuyo presupuesto básico es el entorpecimiento operativo. Tal entorpecimiento es el que se contiene en las nociones teológicas de

pecado y de naturaleza caída, y que expresan algo probable que ha acontecido efectivamente. Nietzsche y Freud hacen hermenéutica de la transgresión, de sucesos que pertenecen a la *condición humana*, pero al considerarla en términos absolutos y no como probable, la *dignidad humana* resulta eclipsada; se pierde, y no queda más que el carácter miserable del hombre. Semejante resultado deja ver el lastre de pesimismo luterano y gnóstico que aqueja a Nietzsche y Freud.

Ahora se puede ver que una teoría general de la hermenéutica es imposible si sólo se tienen en cuenta las hermenéuticas de la transgresión.

### 3.2. *Intelecto y afectividad en los procesos cognoscitivos*

Lo que acabamos de decir en el apartado anterior es que la teoría general de la hermenéutica es posible si la estructura funcional operativa del ser humano corresponde a la establecida por Aristóteles, y no si corresponde a la establecida por Nietzsche y Freud.

La estructura funcional operativa descrita por el filósofo griego puede caracterizarse mediante las siguientes tesis:

1) El deseo de placer se funda en el conocimiento táctil.  
2) La amplificación del conocimiento sensible desde el tacto hasta la completa dotación de la sensibilidad externa e interna, amplifica en intensidad y en extensión el deseo de placer y funda la agresividad en su intensidad y extensión máximas.

3) La infinitud de la voluntad se funda en el intelecto, cuyo objeto, captado de modo directo— aunque a partir de la representación sensible—, es infinito (noción de ser).

4) El deseo de la voluntad se satisface mediante el intelecto: es deseo de saber, pues el saber es el modo según el cual acontece la posesión de lo real en su infinitud (posesión del ser). Con relación al intelecto, el ser se dice que es *verdadero*, en cuanto que el intelecto coincide con los principios que rigen la constitución de lo real en cuanto tal. Con relación al *dinamismo* volitivo se dice que el ser es *bueno*.

El conocimiento de la realidad se perfecciona a nivel de determinaciones mediante los procesos racionales. Es la coincidencia del pensamiento con la realidad, en el orden predicamental, que no se logra en el orden del *nous*. Como lo que constituye el objeto del deseo es la

realidad, y el conocimiento de la realidad es perfeccionable por los procesos racionales, está plenamente justificado hablar de deseo de saber, siendo el saber y lo real el objeto del deseo y por tanto su fundamento objetivo (causa final), no su sujeto.

Ahora bien, si se prescinde del binomio intelecto-ser (en la medida en que ello es posible: marginándolo *in actu signato*), el deseo máximo no se satisface en términos de saber, porque el saber no se refiere a la realidad. Los procesos cognoscitivos científicos, no alcanzan entonces su máxima justificación en la realidad ni se resuelven en ella. ¿Cómo se justifican y cómo se fundamentan, si se prescinde del binomio intelecto-ser, los procesos racionales, las ciencias?

Por una parte, se puede intentar la *fundamentación* diciendo que los procesos racionales son la articulación de datos sensibles por referencia a generalidades abstractas sucesivamente mayores (fundamentación de la ciencia positiva mediante la noción kantiana de juicio reflexionante). Y las generalidades sucesivamente mayores se pueden fundamentar en una generalidad máxima, que sería el pensamiento en general, o el «yo pienso en general».

Por otra parte, se puede intentar la *justificación* de los procesos racionales diciendo que la articulación de representaciones por referencia a generalidades sucesivamente mayores obedece a la dinámica de los deseos y es el modo de satisfacerlos: esto permite interpretar los procesos racionales, las ciencias, en función del deseo (noción hermenéutica de sublimación).

Ahora bien, si las generalidades abstractas son las únicas sobre las cuales se constituye el saber científico (Kant), como estas generalidades no se refieren a lo real, la ciencia no tiene valor de verdad. Para que lo tuviesen habría que establecer -en términos de postulado, pues de otro modo no sería posible- que las condiciones que hacen posible el conocimiento son las mismas condiciones que hacen posible la realidad. Pero si las generalidades abstractas no se refieren a la realidad, ¿en virtud de qué podría decirse que la generalidad suprema, el pensamiento en general, sí se refiere a ella? Pues justamente en virtud de un postulado. Pero tal solución es inane, porque fundar el valor de verdad en un postulado es exactamente igual que no fundarlo. Otra segunda posibilidad sería decir que la generalidad máxima, el «yo pienso en general»

sí tiene valor de verdad porque coincide estrictamente con la realidad, y no en términos de postulado sino en términos de evidencia. Entonces podría decirse que el pensamiento en general *es* la realidad en general, pero para que tal afirmación no sea otro postulado habría que *demostrar* el modo según el cual *todo* lo real es real, o lo que es lo mismo, el modo según el cual *todo* es pensado.

Si se adopta la primera hipótesis el deseo no se refiere a nada real, sino al saber, el cual no es saber *de* lo real. Si se adopta la segunda, el deseo se refiere a lo real en cuanto que lo real se ha reducido a lo pensado, y entonces el deseo es deseo de saber, en cuanto que *saber* es lo pensado.

Obsérvese que en cualquiera de los dos casos se puede justificar el saber por referencia a la satisfacción del deseo. ¿Por qué se le ocurre a Nietzsche hacerlo así? Tal vez porque Schopenhauer había advertido que establecer la coincidencia entre el saber y la realidad por vía de *demostración* es, en el fondo, obtener la realidad por *definición*, y, por otra parte, había advertido que establecer la coincidencia en términos de postulado es decretar la existencia de la realidad sencillamente porque se desea. Pero ambos intentos lo único que permiten es afirmar la realidad del deseo, no la realidad de su objeto. Por tanto, las tesis que se pueden establecer son éstas.

- 1) El deseo es realidad en sí.
- 2) El saber no versa sobre la realidad.
- 3) El deseo es deseo de realidad.
- 4) El deseo no es ni puede ser nunca deseo de saber porque el saber es completamente irrelevante en orden al deseo.

Obsérvese ahora que el establecimiento de estas cuatro tesis impide cualquier prosecución racionante del pensar. Cabría, por una parte, decir que el saber se refiere a la realidad cuando versa sobre el deseo, pero entonces, como ya quedó mostrado, el deseo de saber es voluntad de ceguera, voluntad de nada o voluntad de voluntad (caso de Schopenhauer y Nietzsche). Por otra parte, cabría decir que el saber se justifica porque satisface las necesidades vitales (caso de Habermas), pero, ¿cómo va a satisfacer el saber ningún deseo si el saber no se refiere a lo real y el deseo sí? Si sólo es real el deseo, un saber referido al deseo es un saber de lo real, pero sigue pendiente a qué se refiere el deseo.

Sólo caben dos posibilidades: se refiere a la nada o se refiere a sí mismo, y en ninguno de los dos casos queda satisfecho de ninguna manera con el saber. De nuevo aquí triunfa el radicalismo del último Nietzsche.

Consideremos ahora el modo en que, según Aristóteles, el saber se puede hacer cargo de la subjetividad. Para Aristóteles el animal racional no consiste ni en *deseo* ni en *conocimiento*, sino en un supuesto que se distingue netamente de su actividad funcional. Ese supuesto es, en principio, ignoto, pero real, y es fundamento y *prius* respecto del deseo y del conocimiento, ninguno de los cuales es *substancia*. No obstante, el intelecto se hace cargo de la realidad de su sujeto, para el cual también rige, respecto de su propia constitución, las reglas de toda realidad (sea o no sea *substancia*); el sujeto del pensamiento no es así absolutamente inaccesible al conocer.

Si el intelecto no coincidiera con la realidad, no podría hacerse cargo de la substancialidad del sujeto, *saber* algo acerca de ella. En tal situación la realidad en sí del hombre queda allende el conocimiento e inaccesible a él, y puede ser determinada por definición como deseo, como voluntad o como cosa en sí, absolutamente incognoscible en cualquier caso.

A medida que se consuma la pérdida del intelecto y su coincidencia con lo real, se establece que el sentimiento, el deseo, o la voluntad, es aquello en virtud de lo cual el ser humano coincide con lo real, aquello por lo que el hombre se inscribe en la realidad, con lo cual la afectividad asume las funciones del intelecto<sup>27</sup>. Pero estos planteamientos sucumben también ante la crítica de Schopenhauer y Nietzsche a la noción de realidad. El sentimiento no es aquello por lo que el hombre queda inscrito en la realidad, sino aquello por lo que le resulta imposible acceder a ella en cuanto tal, y aquello en virtud de cuya radicalidad se puede declarar irrelevante la *noción* de realidad misma. Frente a esto hay que

27 Es el caso de Kant, de Scheler y, desde luego, de P. Ricoeur. De éste último es la tesis de que «el sentimiento es aquello por lo que el hombre se inscribe en la realidad» (Cfr. *Finitud y culpabilidad*, cit. pp. 138-149). Un sugerente estudio sobre el proceso de sustitución del intelecto por la afectividad puede verse en Dubarle, *Esquisse du probleme contemporaine de la raison*, en *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*, «Recherches de Philosophie», Desclée de Brouwer, 1960. Cfr. también J. Cruz Cruz, *Intelecto, razón, entendimiento*, en «Anuario filosófico», IX, 1976, pp. 75-107.

sostener que el sentimiento es algo mediante lo cual el hombre puede referirse a lo real si *ya antes* ha coincidido con ello por el intelecto.

Si se dice que las representaciones *significan* (son signo de, remiten a) la realidad, pero se añade que la realidad es el deseo y que la realidad-deseo es incognoscible, ¿cómo sería posible saber lo que significan las representaciones? No sería posible de ninguna manera. Es imposible descifrar las representaciones con semejantes presupuestos porque si se establece la identidad entre deseo y realidad en sí, entonces el deseo o se refiere a sí mismo o se refiere a la nada, y las representaciones tendrían que referirse a un deseo referido a sí mismo o a la nada, pero, ¿es que es posible una representación imaginativa de la autorreferencia o de la nada? Por otra parte, si se establece que, además del deseo, existen otras realidades en sí a las que el deseo se refiere, tampoco con ello sólo se obtiene ningún saber ni de esas otras realidades ni del deseo. En efecto, el deseo podría referirse a esas otras realidades, pero como las representaciones siguen siendo cifras del deseo y no representaciones de la realidad, el desciframiento no indica nada sobre la realidad, sino sobre el deseo. Pero este desciframiento no es un saber de la realidad a que el deseo se refiere, y para que ese desciframiento fuera un saber suficiente sobre el deseo sería necesario que la referencia a la realidad no fuera constitutiva del deseo. Pero un deseo que no se refiriera constitutivamente a la realidad, sería, más que un deseo, la mera vulnerabilidad, la completa pasividad, la *passio* en sentido aristotélico. En tal caso, no se puede decir que el deseo sea ningún impulso. Toda la iniciativa corresponde a la realidad y la actividad humana se ha perdido por completo. El hombre queda reducido a puro padecer, y a lo máximo que puede aspirar es a no padecer, lo cual se logra en la autoaniquilación.

Si el deseo no es primariamente un deseo de lo real, es decir, un deseo de saber, no es posible saber de ningún deseo en sentido activo.

## 4. Principialidad del saber

### 4.1. *Saber del deseo y deseo del saber*

Si el desear se distingue del conocer, se funda en él y le sigue; si hay diferencia entre voluntad e intelecto y ambos presuponen un sujeto real que se diferencia de ellos, y no una nada, una pasividad en sentido schopenhaueriano, entonces cabe un deseo de saber y un saber del deseo.

La fórmula aristotélica: todos los hombres «desean por naturaleza saber (τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει)», no significa que el deseo es *prius* y fundamento del saber y que no habría ningún tipo de saber (ni tampoco un saber del deseo) si no hubiera *antes* un deseo del saber. Tal proposición no significa que la voluntad sea el fundamento último de la filosofía, y que el amor a la sabiduría sea un acto de la voluntad que en su arranque sería justamente una voluntad ciega. En Schopenhauer y Nietzsche el amor a la sabiduría sí es un acto de la voluntad ciega o de la voluntad absolutamente espontánea; pero por eso mismo la filosofía es amor a la nada<sup>28</sup>.

«Todos los hombres desean por naturaleza saber», significa que todos los hombres desean *por naturaleza* la coincidencia con la realidad en toda su infinitud, que tal coincidencia se llama saber, y que el saber, en cuanto acontecimiento originario, pero no plenario, desencadena el deseo. El deseo se desencadena de modo natural porque el acontecimiento originario del saber es un conocimiento verdadero pero no total. Si se diese un saber total *ab initio* no habría deseo alguno, pero tampoco si el conocimiento no fuese verdadero, porque deseo significa referencia a *otra realidad*, pero la *realidad* es poseída por el conocimiento verdadero.

El saber del deseo consiste en advertir la realidad a que se refiere el deseo y el deseo mismo en cuanto que realidad. El deseo, en cuanto que se refiere siempre a la realidad, es, en su máxima expresión, deseo

28 Es oportuno señalar, en relación con esto, que la concepción de Scheler de la filosofía como un acto de amor, sucumbe también a los planteamientos de Nietzsche. Cfr. *Vom Wesen der Philosophie*, G. W. tomo 5, pp. 83-92.

de saber, puesto que el saber es el modo en que la realidad se alcanza máximamente. Así, el deseo tiene como término el saber, de forma que cuando éste se alcanza el deseo se extingue, y la dinámica volitiva no es ya el modo en que se remedia una indignancia, no es deseo, sino efusión, o dicho de otra manera, el amor desde la sabiduría no se ejerce en forma de deseo, sino en forma de efusividad.

Un deseo de saber con tales características tiene como principio lo que, a su vez, constituye el principio del saber: la coincidencia de intelecto y realidad en lo que se llamó verdad del ser y leyes supremas de la realidad. Tal saber no es en modo alguno total, pero es principia! y verdadero —o, más que verdadero, evidente—, y por serlo puede, por una parte, versar sobre los deseos orgánicos averiguando sus “verdaderos» objetivos, inhibiciones, desplazamientos, etc., y, por otra, puede ser coincidente con lo real porque posee las leyes primordiales de constitución de lo real y puede adquirir sucesivamente leyes para la constitución de realidades particulares (cultura) y constituir las desde su propia plenitud gradual.

De este modo, el hallazgo aristotélico · del intelecto como principio de realidad, decide acerca de la índole del hallazgo de Freud del método para conocer las represiones y los desplazamientos afectivos inconscientes, y sobre el hallazgo de Nietzsche sobre el poder constituyente de ciertos avatares de la voluntad, de forma que sin perder estos hallazgos el saber resulta proseguible unitariamente sin marginar ninguno de ellos.

Pues bien, si tal saber unitario es proseguible porque se funda en una principialidad evidente y no postulada, es decir, porque no se funda en un *factum*, y tal prosecución implica incremento del saber porque el saber no es total *ab initio*, la prosecución implica también que el deseo de saber permanece. ¿Podría decirse entonces que el deseo de saber es un deseo de saber total, que el deseo de saber es el modo en que el *yo* tiende a ser *saber* y el modo en que lo alcanza? Naturalmente, tal pregunta, formulada en estos términos, va más allá del planteamiento aristotélico. Podría responderse, aunando los hallazgos de Aristóteles y Nietzsche, que la principialidad del saber y su incremento mediante los procesos racionales, en ningún momento podrían superar la facticidad del *yo quiero*; permitirían conocerla *verdaderamente* en cuanto

que facticidad y, por eso mismo, permitirían advertir la imposibilidad de elevarla a principialidad o deducirla de ésta. Del mismo modo, la principialidad del saber y los procesos racionales, tampoco permite superar la facticidad de cualesquiera otras realidades particulares, sino sólo conocerla *verdaderamente* en cuanto que facticidad, supuesto que estén dadas.

Por consiguiente, si el *factum* del *yo quiero* es insuperable, el saber total es imposible, y, por tanto, no es un saber que corresponda a lo real, es decir, que sea verdadero. Pero si el saber total no es verdaderamente real, el deseo de saber no es deseo de saber total, porque el deseo siempre se funda en el saber y por eso se refiere a lo real. El deseo de saber no es, pues, un deseo de saber total, sino un deseo de saber verdadero.

En relación con esto último cabe señalar que, siendo el saber principia! que compete al intelecto el supremo saber teórico, y siendo imposible establecer desde tal saber la verdad de una felicidad-salvación como la estudiada por M. van der Leeuw y aludida por P. Ricoeur, el deseo de felicidad-salvación no podría existir si no hubiera un saber de salvación que estableciera la verdadera realidad de ésta. Tal saber, en cuanto que superior al supremo saber teórico, sólo puede ser, evidentemente, un saber revelado. Aunque, como hemos dicho, este saber va más allá del planteamiento aristotélico, no sería exacto decir que Aristóteles no vislumbró nada<sup>29</sup>.

Prescindiendo de este tipo de saber, y de la cuestión de si supera o no al saber total, nos resta por considerar un problema relacionado con el saber verdadero en cuanto que intotalizable y con el deseo que le corresponde en cuanto que inextinguible. Tal problema es el siguiente: ¿cómo puede afirmarse que el saber científico satisface un deseo que se refiere a la realidad, en el caso de que tal saber sea considerado — como algunos hacen — ajeno a lo real? Es el último tema a considerar antes de dar por concluido el presente estudio<sup>30</sup>.

29 En concreto, Platón por lo menos señala que la religión es un saber revelado por los dioses y recibido por tradición, por lo cual no es lícito cambiar nada (Cfr. *Leyes*, VI, 772 a-d.). Cabría interpretar en un sentido similar la expresión de Aristóteles: «a medida que me encuentro más solo me voy haciendo más amigo de los mitos». Fragmento 668 en la ed. de V. Rose; fragmento 618 en la ed. de Becker, 1582 b 14).

30 Una eventualidad que aquí no se considera es que el deseo de saber no se en-

## 4.2. *Facticidad y fundamentalidad de la ciencia*

Se ha señalado anteriormente que no se puede decir que la ciencia moderna haya sido desarrollada por aristotélicos en cuanto tales. Tampoco, evidentemente, que se haya elaborado sobre presupuestos nietzscheanos o freudianos.

La publicación de *La crisis de la ciencia europea* de E. Huserl en 1938 supone la denuncia de la desvinculación entre el saber científico y el «mundo de la vida», desvinculación que se achaca a que el saber científico es ajeno a la realidad mientras que el mundo de la vida es un mundo de realidades. De este modo se constata que el saber científico es irrelevante para el vivir y para los deseos humanos, que de suyo no se refieren a algo ajeno a lo real<sup>31</sup>.

En tal situación, si no se puede decir que el saber científico es verdadero, ¿cuál será el modo de evitar su desvinculación respecto del

cauce sólo hacia el ámbito categorial, sino que además se dirija al *nous* mismo en orden a una mejor comprensión de los primeros principios. Esto no se puede desestimar si el conocimiento de los primeros principios es habitual, puesto que todo hábito es perfectible.

Todavía cabe la cuestión de si el hábito de los primeros principios es -prescindiendo de los hábitos inferiores- el más alto de todos: es el tema del carácter habitual de la sabiduría. El hábito sapiencial sería la comprensión de la subjetividad humana *siendo* en orden al ser. Con este hábito se superaría la facticidad del conocimiento del sujeto y se resolvería la duda acerca de la índole del ser de la subjetividad, tal como se formuló en IV, 2.1. *in fine*.

Según L. Polo, el *sum* cartesiano es una consideración crasamente fáctica de la subjetividad que corresponde al *cogito*. Es manifiesto que si la subjetividad se entiende en el sentido de la substancia aristotélica no es fáctica, pero también que la substancia aristotélica no deriva del *cogito*.

La pregunta por la índole del ser de la subjetividad queda contestada hasta cierto punto. Desde la conciencia, sólo se puede decir que es un *factum*. Desde la conexión entre el *nous* y la *ratio*, se puede decir que es una substancia en sentido aristotélico. Un esclarecimiento suficiente de estas cuestiones remite a una teoría general del conocimiento, que aquí ha sido tratada sólo a efectos de la comparación entre Aristóteles y la hermenéutica actual.

31 Tal constatación tiene numerosos correlatos en el terreno artístico y literario — terreno en el que, por cierto, imperan las concepciones estéticas de Schopenhauer, Nietzsche y Freud —, en la forma de una descalificación sarcástica del saber como aquello que es ajeno a la vida o incluso atentatorio contra ella. Pueden citarse, a título de ejemplo, entre otros muchos casos, los de Bernard Shaw, Samuel Becket, Eugenio Ionesco, Jorge Luis Borges, Julio Cortazar.

vivir? El que sigue: sostener que es útil o que es bello. Desde el planteamiento inicial de Nietzsche, el saber científico puede declararse de máxima relevancia para la vida por cuanto constituye un modo para satisfacer los deseos, o un modo según el cual la voluntad de poder configura lo real. Es el intento de Habermas de fundamentar la ciencia en la praxis vital.

Obsérvese que tal solución resulta completamente inane, porque no solamente no supera la facticidad del saber científico, ni subsana su precariedad e indigencia en tanto que saber -pues la cuestión de su referencia a lo real, la cuestión de su verdad, queda completamente marginada-, sino que incluso la sanciona y la consume remitiéndola a una facticidad más opaca todavía: la del deseo o la de la voluntad, que por eso mismo resulta condenada a una ceguera completa. La pretensión de fundamentar el saber científico en la praxis vital es la pretensión de fundamentar el saber en el deseo, con lo cual el saber renuncia a su referencia a lo real, y el deseo queda referido a lo ignoto sin más criterio para navegar entre ello que los índices de satisfacción. ¿Pero cómo es posible que la satisfacción pueda proporcionar un saber del deseo si el saber no acogiera el deseo en tanto que real? Y si el saber acoge al deseo en tanto que realidad, ¿por qué no puede acoger a la realidad en cuanto tal? Si no hay saber de lo real, saber verdadero, tampoco hay saber del deseo, y tampoco el conocimiento de la satisfacción es un saber verdadero.

El saber es declarado irrelevante para el vivir porque es declarado ajeno a la realidad. En tales circunstancias decir que el saber satisface al deseo es completamente superfluo, porque el saber satisface al deseo sólo si el deseo es *deseo de saber*, siendo el saber la coincidencia con la realidad, es decir, saber verdadero. El deseo de saber es deseo de verdad, y no deseo de satisfacción del deseo. El saber científico será relevante para el vivir no cuando satisfaga los deseos humanos, sino cuando se supere su facticidad en la medida en que sea posible.

El saber científico nace, desde luego, con carácter fáctico. Nace a partir de la agrimensura, la astronomía, etc. en la antigüedad, como señala Husserl, y adquiere su máximo desarrollo a partir del Renacimiento, en que se producen otros hechos de mensura. La facticidad está siempre en el hecho de *medir* (también en Newton y en Einstein),

y, sobre ello, en el hecho de *calcular*. Medir y calcular revisten carácter fáctico porque no se sabe qué es cada una de esas actividades, cómo son posibles, y por qué concuerdan los resultados de tales actividades con acontecimientos reales.

Kant intentó dar explicación de todo ello elaborando las nociones de juicios determinantes y reflexionantes, o, más en general, la noción de juicio sintético a priori, y postulando que las condiciones que hacen posible el conocimiento son las mismas condiciones que hacen posible los objetos de la experiencia. Se puede rechazar el experimento kantiano alegando que consuma la ruptura entre el saber y el deseo, o entre el intelecto y la voluntad (lo que hemos comprobado en el estudio de Schopenhauer y Nietzsche), pero entonces no es legítimo proponer después una fundamentación del saber científico en la voluntad o en la praxis vital.

Si la solución kantiana no es aceptable porque deja intacta la cuestión de en qué medida el saber científico es verdadero, tampoco lo es cualquier otra solución que siga dejando intacta esa pregunta. El desarrollo del saber filosófico en cuanto que saber unitario, exige que el pensamiento recorra el itinerario marcado por tal pregunta, y será la adecuada respuesta a ella lo que satisfaga el deseo en cuanto *deseo de saber*, es decir, en cuanto deseo referido a lo real. Mientras no se obtenga tal respuesta adecuada, se puede afirmar que el saber científico se refiere a la realidad, pero tal afirmación no pasará de ser una declaración programática de realismo.

Al comienzo de este capítulo dijimos que en virtud del saber principia! era subsanable la facticidad de cualquier saber científico, porque en función de la principalidad era *posible* advertir qué es lo que se sabe verdaderamente y lo que no, por qué, cuál es el grado de saber verdadero que se posee, y cómo *podría* articularse con el saber restante. Pues bien, que ello sea *posible* no significa que sea real ya, ni que su realización no resulte ardua.

La adecuada respuesta a la cuestión «en qué medida el saber científico es verdadero» es, ciertamente, el modo de subsanar la facticidad de la ciencia obteniendo su fundamentalidad, el modo de articular el saber científico con el saber principia!. Pero el logro de tal articulación requiere responder adecuadamente a estas tres preguntas

(1) ¿Cómo se articulan los principios de las ciencias positivas con los primeros principios?

(2) ¿Cómo se articula la noción de ser o la noción de realidad con la noción de generalidad pensada, con el «yo pienso en general», o con la noción de *mathesis universalis*?

(3) ¿Cómo se articula el proceso racional silogístico con el proceso racional del cálculo, o con los juicios sintéticos a priori, si es que el cálculo consiste en juicios de ese tipo?

Naturalmente, no es este el marco ni el momento adecuado para intentar las respuestas a estas preguntas. Nuestro estudio sobre la relación conciencia-afectividad y saber-deseo a través de los planteamientos de Aristóteles, Nietzsche y Freud, concluye aquí. (Véase al respecto la nota (30) de este capítulo).

Este estudio se ha desarrollado en forma comparativa con la esperanza de obtener los hallazgos originales de cada uno de esos pensadores y mantenerlos en una integración congruente, sin pérdidas de verdad, con objeto de poner de manifiesto el carácter unitario del saber sin atentar contra la unidad del pensamiento filosófico. Podría decirse que esta es la utilidad y la necesidad de los estudios comparativos: articular unitariamente las dos grandes tradiciones filosóficas, la clásica y la moderna, para restaurar la unidad de la filosofía, a pesar de la heterogeneidad temática y metódica, que a primera vista puede hacer aparecer como insalvable la discontinuidad de ambas tradiciones.

Los estudios comparativos realizados con tales pretensiones son algo más que una mera comparación. La mera comparación es una simple yuxtaposición de datos que no alcanza la síntesis ni aspira a ella, y que puede ser de un alto valor en cuanto a la erudición ornamental, pero no en cuanto a la ganancia de saber. La yuxtaposición de elementos de las dos tradiciones filosóficas sin esta última aspiración, puede representar una valiosa aportación a los estudios históricos, o un brillante ejercicio imaginativo de combinatoria, pero no constituye lo que propiamente y en rigor cabe denominar pensamiento filosófico: aspiración a estructurar todas las verdades halladas a lo largo de la historia en la unidad y en la fundamentalidad de la verdad.

Con tal aspiración se han escrito todas estas páginas.

## EDICIONES DE FUENTES QUE SE CITAN

En las notas a pie de página se citan las obras de los diversos autores por las siguientes ediciones:

ARISTÓTELES, *Scriptorum classicorum. Bibliotheca oxoniensis*. Oxford University Press, 1950-1968, 14 vols.

FEUERBACH, L., *Gesammelte Werke*, editadas por W. Schuffenhauer, Akademie Verlag, Berlín, 1969-1971, 11 vols.

FREUD, S., *Gesammelte Werke*, editadas por Anna Freud. S. Fischer Verlag. Frankfurt, 4: ed. 1968, 18 vols. Trad. esp. de Luis López-Ballesteros y Ramón Rey, *Obras Completas*, ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1968, 3 vols.

HEGEL, G. W., *Sämtliche Werke*, edición de Glockner, F. Fromman Verlag, Stuttgart, 1965-1968, 22 vols.

NIETZSCHE, F., *Nietzsche Werke*, edición de G. Colli y M. Montinari. Walter de Gruyter, Berlín, 1967-1972, 22 vols. Trad. esp. de E. Ovejero y Maury, *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1953, 15 vols.

SHELLER, M., *Gesammelte Werke*, editadas por María Scheler, Francke Verlag, Bern, 1954-1976, 10 vols.

SCHOPENHAUER, A., *Sämtliche Werke*, editadas por Arthur Hübscher, F. A. Brockhaus, Wiesbaden, 7 vols. vols. 1-3, 3.<sup>a</sup> ed. 1972; vols. 4-7 reimpresión de la 2.<sup>a</sup> ed. 1966.

En la bibliografía se recogen las traducciones de estas obras al castellano o a otros idiomas, utilizadas en la elaboración de este trabajo, a las que también remiten las notas a pie de página.

# BIBLIOGRAFÍA<sup>1</sup>

ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, ed. de L. Minio-Paluello, Oxford University Press, reimpr. de 1966; trad. ingl. de Harold P. Cook. *On interpretation*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1962.

*Analitica priora*, ed. de W. D. Ross, Oxford University Press, reimpr. de 1968; trad. ingl. de Hugh Tredennick, *Prior Analytics*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1962; trad. ital. de M. Mignucci, *Gli Analitici primi* ed. L. Loffredo, Napoli, 1969.

*Analitica posteriora*, ed. de W. D. Ross, Oxford University Press, reimpr. de 1968; trad. ingl. de Hugh Tredennick, *Posterior Analytics*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1966.

*Topica*, ed. de W. D. Ross, Oxford University Press, reimpr. de 1963; trad. ingl. de E. S. Forster, *Topica*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1966.

*Sophistici elenchi*, ed. de W. D. Ross, Oxford University Press, reimpr. de 1963; trad. ingl. de E. S. Forster, *On sophistical refutations*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, reimpr. de 1965.

*Metaphysica*, ed. de W. Jaeger, Oxford University Press, reimpr. de 1969; trad. esp. de V. García Yebra *Metafísica*, ed. Gredos, Madrid, 1970, 2 vols.

*De anima*, ed. de W. D. Ross, Oxford University Press, reimpr. de 1963; trad. franc. de E. Barbotin, *De L'ame* ed Les Belles Lettres, París 1966; trad. ital. de R. Laurenti *Dell'anima* en *Aristótele. Opere*, vol. IV. Laterza, Roma-Bari 1973.

*Parva naturalia*, Trad. franc. de R. Mugnier, *Petits traités d'histoire naturelle*, ed., Les Belles Lettres, París, 1953; trad. ital. de L. Laurenti, *Piccoli trattati di storia naturale* en *Aristotele. Opere*, vol. IV. Laterza, Roma-Bari, 1973.

1 Se recogen, de entre las obras citadas, aquellas que han tenido más relevancia en orden a la elaboración del trabajo.

- Ethica Nichomachea*, ed. de I. Bywater, Oxford University Press, reimpr. de 1962; trad. esp. de María Araujo y Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.
- Política*, ed. de W. D. Ross, Oxford University Press, reimpr. de 1964; trad. esp. de Julián Marías y María Araujo. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.
- Rhetorica*, ed. de W. D. Ross, Oxford University Press, 1959; trad. esp. de A. Tovar. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971.
- BALLESTEROS, J., *F. Nietzsche: La ética del desarraigo y del juego*, en «Filosofía y Derecho. Estudios en honor del profesor José Corts Graw», Valencia, 1977.
- CASSIER, E. *The Mythe of State*, trad. esp. *El mito del estado*. F.C.E., México, 2.<sup>a</sup> ed., 1968.
- CHOZA, J., *Hábito y espí ritu objetivo. Estudio de la historicidad en Sto. Tomás y en Dilthey*. Anuario filosófico IX, 1976. EUNSA, Pamplona, pp. 11-71.
- DUBARLE, D., *Esquisse du probleme contemporaine de la raison*, en *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*, «Recherches de Philosophie», Desclée de Brouwer, 1960.
- FABRO, C., *La aventura de la teología progresista*. EUNSA, Pamplona, 1976. *Percezione e pensiero*, Morcelliana, Brescia, 2.<sup>a</sup> ed., 1962.
- FEUERBACH, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, G.W. vol. IX, 1970. *Ueber Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (título del editor), G. W. vol. XI, 1972. *Theogonie*. G. W. vol. VII, 1970.
- FINK, E., *Nietzsches Philosophie*, trad. esp. *La filosofía de Nietzsche*, Alianza editorial, Madrid, 1966.
- FREUD, S., *Abriss der Psychoanalyse*, G. W. vol. XVII. trad. esp. *Esquema del psicoanálisis*, O. C. vol. III. *Correspondance 1873-1939*, Gallimard, París, 1966. *Der Humor*. G. W. vol. XIV, trad. esp. *El humor*. O. C. vol. III. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, G. W. vol. V. trad. esp. *Tres ensayos sobre la teoría sexual*, O. C. vol. I. *Das «Ich» und das «ES»*, G. W., vol. XIII; trad. esp. *El yo y el ello*, O. C. vol. II.

- Das Interesse an der Psychoanalyse*, G. W. vol. VIII, trad. esp. *Múltiple interés del psicoanálisis*, O. C. vol. II. *Jenseits des Lustprinzips*, G. W., vol. XIII, trad. esp. *Más allá del principio de placer*, O. C. vol. I.
- Die «Kulturelle» Sexualmoral und die moderne Nervosität*, G. W. vol. VII, trad. esp. *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*, en O. C. vol. I.
- Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. vol. XV, trad. esp. *Nuevas aportaciones del psicoanálisis*, O. C. vol. II.
- Das ökonomische Problem des Masochismus*, G. W. vol. XIII, trad. esp. *El problema económico del masoquismo*, O. C., vol. I.
- Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, G. W. vol. IV, trad. esp. *Psicopatología de la vida cotidiana*, en O. C. vol. I.
- Selbstdarstellung*, G. W. vol. XIV, trad. esp. *Autobiografía*, en O. C. vol. 11.
- Totem und Tabu*, G. W. vol. IX, trad. esp. *Totem y tabu*, O. C. vol. 11.
- Die Traumdeutung*, G. W. vol. II/111, 4.<sup>a</sup> ed. 1968, trad. esp. *La interpretación de los sueños*, en O. C. vol. I.
- Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, G. W. vol. VI, trad. esp. *El chiste y su relación con el inconsciente*, O. C. vol. I.
- Die Zukunft einer Illusion*, G. W. vol. XIV, trad. esp. *El porvenir de una ilusión*, O. C. vol. 11.
- GADAMER, H. G., *Wahrheit und Methode*, I. C. B. Mohr y H. Laupp, Tübingen, 1960. Trad. franc. Ed. de Seuil, París, 1976.
- GEHLEN, A., *Der Mensch*, Athenaum Verlag, Frankfurt, 7.<sup>a</sup> ed. revisada, 1962.
- GONZALO, L. M., *El sueño y sus trastornos*, EUNSA, Pamplona, 1976.
- HABERMAS, J., *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*, Cuadernos Teorema, n.º 13. Valencia, 1977.
- HEIDEGGER, M., *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt, 1963.
- Nietzsche*, Günther-Neske, Pfullingen, 1961, 2 vols. Trad. franc. Gallimard, París, 1971.
- HEGEL, G. W., *Enzyklopadie der Philosophischen Wissenschaften* S. W. vols. 9 y 10.
- JAY, M., *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*. Taurus, Madrid, 1974.

- LERSCH, Ph., *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona, 3.<sup>a</sup> ed. 1964.
- LOWITH, K., *Vom Hegel bis Nietzsche*, trad. esp. *De Hegel a Nietzsche*, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
- MIGNUCCI, M., *Aristotele. Gli Analítici primi*. Ed. L. Loffredo, Napoli, 1969.
- MIILLÁN PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.
- NIETZSCHE, F., *Also sprach Zarathustra, Werke*, vol. W. 1; trad. esp. *Así habló Zarathustra*. O. C. vol. II.  
*Der Antichrist; Werke*, vol. VI, 3, trad. esp. *El anticristo*, O. C. vol. X.  
*Zur Genealogie der Moral. Werke*. vol. VI, 2, trad. esp. *Genealogía de la moral*, Alianza editorial, Madrid. 2.<sup>a</sup> ed. 1975.  
*Götzendämmerung, Werke*. vol. VI, 3, trad. esp. *El Ocaso de los ídolos*, O. C. vol. X.  
*Jenseits von Gut und Böse, Werke*. vol. VI, 1, trad. esp. *Más allá del bien y del mal*, Alianza editorial, Madrid, 1972.  
*Menschliches, Allzumenschliches, Werke*, vol. IV, 2 y IV, 3; trad. esp. *Humano, demasiado humano*, en O. C. vols. III y IV.  
*Unzeitgemässe Betrachtungen, Werke*. vols. III, 1 y IV, 1, trad. esp. *Consideraciones intempestivas*, O. C. vol. II.  
*Ueber Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinn, Werke*, vol. III, 2, trad. esp. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. O. C. vol. I.  
*Der Wille zur Macht. Werke*, vol. VIII, 1, 2 y 3, trad. esp. *La voluntad de dominio*, O. C. vols. VIII y IX.
- PIEPER, J., *Glück und Kontemplation*, trad. esp. en *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 2.<sup>a</sup> ed. 1976.
- PLATÓN, *Leges*, ed. de I. Burnet, Oxford University Press, *Platonis Opera*, vol. V, reimpr. de 1962 trad. esp. de J. M. Pavón y M. Fernández-Galiano. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960, 2 vols.  
*Protagoras*, ed. de I. Burnet, Oxford University Press, *Platonis Opera*, vol. III, reimpr. de 1965, trad. franc. de A. Croiset y L. Bodin, ed. Les Bdles Lettres, París, 1955.  
*República*, ed. de I. Burnet, Oxford University Press, reimpr. de 1967, trad. esp. de J. M. Pavón y M. Fernández-Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969, 3 vols.

- POLO, L., *Guiones para un curso de Psicología* en prensa. Prólogo a *La «res cogitans» en Espinosa* de I. Falgueras, EUNSA, Pamplona, 1977, pp. 11-43.
- POPPER, K., *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1973
- RAMÍREZ, S., *De habitibus in communi*, en *Opera Omnia*, vols. VI, 1 y VI, 2. C.S.I.C. Madrid, 1973.
- RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969.  
*Freud, una interpretación de la cultura*, ed. Siglo XXI, Madrid, 1973.  
*Philosophie de la volonté*, Aubier, París, 1963, 3 vols.; vol. I, *Le volontaire et l'involontaire*; vol. II, *Finitude et culpabilité. L'homme fallible*; vol. III, *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*.
- RÖD, W., *La filosofía dialéctica moderna*, EUNSA, Pamplona, 1977.
- SANGUINETI, J. J., *La filosofía de la ciencia en Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1977.
- SBIFTER, H., *Introducción a la teoría de la ciencia*, Herder, Barcelona, 1977.
- SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, G. W., vol. 11. Francke Verlag, Bern, 5.ª ed. revisada, 1966.  
*Das Ressentiment im Aufbau der Moral*, G. W. vol. III, Francke Verlag, Bern, 4.ª ed. revisada, 1955.  
*Wesen und Formen der Sympathie*, G. W. vol. VII, Francke Verlag, Bern, 1973.  
*Vom Wesen der Philosophie*, G. W. vol. V. Francke Verlag, Bern, 1954.
- SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, S. W. vol. III, 3.ª ed. 1972.
- SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, en *Opera*, ed. C. Gebhardt, Heidelberg, 1924, vol. 11.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*. Ed. Marietti, Torino, 1962.

## Obras de Jacinto Choza

*Antropologías positivas y Antropología Filosófica*. Tafalla (Navarra): Cenlit, 1985. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2015.

*La Supresión del Pudor y Otros Ensayos*. Pamplona. EUNSA. (2) 1990. Tercera edición, Sevilla: Thémata, 2019

*Conciencia y Afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*. Pamplona. EUNSA. (2) 1991. Tercera edición, Sevilla: Thémata, 2019

*Manual de Antropología Filosófica*. Madrid. Rialp. 1988. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2016.

*La Realización del hombre en la cultura*. Madrid. Rialp. 1990. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019.

*Antropología de la Sexualidad*. Madrid. Rialp. 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2017.

*Amor, Matrimonio y Escarmiento*. Barcelona. Tibidabo Ediciones, S.A. 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2017.

*Al Otro Lado de la Muerte. las Elegías de Rilke*. Pamplona. EUNSA. 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2019.

*Los Otros Humanismos*. Pamplona. EUNSA. 1994.

*Ulises, un Arquetipo de la Existencia Humana*. Barcelona. Ariel. 1996. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019

*San Agustín, Maestro de Humanismo*. Sevilla. Fundación San Pablo Andalucía  
CEU, Servicio de Publicaciones. 1998.

*Antropología Filosófica. las Representaciones de sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2002. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019

*Metamorfosis del cristianismo: Ensayo sobre la relación entre religión y cultura.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2003. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2018.

*Heidegger: 2º Bachillerato.* Pozuelo de Alarcón, Madrid. Editex. 2003.

*Locura y Realidad: Lectura Psico-Antropológica de el Quijote.* Madrid, España. You & US, S.A. 2005.

*Locura y Realidad. Lectura Psico-Antropológica del Quijote.* Sevilla. Thémata. 2006, (2), 2015.

*La Danza de los Árboles.* Sevilla, España. Thémata. 2007.

*Presencia Ausencia. Catálogo exposición de Melero.* Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, 2007.

*Historia cultural del humanismo.* Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

*Breve historia cultural de los mundos hispánicos.* Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2010.

*Historia de los sentimientos.* Sevilla: Thémata, 2011.

*Mutadismo. Catálogo exposición de Melero.* Cartagena: Ayuntamiento de Cartagena, 2011

*Filosofía de la cultura.* Sevilla: Thémata, 2013, (2) 2015.

*Filosofía para Irene.* Sevilla: Thémata, 2014.

*Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz.* Sevilla: Thémata, 2015.

*El culto originario: la religión paleolítica,* Sevilla: Thémata, 2016.

*La privatización del sexo.* Sevilla: Thémata, 2016.

*Philosophie für Irene.* Sevilla: Thémata, 2017.

*La moral originaria: la religión neolítica.* Sevilla: Thémata, 2017.

*La revelación originaria: la religión de la edad de los metales.* Sevilla: Thémata, 2018.

*La oración originaria: la religión de la Antigüedad.* Sevilla: Thémata, 2019.



## Volúmenes Editados por Jacinto Choza

*Identidad humana y fin del milenio.* Sevilla: Thémata, 1999.

*Infieles y barbaros en las Tres Culturas.* Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU. 2000.

*Orden religioso y orden político en las tres culturas,* Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU. 20010.

*La Antropología en el Cine* (2 vols.) Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.

*Sentimientos y Comportamiento.* Murcia. Universidad Católica San Antonio. 2003.

*Antropología y ética ante los retos de la biotecnología.* Sevilla: Thémata, 2004.

*Infierno y Paraíso. El más allá en las tres culturas.* Madrid, Biblioteca Nueva. 2004.

*Danza de oriente y danza de occidente.* Sevilla: Thémata, 2006.

*La Escisión de las Tres Culturas.* Sevilla: Thémata, 2008.

*Estado, Derecho y Religión en Oriente y Occidente.* Sevilla-Madrid. Plaza y Valdés. 2009.

*La Idea de América en los Pensadores Occidentales.* Sevilla-Madrid. Thémata-Plaza y Valdes. 2009.

*Pluralismo y Secularización.* Madrid: Plaza y Valdés, 2009.

*Narrativas fundacionales de américa Latina.* Sevilla: Thémata, 2011.

*Dios en las tres culturas.* Sevilla: Thémata, 2012

*La Intelección. Homenaje a Leonardo Polo*, Sevilla: *Thémata*. Revista de filosofía,  
nº 50, 2014.

*Fibromialgia. Un diálogo terapéutico*. Sevilla: *Thémata*, 2016.

*Los ideales educativos de América Latina*. Sevilla: *Thémata*, 2019.

## Colecciones y títulos de Editorial Thémata

### 1. COLECCIÓN PENSAMIENTO

DIRECTORES: JACINTO CHOZA, JUAN JOSÉ PADIAL, FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas, ciencias naturales, ciencias sociales y ciencias humanas. Investigaciones personales y de equipo, memorias y, en general, toda aportación que contribuya a un mejor conocimiento y una mejor comprensión del cosmos y de la historia.

#### 1. *La recomposición de la crisma. Guía para sobrevivir a los grandes ideales.*

SATUR SANGÜESA

#### 2. *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote.*

JUAN JOSÉ ARECHEDERRA Y JACINTO CHOZA

#### 3. *Aristotelismo.*

JESÚS DE GARAY

#### 4. *El nacimiento de la libertad.*

JESÚS DE GARAY.

#### 5. *Historia cultural del humanismo.*

JACINTO CHOZA

#### 6. *Antropología y utopía.*

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS.

#### 7. *Neurofilosofía: Perspectivas contemporáneas.*

CONCEPCIÓN DIOSDADO, FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS, JUAN ARANA.

#### 8. *Breve historia cultural de los mundos hispánicos. La hispanidad como encuentro de culturas.*

JACINTO CHOZA Y ESTEBAN PONCE-ORTÍZ

#### 9. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán.*

ALEJANDRO MARTÍN NAVARRO

10. *Heráclito: naturaleza y complejidad.*

GUSTAVO FERNÁNDEZ PÉREZ

11. *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo.*

ROSARIO BEJARANO CANTERLA

12. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri.*

URBANO FERRER SANTOS

13. *La ética de Edmund Husserl.*

URBANO FERRER SANTOS Y SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN

14. *Celosías del pensamiento.*

JESÚS PORTILLO FERNÁNDEZ

15. *Historia de los sentimientos.*

JACINTO CHOZA

16. *¿Cómo escriben los estudiantes universitarios en inglés? Claves lingüísticas y de pensamiento.*

ROSA MUÑOZ LUNA

17. *Filosofía de la Cultura.*

JACINTO CHOZA

18. *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo.*

ENRIQUE ANRUBIA

19. *Filosofía para Irene.*

JACINTO CHOZA

20. *La llamada al testigo. Sobre el Libro de Job y El Proceso de Kafka.*

JESÚS ALONSO BURGOS

21. *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz.*

JACINTO CHOZA

22. *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana.*

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

23. *Racionalidad política, virtudes públicas y diálogo intercultural.*  
JESÚS DE GARAY Y JAIME ARAOS (EDITORES)
24. *Antropologías positivas y antropología filosófica.*  
JACINTO CHOZA
25. *Clifford Geertz y el nacimiento de la antropología posmoderna.*  
JACOBO NEGUERUELA.
26. *Ensayo sobre la Ilíada.*  
BARTOLOMÉ SEGURA.
27. *La privatización del sexo.*  
JACINTO CHOZA Y JOSÉ MARÍA GONZÁLEZ DEL VALLE
28. *Manual de Antropología filosófica.*  
JACINTO CHOZA
29. *Antropología de la sexualidad.*  
JACINTO CHOZA
30. *Philosophie für Irene.*  
JACINTO CHOZA
31. *Amor, matrimonio y escarmiento.*  
JACINTO CHOZA
32. *El arte hecho vida. Reflexiones estéticas de Unamuno, d'Ors, Ortega y Zambrano.*  
ALFREDO ESTEVE
33. *Sebreli, la Ilustración argentina.*  
JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ LÓPEZ
34. *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein.*  
ANANÍ GUTIÉRREZ AGUILAR
35. *Ulises, un arquetipo de la existencia humana.*  
JACINTO CHOZA Y PILAR CHOZA

36. *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo.*

JACINTO CHOZA

37. *La supresión del pudor y otros ensayos.*

JACINTO CHOZA

38. *La realización del hombre en la cultura.*

JACINTO CHOZA

39. *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud).*

JACINTO CHOZA

## 2. COLECCIÓN PROBLEMAS CULTURALES

DIRECTORES: MARTA BETANCURT, JACINTO CHOZA, JESÚS DE GARAY Y JUAN JOSÉ PADIAL

Investigaciones y estudios sobre temas concretos de una cultura o de un conjunto de culturas. Investigaciones y estudios transculturales e interculturales. Con atención preferente a las tres grandes religiones mediterráneas, y a las áreas de América y Asia oriental.

1. *Danza de Oriente y danza de Occidente.*

JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

2. *La escisión de las tres culturas.*

JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

3. *Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente.*

JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

4. *La idea de América en los pensadores occidentales.*

MARTA C. BETANCUR, JACINTO CHOZA, GUSTAVO MUÑOZ

5. *Retórica y religión en las tres culturas.*

JESÚS DE GARAY Y ALEJANDRO COLETE

6. *Narrativas fundacionales de América Latina.*

MARTA C. BETANCUR, JACINTO CHOZA, GUSTAVO MUÑOZ.

7. *Dios en las tres culturas.*

JACINTO CHOZA, JESÚS DE GARAY, JUAN JOSÉ PADIAL.

8. *La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario.*

JACINTO CHOZA, JESÚS FERNÁNDEZ MUÑOZ, ANTONIO DE DIEGO Y JUAN JOSÉ PADIAL

9. *Pensamiento y religión en las Tres Culturas.*

MIGUEL ÁNGEL ASENSIO, ABDELMUMIN AYA Y JUAN JOSÉ PADIAL

10. *Humanismo Latinoamericano.*

JUAN J. PADIAL, VICTORIA SABINO, BEATRIZ VALENZUELA (EDS.)

11. *Los ideales educativos de América Latina, J.*

CHOZA, K. RODRÍGUEZ PUERTO, E. SIERRA.

3. COLECCIÓN ARTE Y LITERATURA

DIRECTORES: FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS, MIGUEL NIETO, JUAN CARLOS POLO ZAMBRUNO, ERNESTO SIERRA Y ALEJANDRO COLETE

Obras de creación literaria en general. Novela, relato, cuento, poesía, teatro. Guiones y textos para creaciones musicales, visuales, escénicas de diverso tipo, montajes, instalaciones y composiciones varias. Traducciones de textos literarios de los géneros mencionados.

1. *La Danza de los árboles.*

JACINTO CHOZA

2. *Cuentos e imágenes.*

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

3. *El linaje del precursor y otros relatos.*

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

4. *Filosofía y cine 1: Ritos.*

ALBERTO CIRIA (ED.)

5. *Cuentos completos. Oscar Wilde.*

EDICIÓN DE FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

6. *Poemas del cielo y del suelo.*

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

7. *II Certamen Literario Dos Hermanas Divertida.*

AYUNTAMIENTO DE DOS HERMANAS.

8. *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke.*

JACINTO CHOZA

9. *III Certamen Literario Dos Hermanas Divertida.*

AYUNTAMIENTO DE DOS HERMANAS.

10. *Museu da Agua.*

MIGUEL BASTANTE

11. *Museu da Electricidade.*

MIGUEL BASTANTE

#### 4. COLECCIÓN OBRAS DE AUTOR

DIRECTORES: JUAN JOSÉ PADIAL Y ALBERTO CIRIA

Obras de autores consagrados en la historia del pensamiento, del arte, la ciencia y las humanidades. Obras anónimas de relevancia para una cultura o un periodo histórico. Clásicos del pasado y de la actualidad reciente.

1. *Desarrollo como autodestrucción. Estudios sobre el problema fundamental de Rousseau.*

REINHARD LAUTH

2. *¿Qué significa hoy ser abrahamita?*

REINHARD LAUTH

3. *Metrópolis.*

THEA VON HARBOU

4. *“He visto la verdad”. La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática.*

REINHARD LAUTH

5. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. I. Introducciones.*

G.W.F. HEGEL.

EDICIÓN DE JUAN JOSÉ PADIAL Y ALBERTO CIRIA

6. *La exigencia ética.*

K.E.CH. LOGSTRUP

7. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. II. Antropología.*

G.W.F. HEGEL.

EDICIÓN DE JUAN JOSÉ PADIAL Y ALBERTO CIRIA

En preparación

8. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. III. Fenomenología y Psicología.*

G.W.F. HEGEL.

EDICIÓN DE JUAN JOSÉ PADIAL Y ALBERTO CIRIA

5. COLECCIÓN SABIDURÍA Y RELIGIONES

DIRECTORES: JOSÉ ANTONIO ANTÓN PACHECO, JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

Textos de carácter sapiencial de las diferentes culturas. Textos sagrados y sobre lo sagrado y textos religiosos de las diferentes confesiones de la historia humana. Textos pertenecientes a confesiones y religiones institucionalizadas del mundo.

1. *El culto originario: La religión paleolítica.*

JACINTO CHOZA

2. *La religión de la sociedad secular.*

JAVIER ÁLVAREZ PEREA

3. *La moral originaria: La religión neolítica.*

JACINTO CHOZA

4. *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura.*

JACINTO CHOZA

5. *La revelación originaria: La religión de la Edad de los Metales.*

JACINTO CHOZA

6. *Rābi‘a de Basora. Maestra mística y poeta del amor.*

ANA SALTO SÁNCHEZ DEL CORRAL

7. *Vigencia de la cultura griega en el cristianismo.*

JOSÉ MARÍA GARRIDO LUCEÑO

8. *Desarrollo doctrinal del cristianismo.*

JOSÉ MARÍA GARRIDO LUCEÑO

9. *La oración originaria: La religión de la Antigüedad.*

JACINTO CHOZA

6. COLECCIÓN ESTUDIOS THÉMATA.

DIRECTORES: JACINTO CHOZA, FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS, JUAN JOSÉ PADIAL.

Trabajos de investigación personal y en equipo, específicos y genéricos, instantáneos y prolongados, concluyentes y abiertos a ulteriores investigaciones. Textos sobre estados de las cuestiones y formulaciones heurísticas.

1. *La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos.*

SONIA PARÍS E IRENE COMINS (EDS)

2. *Humanismo global. Derecho, religión y género.*

SONIA PARÍS E IRENE COMINS (EDS)

3. *Fibromialgia. Un diálogo terapéutico.*

AYME BARREDA, JACINTO CHOZA, ANANÍ GUTIÉRREZ Y EDUARDO RIQUELME (EDS.)

4. *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza.*

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS Y JUAN J. PADIAL (EDS.)

5. *Leibniz en diálogo.*

MANUEL SÁNCHEZ RODRÍGUEZ Y MIGUEL ESCRIBANO CABEZA (EDS.)

6. *Historiografías político-culturales rioplatenses.*

JAIME PEIRE, ARRIGO AMADORI Y TELMA LILIANA CHAILE (EDS.)





Este libro se terminó  
de imprimir el día 29 de  
mayo de 2020, día de Santa  
Bona de Pisa

