

NEC DOCERE NEQUE DELECTARE SED SUBLIMARE

Sobre la metáfora de la literatura como sublimación en Freud y Nietzsche

Por: Kathia Hanza

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen. *El artículo investiga las distancias o cercanías entre literatura, filosofía y psicoanálisis estudiando la metáfora de la sublimación. En primer lugar, traza los vínculos de Nietzsche y Freud con la Retórica de Aristóteles, es decir, los muestra deudores de aquella tradición literaria y retórica que, según Aristóteles, se sirve de un tipo de discurso afin a las cuestiones humanas, signadas por la posibilidad y la deliberación, antes que por la necesidad y la demostración. En segundo lugar, especifica cómo para Nietzsche y para Freud la literatura no puede ser entendida ya bajo el paradigma que el propio Aristóteles comparte, esto es, la idea de que la literatura enseña o place. Tanto en Nietzsche como en Freud la literatura es una forma de sublimación y no un discurso que puede ser visto a la luz de los modelos tradicionales de la enseñanza moral o de la restringida esfera del deleite estético. Ahora bien, al servirse ambos de esa metáfora para dar cuenta del proceso que la literatura pone en obra, radicalizan, de distinta manera, una experiencia moderna: la conciencia de la paulatina elaboración de las construcciones culturales. Y entienden que dichas construcciones suponen un complejo proceso de transformación de determinados elementos, más específicos y delineados en Freud, más abiertos y dúctiles en Nietzsche. En especial se destaca la concordancia con Aristóteles para tomar la literatura como un discurso afin a las acciones humanas, pero se señala el significativo giro que la experiencia moderna comporta, pues la metáfora elegida subraya comprender el ámbito de lo humano bajo el signo de la transformación.*

Palabras claves: *metáfora, sublimación, tradición retórica, modernidad, filosofía del arte.*

NEC DOCERE NEQUE DELECTARE SED SUBLIMARE. ON THE METAPHOR OF LITERATURE AS SUBLIMATION IN FREUD AND NIETZSCHE

Summary. *The article inquires into the distances or proximities among literature, philosophy and psychoanalysis by studying the metaphor of sublimation. In the first place, it outlines the links of both Nietzsche and Freud with Aristotle's Rhetoric, i.e., it shows them as debtors of the literary and rhetorical tradition that, according to Aristotle, uses a discourse kindred to those human matters dealing with possibility and deliberation rather than necessity and demonstration. In the second place, it specifies how, according to Nietzsche and Freud, literature can no longer be understood under the paradigm that Aristotle himself holds, i.e., the idea that literature educates or delights. For both Nietzsche and Freud, literature is a way of sublimation, not a discourse that can be seen from the point of view of traditional models of moral education or the restricted field of esthetic delight. However, since both thinkers use this metaphor to account for the process carried out by literature, they radicalize, in a different way, a modern experience: the consciousness of the gradual production of cultural constructions. They also understand that these constructions presumed a complex transformation process of certain elements, more specified and outlined in Freud, more open and ductile in Nietzsche. There is an outstanding agreement with Aristotle concerning the way literature is seen as a discourse kindred to human actions, but modern experience entails a meaningful turnabout since the chosen metaphor highlights the understanding of the human sphere through the sign of transformation.*

Key words: *metaphor, sublimation, rhetorical tradition, modernity, philosophy of art.*

Son muchas las voces que, en los últimos años, han venido haciendo suya la tesis de que, por muchas y variadas razones, la literatura tiene no solamente rasgos afines a la filosofía, sino que incluso, a la par que ella, es imprescindible para la comprensión de nosotros mismos. Y, precisamente, con respecto a esta cuestión —cómo comprender mejor los complejos asuntos humanos— el psicoanálisis se ha ido convirtiendo también —pese a crisis y cuestionamientos— en un referente indispensable.

Tomemos en cuenta que las dos grandes tradiciones de la filosofía del siglo XX se han ocupado, de una u otra manera y con mayor o menor énfasis, de la cercanía o inevitable distancia que existiría entre la filosofía, la literatura y el psicoanálisis, entre esta sugestiva confluencia de intereses o, en cambio, entre las dificultades y confusiones que se generan al pasar por alto las diferencias entre estas disciplinas. Por un lado, la filosofía analítica ha explorado acuciosamente la relación entre mente, significado y lenguaje, y, por otro lado, la filosofía continental, con la hermenéutica, nos ha familiarizado con la idea de que, sean cuales fueren los asuntos humanos, el problema del sentido es primordial, y este sería justamente el nexo que une a la filosofía, la literatura y el psicoanálisis. Pero, además, ambas corrientes no han permanecido impasibles a las transformaciones que la “deconstrucción” ejerce sobre sus propias tradiciones y también sobre las relaciones entre literatura y filosofía.¹

Mi intención es abordar la cuestión sobre las distancias o cercanías entre literatura, filosofía y psicoanálisis investigando una metáfora en especial: la metáfora de la sublimación. Con ello busco limitarme también a dos autores, ciertamente muy relevantes para tratar de dar una respuesta al problema planteado, y para quienes los dominios de la literatura, la filosofía y el psicoanálisis eran fluidos y plenos de vasos comunicantes. Me refiero, claro está, a Freud y Nietzsche. Qué significa la metáfora de la sublimación para ellos será pues el hilo conductor de este ensayo.

Pero, ¿por qué sostengo que estos autores son particularmente relevantes con respecto al tema que nos ocupa? Simplemente, porque nos sería imposible pensar en el psicoanálisis sin tomar en cuenta la literatura, obviando, por ejemplo, el complejo de Edipo o la figura de Narciso. La literatura ocupa ciertamente un lugar privilegiado en el psicoanálisis, pero no simplemente porque Freud buscase en las intuiciones de poetas y literatos verdades

1 En palabras de John Brenkman: “On the one hand, deconstruction treats the philosophical discourse as a text, a signifying production to be read with an eye to its metaphoricity, its stratifications, and the economy of its contradictions. And, on the other hand, in marking philosophy’s repression of the concepts and effects of writing, Derrida has allowed the violence of literary writing to disturb the serenity and security of philosophical reflection”. **The Other and the One: Psychoanalysis, Reading the Symposium**, en: FELMAN, S. (ed). *Literature and Psychoanalysis. The Question of Reading: Otherwise*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1982, p. 396-456, p. 397. Véase también DERRIDA, Jacques. *Résistances de la psychanalyse*. Paris: Galilée, 1996.

que haría explícitas con el psicoanálisis. Sería correcto afirmar más bien que desde un comienzo la literatura significó para el psicoanálisis la textura constitutiva de su armazón conceptual,² pero justamente lo que habría que explicar es cómo y por qué. Con mayor razón aún si, no obstante dicho lugar de privilegio, la literatura está sometida a distintas interpretaciones dentro de la obra de Freud, hasta el punto de que se despiertan las sospechas de paradojas y contradicciones.³ Bastante diferente es, en cambio, la relación de Freud con la filosofía, pues, como sabemos, tuvo que realizar buena parte de su investigación sobre la vida anímica resistiéndose, rechazando a la filosofía. No estaba de acuerdo, en efecto, con los argumentos formales que objetaban cómo podría hacerse, de alguna manera, consciente el "inconsciente" y se resistía a aquella versión de este último, palpable en uno de sus primeros mentores, Schopenhauer, que lo convertía en un más allá inaccesible, simplemente enigmático y oscuro.⁴

Por otras razones, el pensamiento de Nietzsche sería también, a su vez, incomprendible sin el modelo de la literatura. En toda su obra la literatura es un referente imprescindible, por cuestiones que atañen tanto a la forma como al contenido. Sea porque hace suya con maestría una prosa ensayística más afín a la riqueza literaria que a la sequedad del concepto, sea porque recorre muchos y variados géneros, desde el ensayo hasta la poesía, sea porque en su obra una y otra vez vuelve a ejemplos literarios, sea porque a la larga nos propone quizá comprender la realidad en su conjunto como un texto, sujeto a las interpretaciones coherentes o arbitrarias que constituyen la tradición misma del pensamiento occidental. Y, por otro lado, deudor de Schopenhauer, también exploró a su manera las ambigüedades de los impulsos y de la vida inconsciente, sin concentrarse, sin embargo, exclusivamente en la vida anímica, sino más bien develando los intereses ocultos, soslayados, negados en los grandes temas filosóficos: la moral, el conocimiento, el arte.

Pero ya es tiempo de que trate de justificar el pomposo título que le he dado a este artículo. *Nec docere neque delectare sed sublimare*. Seguramente habrán advertido que se trata de una variación y un añadido a una frase de Horacio⁵ quien alude a la vieja disputa (*pálaia diaphorá*) entre literatura y filosofía, disputa tan antigua como la literatura y la filosofía mismas. Que haya escogido una frase latina obedece a un motivo específico. Trataré

2 Cfr. el Prefacio de Soshana Felman, *op. cit.*, p. 9.

3 Cfr. REY, Jean-Michel. *Freud's Writing on Writing*, en: FELMAN, S. *Op. cit.*, p. 301-328, p. 301.

4 Sobre la relación de Freud con la filosofía, véase ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud. La filosofía y los filósofos*. Barcelona: Paidós, 1982. Sobre la contribución de Freud al problema de la irracionalidad desde la perspectiva de la filosofía analítica véase DAVIDSON, Donald. *Paradoxes of irrationality*, en: WOLLHEIM, R. y HOPKINS, J. (eds). *Philosophical Essays on Freud*. London: Cambridge University Press, 1982, p. 289-305; también CAVELL, Marcia. *La mente psicoanalítica. De Freud a la filosofía*. México: Paidós, 2000.

5 HORACIO. *Arte poética*. 333 s. Ed. de Tarsicio Herrera, México: UNAM, 1970; allí se sostiene que los poetas *aut prodesse uolunt aut delectare aut simul et jucunda et idonea dicere uitae*, esto es, que ellos quieren enseñar o deleitar o ambas cosas a la vez.

de hacer plausible la tesis, y a ello me dedicaré en la primera parte de mi investigación, de que Freud y Nietzsche son, en mayor o menor medida y por distintos caminos, deudores de la tradición retórica que, como explicó Aristóteles en la *Retórica*, se sirve de un tipo de discurso afín a las cuestiones humanas, signadas por la posibilidad y la deliberación, antes que por la necesidad y la demostración. Una tradición que, por lo demás, se nutre históricamente de motivos y recursos literarios. El añadido *sed sublimare*, a su vez, ofrece una pista para considerar cómo específicamente Freud y Nietzsche se sitúan ante aquella vieja contienda. El no menos presuntuoso subtítulo, **Sobre la metáfora de la literatura como sublimación en Freud y Nietzsche**, alude precisamente a la peculiar manera como ambos comprenden, pese a resquicios, diferencias y ambigüedades, la literatura. Ello será tema de la segunda parte de mi trabajo.

I

Comencemos trayendo a la memoria los rasgos principales de la comprensión aristotélica de la retórica. “La retórica —nos dice— es la facultad (*dýnamis*) de discernir (*theorésai*) en cada circunstancia lo admisiblemente creíble (*tó endechómenon pithanón*)”.⁶ Bajo dos aspectos es relevante considerar esta definición. El primero concierne a los objetos de los que se ocupa la retórica. Objeto de la retórica es lo que puede ser de otra manera,⁷ esto es, lo posible (*dýnaton*) y no lo necesario. Esto último es, más bien, objeto de la ciencia que se sirve de un procedimiento epistémico-apodíctico. La retórica, en cambio, da cuenta de las razones de lo posible y, en tal sentido, las toma como plausibles. Ahora bien, lo plausible es justamente aquello que es creíble (*pithanón*) y, como el propio Aristóteles señala, es motivo de deliberación (*bouleuómetha*).⁸ El segundo aspecto concierne principalmente a la intención de la retórica: proponer argumentos o razones con respecto a aquellas cosas sobre las que cabe deliberar. Por su objeto mismo, la retórica es la facultad de procurar razones⁹ para aquellas cosas que las requieren.¹⁰ Su procedimiento no es demostrativo, sino que busca convencer (*peíthein*) y se sirve para ello de razones proclives a los afectos.¹¹ Por el hecho mismo de que debe encontrar lo admisible, lo plausible, su estrategia no podría ser la de excluir los diferentes puntos de vista, sino, por el contrario,

6 ARISTÓTELES. *El arte de la retórica (=Ret)* I, 2, 1355 b 32-34. Ed. de Ignacio Granero, Buenos Aires: Eudeba, 1966.

7 *Ret.* I, 2, 1357 a 5-7.

8 *Ret.* I, 2, 1357 a 1.

9 *Ret.* I, 2, 1356 a 35.

10 *Ret.* I, 2, 1356 b 37.

11 Las pasiones son un tema principal de la *Retórica* de Aristóteles. A ellas dedica del capítulo 2 al 17 del libro II.

tomarlos muy en cuenta. Sus resultados tampoco podrían conducir a nivelar los distintos pareceres, sino, en todo caso, a hacer valer el que resulte mejor.

Los rasgos delineados de la retórica hablan en favor de una comprensión de la razón más amplia, dialogante, que difiere de aquella basada en las certezas y demostraciones de la ciencia. Es, por supuesto, un lugar común inscribir la obra de Freud y Nietzsche en el *tópos* de una exploración de la razón que la libera de las convicciones y corsés de su época. Pero, más allá de dicho lugar común, conviene prestar atención a la pregunta de si, en realidad, sus esfuerzos reanimaban, de modo especial, en cada caso, una larga tradición menospreciada y olvidada, incompatible con las expectativas triunfalistas de una era que se comprendía a sí misma como científica.

Los nexos entre Nietzsche y la tradición retórica saltan a la vista. El joven profesor de filología clásica de la universidad de Basilea no sólo debía, por su propia formación, conocerla, sino que impartió lecciones sobre retórica.¹² Con todo, dicha consideración es simplemente externa si no se reconoce que “Nietzsche fue el primero —en palabras de Foucault— en concertar la tarea filosófica con su reflexión radical sobre el lenguaje”.¹³ Justamente a la par que se ocupa de la retórica propone una comprensión del lenguaje cuya radicalidad se advierte al sostener que éste es fundamentalmente metafórico. Enunciemos brevemente las tesis principales de Nietzsche sobre el lenguaje, a fin de hacer explícita la conmoción¹⁴ que la retórica ejerce en su pensamiento. Como veremos, será necesario detenemos en la cuestión de la metáfora.

Dichas tesis pueden extraerse de sus escritos sobre retórica¹⁵ y del ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y consisten en proponer que el lenguaje es una

12 Luis Enrique de Santiago Guervós señala con razón un giro en el pensamiento de Nietzsche, a partir de 1872, luego de la publicación de *El nacimiento de la tragedia*, plasmado en el breve escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Cfr. de SANTIAGO GUERVÓS, L.E. “Introducción” a *Friedrich Nietzsche*, en: *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta, 2000, p. 12.

13 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985, p. 297. Cfr. también CRAWFORD, Claudia. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlín: Walter de Gruyter, 1988.

14 En tal sentido se expresa LACOUE-LABARTHE, Philippe. *Le détour*, en: *Poétique* 5 (1971), p. 53-76, p. 67 y 74.

15 Se trata de la *Darstellung der antiken Rhetorik* (1872), *Abriss der Geschichte der Beredsamkeit, Geschichte der griechischen Beredsamkeit* (1872-1873), *Einleitung zur Rhetorik des Aristoteles*. Estos apuntes para las clases han sido publicados en NIETZSCHE, Friedrich. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 2, Bd. 4: *Vorlesungsaufzeichnungen: WS 1871/72-WS 1874/75*, en 1995, que forma parte de la edición de G. Colli y M. Montinari (Munich/Nueva York: Walter de Gruyter, 1967s., 33 tomos). En adelante, esta edición será citada con las siglas *KGW*; también emplearé la edición: NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Ed. por G. Colli y M. Montinari. Munich/Nueva York: Walter de Gruyter/dtv, 1980, 15 tomos. Utilizaré para tal efecto la abreviatura *KSA*. Los textos indicados anteriormente, junto con notas de la misma época (del así llamado *Philosophenbuch*), han sido traducidos por L. E. de Santiago Guervós: NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. *Op. cit.*

suerte de arte, cuyas raíces se hunden en una trama inconsciente,¹⁶ que la génesis del lenguaje nos remonta a imágenes, que las palabras son inicialmente *trópos*, que el proceso de constitución del lenguaje es fundamentalmente metafórico, y que el lenguaje tiene una función muy distinta de la de la mera descripción de la realidad.¹⁷

Cada una de estas tesis merecería un análisis y una explicación *in extenso*.¹⁸ pero es preciso que me concentre en lo que considero fundamental, esto es, la comprensión del lenguaje como un proceso metafórico. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* formula Nietzsche dicho proceso en los siguientes términos: “¡En primer lugar, un impulso nervioso trasladado (*übertragen*)¹⁹ a una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada en un sonido! Segunda metáfora. Y en cada caso un salto total desde una esfera a otra completamente distinta”.²⁰

La palabra es un sonido²¹ que ha transformado, esto es, convertido en otra cosa, una imagen que a su vez consiste en una extrapolación de un impulso nervioso. Para referirse a esos “saltos” entre impulso nervioso, imagen y palabra Nietzsche encuentra el término común “metáfora”. Ella consiste, desde Aristóteles, en “trasladar” (*epiphorá*) a una cosa un nombre que designa otra.²² Pero mientras Aristóteles vincula la metáfora a la palabra, Nietzsche radicaliza el movimiento (el “trasladar”, que está presente en Aristóteles) en niveles más básicos y primarios que el de la palabra. De esta forma, el vínculo que existía en Aristóteles entre metáfora y palabra (o concepto como expresado en la palabra), se inserta

16 Véase también, p. ej., el siguiente pasaje de los escritos sobre retórica, donde Nietzsche se refiere a la conexión entre el lenguaje y la retórica: “Sin embargo, no es difícil probar con la clara luz del entendimiento, que lo que se llama ‘retórico’, como medio de un arte consciente, había sido activo como medio de un arte inconsciente en el lenguaje y en su desarrollo, e incluso que la retórica es un perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el lenguaje”. *KGW*. II. 4, p. 425. La traducción corresponde a L. E. de Santiago Guervós, NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. *Op. cit.*, p. 91.

17 Véase *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (=WL)*. *KSA* 1, p. 875-890, en especial, p. 878-884.

18 Precisamente la línea de interpretación del pensamiento de Nietzsche que siguen algunos autores franceses (J. Derrida, S. Kofman, P. Lacoue-Labarthe, B. Pautrat) podría verse como concentrada principalmente en el análisis y desarrollo de dichas tesis. Desde esa perspectiva, la retórica constituiría una estrategia de Nietzsche para deconstruir el discurso de la metafísica. Una selección de sus trabajos puede verse en HAMACHER, Werner (ed). *Nietzsche aus Frankreich*. Frankfurt a. M.: Ullstein, 1986; también: KOFMAN, Sara. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Payot, 1973.

19 *Übertragung* es la traducción alemana para *epiphorá*.

20 *WL*. *KSA* 1, 879.

21 El siguiente pasaje de los apuntes de la misma época especifica: “la palabra no contiene más que una imagen, de la que se deriva el concepto”. *KSA* 7, 19 [67], p. 441 = verano de 1872-comienzos de 1873.

22 Según Aristóteles, “la metáfora es la traslación (*epiphorá*) de un nombre ajeno, o desde el género a la especie, o desde la especie al género, o desde una especie a otra especie, o según una analogía”. ARISTÓTELES. *Poética*. 1457 b 6-9. Ed. de V. García Yebra, Madrid: Gredos, 1974.

en Nietzsche en una nueva constelación, para la cual el sentido aristotélico de metáfora sólo nos da una idea aproximada. En efecto, Nietzsche conserva de Aristóteles la noción de que en la metáfora tiene lugar un "trasladar", esto es, un movimiento; pero, a diferencia de Aristóteles, quien entiende que dicho movimiento tiene lugar dentro de un mismo orden de cosas (palabras y conceptos), Nietzsche propone que ese movimiento se da, incluso inicialmente, entre esferas radicalmente diferentes.²³ El lenguaje mismo es este proceso de "trasladar", es este movimiento de continuas transposiciones, signado por lo que Nietzsche llama la creación artística de metáforas.²⁴ El lenguaje, el *lógos*, aquel rasgo específico del ser humano es visto como una capacidad para "trasladar", más exactamente aún, para "sublimar": "Todo lo que distingue al hombre del animal depende de esta capacidad de sublimar (*verflüchtigen*) las metáforas visuales (*anschauliche Metaphern*) en un esquema, es decir, disolver (*auflösen*) una imagen en un concepto".²⁵

23 Justamente porque se trata de órdenes diferentes (impulsos nerviosos, imágenes, conceptos o palabras) Nietzsche propondrá que entre esas esferas sólo puede darse una "relación estética", es decir, algo distinto a suponer una correspondencia con la realidad. *Cfr. WL. KSA 1, 884.*

24 *WL. KSA 1, 886.*

25 *WL. KSA 1, 881.* Vale la pena considerar una cuestión unida a esta concepción de Nietzsche sobre la metáfora, a saber, si existe un sentido propio y otro figurado. Tal problema, que se desprende del planteamiento aristotélico, podría establecerse, en realidad, sólo dentro de un lenguaje ya constituido y considerado *sub specie aeternitatis*. Nietzsche expresamente sostiene: "no hay pues ningunas expresiones 'propias' ni ningún conocimiento propiamente sin metáforas". (*KSA 7, 19 [228]*, p. 491 = verano de 1872-comienzos de 1873). Desde la perspectiva que Nietzsche nos propone, hay que entender la transposición, el movimiento mismo de creación de metáforas, no bajo la órbita del proceso más bien posterior y, hasta cierto punto, secundario del concepto, sino bajo la órbita de aquello que Nietzsche una y otra vez nombra ambiciosa y enfáticamente como la vida y que justamente está marcada por el tiempo y el devenir. Ahora bien, he sostenido que sólo hasta cierto punto la creación de metáforas puede entenderse a partir de la órbita del concepto porque, pese a que Nietzsche califica los conceptos como "descoloridos" y "fríos", pese a que ellos suponen una "volatilización" o "sublimación" (*Verflüchtigung*) de las imágenes vividas, la formación de los conceptos se sostiene en el mismo proceso que en el de la creación de metáforas. "Todo concepto surge —nos dice— al poner como idéntico lo que no es idéntico". (*WL. KSA 1, 880*). El concepto "pasa por alto", "olvida" las "diferencias", lo "individual" (*ibid.*), pero con ello no hace otra cosa sino operar como lo hace la metáfora, a saber: "considerar algo como idéntico que ha sido conocido como semejante en un punto". (*KSA 7, 19 [249]*, p. 498 = verano de 1872-comienzos de 1873). Ahora bien, mencioné líneas arriba que la constelación bajo la cual Nietzsche busca comprender el proceso de creación de metáforas, el horizonte que daría sentido a la tesis radical de que, en suma, el lenguaje es fundamentalmente metafórico, lo constituye la vida. Sea lo que esta expresión signifique en el pensamiento de Nietzsche, es necesario evitar un posible malentendido que suele surgir justamente cuando se trata de dar cuenta de la relación que guardarían los conceptos con la vida. Normalmente se asume que Nietzsche criticaría el lenguaje conceptual por ser meramente abstracto y que reivindicaría el lenguaje metafórico por ofrecer una versión más originaria (esto es, correcta) de la realidad. Como si existiese pues un sentido originario al que, en última instancia, pudiese retrotraerse la vida. Sin embargo, de acuerdo con lo que hemos visto, hay una íntima correlación entre concepto y metáfora. Nietzsche sostiene que el concepto es el "residuo de una metáfora" (*WL. KSA 1, 882*), residuo, es cierto, pero metáfora al fin. Lo decisivo está en advertir que la metáfora sólo es posible al establecer una semejanza (o al reconocer lo idéntico) y ello supone, a su vez, emplear un esquema conceptual; no

Me he detenido a considerar la comprensión de Nietzsche sobre el lenguaje y la metáfora porque los aspectos tratados me servirán para especificar, como anuncié, en qué sentido para Nietzsche la literatura es “sublimación”. Ahora bien, más allá de los detalles expuestos, resulta imprescindible poner de manifiesto, aunque sea en sus rasgos más saltantes, qué giro le imprime la retórica a la filosofía de Nietzsche. Hemos visto que, ante todo, la retórica se dirige al ámbito de lo posible, para lo cual lo plausible y la “creencia” son decisivas. A la larga, dirá Nietzsche, la constitución misma del lenguaje es básicamente afín a la retórica pues él sólo recoge metáforas que nos serán, en mayor o menor medida, plausibles y creíbles. La retórica servirá a su filosofía como estrategia para sugerir nuevos giros, puntos de vista, y también para desintegrar determinadas certezas o creencias que no se sustentan en criterios admisibles. Nietzsche hace suya la tradición de la retórica de una manera particular: radicaliza la función de la metáfora como el modo específico en que se configura el lenguaje.

Los nexos de Freud con la retórica son, en cambio, a primera vista, menos directos y menos obvios. Para trazarlos me apoyaré fundamentalmente en un esclarecedor artículo de Gonsalv K. Mainberger.²⁶ En el caso de Freud, es preciso partir de la dirección contraria, esto es, del conjunto de su obra pues él no se ocupa directamente de la retórica. Ahora bien, anteriormente destacué dos aspectos de la retórica que quisiera ahora retomar: la naturaleza de su objeto —lo creíble y plausible— y su intención —procurar razones que, por la propia naturaleza de sus objetos, no están disponibles—. Ambos aspectos calzan en la tarea del psicoanálisis. En efecto, el psicoanálisis podría ser caracterizado como el esfuerzo por tratar de encontrar las razones que puedan dar cuenta de la compleja vida anímica. Y justamente los motivos que animan la trama de los procesos psíquicos se encuentran en la gama de las creencias y de lo plausible.

Sin embargo, el nexo esbozado entre el psicoanálisis y la retórica es aún demasiado vago y general. Para tratar de precisarlo traigamos a colación algunos rasgos de la definición que ofrece Freud del psicoanálisis. El psicoanálisis es, nos dice, “el nombre para un procedimiento de investigación de procesos psíquicos, que de otra manera apenas serían accesibles”; además, es “un tratamiento de trastornos neuróticos, que se funda en esta

puede haber metáfora de lo único *stricto sensu*. Es decir, por lo menos en el nivel de la palabra, la metáfora requiere el concepto y viceversa.

Sobre la relación entre metáfora y concepto véase ZUNJIC, Slobodan. *Begrifflichkeit und Metapher*, en: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), p. 149-163. Con respecto a la relación entre imagen y concepto advierte el autor que pese a que Nietzsche, en ocasiones, valora la imagen por encima de lo conceptual, intenta también mostrar que toda metaforización es una transposición en el sentido de la abstracción, unificación, y lejanía con respecto a lo que se nombra (Cfr. p. 156).

26 MAINBERGER, Gonsalv K. *Rhetorische Techne (Nietzsche) in der psychoanalytischen Technik (Freud). Prolegomena zur Rationalität der Psychoanalyse*, en: FIGL, Johann (ed). *Von Nietzsche zu Freud. Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven*. Viena: WUV-Universitätsverlag, 1996, p. 69-95.

investigación”.²⁷ Resulta significativo que, de acuerdo a esta definición, el psicoanálisis no sea una ciencia, sino un procedimiento, esto es, una técnica. Freud estaba ciertamente familiarizado por su formación con la distinción entre *epistème*, *scientia*, y *téchne*, *ars*, pues ella constituía una noción común en el contexto del saber y la práctica médicos de su época. Como la retórica, el psicoanálisis es una *téchne*, que, otra vez de acuerdo con Aristóteles, es un procedimiento que busca establecer de manera metódica y reflexiva lo que algunos alcanzan por casualidad y otros con base en un determinado saber o competencia.²⁸ Lo específico del procedimiento psicoanalítico sería buscar y ofrecer argumentativamente el esclarecimiento de procesos anímicos de alguna forma ocultos y, además, sustentar y probar el procedimiento mismo. La marcha del psicoanálisis es impensable sin el recurso a un tipo de racionalidad, afin a la retórica, que debe buscar las razones o argumentos plausibles (en el amplio sentido de criterios de explicación) para dar cuenta de fenómenos velados o sumamente intrincados por diversos factores. Es importante destacar cuán necesaria es, en este procedimiento, la búsqueda de determinadas razones que, en el sentido antes indicado, sólo pueden tomarse como simplemente plausibles o probables, para cuestiones que, sin este esfuerzo, quedarían sin palabras.

Podría objetarse que estos nexos son todavía demasiado generales, pues no atienden suficientemente al núcleo de la doctrina y la técnica psicoanalíticas, a saber, la interpretación. Ahora bien, ella juega en la Antigüedad un rol preponderante sobre todo como vaticinio o adivinación, es decir, orientada hacia el futuro, mientras que en Freud se refiere fundamentalmente a sucesos pasados de la vida anímica. Cuando se trata de la interpretación, Aristóteles emplea el verbo *eikázein* (conjeturar) y llama a los objetos propios de tal actividad *eikóta* (lo verosímil o presumible). Justamente para Freud la trama individual de los sucesos anímicos no puede explicarse con base en determinados principios fijos e irrecusables, mecánicamente, sino que forma parte de aquello que en el lenguaje aristotélico “puede ser de otra manera”, vale decir, es motivo de conjetura o de verosimilitud.

Mi intención no podría haber sido sustentar exhaustivamente los nexos entre el psicoanálisis y la retórica, a lo sumo, me propuse delinear ciertos rasgos que acercan de una manera insospechada el psicoanálisis a la gran tradición de la retórica. Las referencias a Aristóteles han sido, en tal sentido, imprescindibles, y confío en haber trazado una pista de interpretación sugerente.

27 Cito de acuerdo con la siguiente edición: FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. Londres: Imago, 1940-1952, 18 tomos. Utilizo para tal efecto la abreviatura *GW*. Esta primera cita se encuentra en *GW* XIII, 211; “*Psychoanalyse*” und “*Libidotheorie*” (1923). Ocasionalmente también citaré *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Ed. por James Strachey, Londres: Hogarth: 1953-1966, 24 tomos, con la sigla *SE*, y de las *Obras Completas de Sigmund Freud*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1958-1968, 3 tomos, con la sigla *OC*.

28 ARISTÓTELES. *Ret.* I, 1, 1354 a 1-11.

II

Prestemos atención ahora a la metáfora de la “sublimación”. La palabra, en su raíz latina, recoge dos sentidos, fundamentales para Nietzsche y Freud. Pese a que dichos sentidos son bastante conocidos, desearía, con todo, traerlos a la memoria. En primer lugar, tenemos la acepción más antigua que quiere decir ‘elevar’ y que es el sentido recogido por Pseudo-Longino en *Sobre lo sublime*, un trabajo excepcional de crítica literaria.²⁹ La segunda acepción, muy posterior y del latín tardío, proviene de la química y se refiere al proceso de transformación del estado sólido en gaseoso. Frecuentemente se asocia la palabra “sublimación” con las investigaciones sexuales de Freud y se desconoce que Nietzsche la emplea con relativa frecuencia, en especial en su obra intermedia y tardía.³⁰ Ahora bien, Nietzsche muy probablemente la tomó de la literatura clásica alemana. Quizá nos sorprenda saber que Goethe propone en un aforismo que no se deben presentar en escena los “sentimientos [y] sucesos humanos” en su “naturalidad originaria”, sino que “deben ser trabajados, preparados, sublimados”.³¹ El puente que une a Goethe con el significado que, hoy por hoy, todos asumimos son, por supuesto, Freud y Nietzsche. Sobre el papel que cumple Freud a este respecto no nos cabe ninguna duda, pero no está de más mencionar un par de expresiones para reconocer que también Nietzsche le imprimió a la palabra el sentido moderno que todos conocemos y para conducirnos, además, al terreno que me interesa, la literatura. Nietzsche nos habla, en efecto de la “sexualidad sublimada”,³² nos explica que el *éros* platónico como aspiración a la sabiduría es un “instinto sexual sublimado”³³ y se pregunta finalmente también “¿qué instintos sublima el artista?”³⁴

¿Qué tiene, podríamos preguntarnos nosotros, de sugestiva la metáfora de la sublimación para que la combinación de sus dos sentidos, el más antiguo, como traducción latina de *perí hypsous*, “sublime”, y el medieval de la transformación química, aluda en Goethe, Nietzsche y Freud a lo “originario”, “instintivo” y “artístico”? Los tres autores, es preciso recordarlo, tienen además una especial predilección o cercanía al poder y las energías de la química (piénsese en el gabinete de Fausto, en la “química de los conceptos y

29 “Lo sublime —se nos dice en el tratado— es como una elevación y una excelencia en el lenguaje”. ‘LONGINO’. *Sobre lo sublime*. Intr., tr. y notas de José García López, Madrid: Gredos 1979, 1, 3. Pero al Pseudo-Longino no le interesa del lenguaje la relación retórica con la persuasión, sino el asombro (*thaumásaiōn*) y el éxtasis (*éktasis*). Cfr. 1, 4. Véase al respecto el artículo de DEGUY, Michel. *Le Grand-Dire*, en: COURTINE, J.-F. *et alia. Du Sublime*. Alençon: Belin, 1988, p. 11-35.

30 La observación la hace GASSER, Reinhard. *Nietzsche und Freud*. Berlín: Walter de Gruyter, 1997, p. 313. Allí se indica un buen número de pasajes donde se encuentra la expresión en Nietzsche.

31 Citado por KAUFMANN, Walter. *Nietzsche. Philosoph-Psychologe-Antichrist*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, p. 254.

32 *Humano, demasiado humano (=MA)*, KSA 2, 415 (aforismo 95).

33 KSA 9, 11 [124], p. 486 = primavera-verano de 1881.

34 KSA 12, 7 [3], p. 256 = finales de 1886-primavera de 1887.

sentimientos” de la primera parte de *Humano demasiado humano*, en la palabra clave de Freud, el “análisis”³⁵). Lo que acoge la metáfora de la sublimación en todos esos autores y que permite su uso en términos de lo artístico, originario, instintivo es la imagen plástica, transformadora, dúctil que convierte elementos que podrían calificarse como burdos y bastos o, de forma no peyorativa, como carentes por sí mismos de sentido, en sorprendentes configuraciones sutiles y complejas.

La sugestión de la metáfora radica pues en su poder para dar cuenta de la capacidad de transformación de determinados elementos (*elementum*, del griego *stoicheion*, literalmente “letra”, es decir, los signos empleados para fijar con la escritura la palabra hablada, la inmensidad del *lógos*, o también, entre los viejos pluralistas griegos, Demócrito, Empédocles, para reducir la compleja pluralidad de la realidad a determinados “átomos”, “raíces”, es decir, justamente en elementos cognoscibles que pueden enseñarse y aprenderse como las letras del abecedario). Los elementos de Freud y Nietzsche son a todas luces los “impulsos”, los “instintos”, aunque no exclusivamente, y cabría preguntarse si sólo algunos de ellos, como el sexual, o todos son susceptibles de tal transformación. Además, cuáles son y dónde comienza dicha transformación, cuál es el límite a partir del cual el trabajo de “volatilización” va configurándose. También, entre otras muchas preguntas pertinentes, cómo y por qué para ambos autores dichos procesos pueden tomar formas patológicas.³⁶

Ciertamente Nietzsche y Freud no concuerdan en cuántos y cuáles son los impulsos susceptibles de sublimación. Freud focalizará sus estudios en la función del impulso sexual,³⁷ mientras que Nietzsche adoptará una perspectiva más amplia al plantear que la propia determinación y cristalización de los impulsos, entre los que destacan *grosso modo* los sexuales, de conservación y destructivos, obedece a largos y complejos procesos históricos y psicológicos.³⁸ Esta diferencia básica entre ambos señalará también los caminos que

35 Esa constelación nos remite a otro imprescindible autor moderno, Marx, cuya frase del *Manifiesto comunista*, “todo lo sólido se desvanece en el aire”, es recogida en el título del libro de Marshall Berman (México: Siglo XXI 1988) como clave de interpretación de la experiencia de la modernidad. El propio Marx emplea la metáfora de la sublimación en, por ejemplo, *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos, 1968, p. 26. Sobre el “análisis” véase GRANEL, G. y RIGAL, E. *La notion d'analyse*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1992, en especial: REY DE CASTRO, Álvaro. *La notion d'analyse dans la psychanalyse: chimie d'un oubli*, p. 229-248, donde se investigan los orígenes del término en el paradigma de la química.

36 Tomo algunas de las preguntas de GAISER, Reinhard. *Nietzsche und Freud*. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 315. Gaiser le dedica un amplio, detallado y esclarecedor capítulo al problema de la sublimación.

37 “La pulsión sexual pone a disposición del trabajo cultural cantidades de fuerza extraordinariamente grandes, en virtud de la particularidad, singularmente marcada en dicha pulsión, de poder desplazar su fin sin perder en esencia en intensidad. Esta capacidad de reemplazar la meta sexual por otro fin, que ya no es sexual pero se le halla psíquicamente emparentada, la denominamos capacidad de sublimación”. *GW VII*, 150; *SE IX*, 187; *OC I*, 957.

38 Varios autores coinciden en señalar que el interés que tiene Nietzsche por la cuestión de los impulsos se debe a la lectura de F. A. Lange y Schopenhauer, cuyos planteamientos fisiológicos constituyen una particular revisión de la filosofía trascendental de Kant. He intentado dar cuenta de esta cuestión,

siguen en sus demás respuestas, cuya explicitación no puede ser mi propósito aquí. Pero también hay importantes coincidencias en su planteamiento de conjunto. Resulta, en efecto, para ambos claro que la cultura, entendida en un amplio sentido, en el que habría que destacar fundamentalmente la posibilidad misma de la comunicación, sería imposible sin ese lento trabajo de sublimación, de paulatina transformación, refinamiento (o “elevación”) de necesidades más bien bastas y gruesas.

Ahora bien, el mismo hecho de que Freud y Nietzsche no concuerden en la determinación y el número de impulsos sujetos a “sublimación”, guarda una íntima relación con los aspectos que ellos privilegian de las dos acepciones de la metáfora de la “sublimación”. Para Freud, como veíamos, el impulso sexual es el llamado a adoptar diversas transformaciones operadas por la sublimación. Prima en Freud la consideración de un proceso de transformación debido a una “economización” de las energías de la libido. Aquí “sublimación” se apoya principalmente en la acepción ofrecida por la química, en el sentido de transformaciones de las potencias de los elementos. Nietzsche, en cambio, en la medida en que adopta una perspectiva más amplia y menos determinada, atiende a la volatilización de elementos que pueden refinarse, es decir, que apenas puede reconocerse la materia prima de la cual surgen. Algunas veces la volatilización se cristaliza de tal manera que los elementos aparecen transformados como sus opuestos,³⁹ o, como veíamos a propósito de su reflexión

contemplando precisamente los inconvenientes que Nietzsche observa para determinar una estructura de impulsos fija y plenamente determinada en mi disertación doctoral, en especial en el primer capítulo. Allí podrá encontrarse también la bibliografía específica. Cfr. HANZA, K. *'Singuläres Werthmaß'. Zur Problematik des Geschmacks in Nietzsches mittleren Werken*. Frankfurt a. M., 1999. En contraste con este horizonte abierto de la interpretación nietzscheana de los impulsos, los pensamientos fundamentales de Freud, como señala R. Gaiser (*op. cit.*, p. 322) ofrecen una imagen más clara y delineada, pues el trasfondo teórico de los impulsos y la cultura aparece suficientemente explicado; es decir, la posibilidad de sublimación es atribuida principalmente al impulso sexual o a las pulsiones parciales. La sublimación es definida como la capacidad de modificar los fines originales de los impulsos de forma tal que, en colaboración con la interiorización de los componentes agresivos, permita la superación del complejo de Edipo. La sublimación transforma así los fines originales de los impulsos en fines sociales y hace posible la socialización. El psicoanálisis ofrece de esta forma una investigación detallada del rol y la función de los impulsos parciales y en especial de la sexualidad infantil, temas que no forman parte del pensar de Nietzsche. Ahora bien, una investigación detallada del significado que en conjunto tiene la sublimación en las teorías de Freud y Nietzsche debería dar cuenta de algunos problemas que ahora me limito a señalar. En primer lugar, si acaso Nietzsche aplica el concepto de “sublimación” a todo tipo de impulsos, es decir, tanto a los sexuales como a los de supervivencia y destrucción, pues los entiende como diversas formas de una misma “voluntad de poder”, un tema predominante de su obra tardía. Sin embargo, la “voluntad de poder” no debiera ser comprendida a partir de una teoría psicológica de los impulsos, pues Nietzsche la concibe en términos más amplios y ambiciosos, quizá como un principio regulativo de interpretación. Y, con respecto a Freud, habría que tomar en cuenta también la evolución de su pensamiento, es decir, cómo incide su tardía teoría dualista de los impulsos en el afianzamiento de su concepción sobre la “sublimación”.

39 Véase al respecto el primer apartado de *Humano, demasiado humano*, donde alude Nietzsche a la “química de los conceptos y sensaciones” y al pensar en oposiciones. *MA, KSA 2, 23* (aforismo 1).

sobre los orígenes del lenguaje en la metáfora, dicha volatilización significa el movimiento o “traslación” de una esfera a otra completamente distinta. En este caso se acentúa más el rasgo de “sublimación” como “elevación”.

Con este trasfondo intentaré dar cuenta del significado especial que tiene la metáfora de la sublimación en ambos autores en el ámbito de la creación estética que nos interesa: la literatura. Mi intención será mostrar cómo desde la perspectiva que cada uno de ellos propone, ella ya no puede ser vista a la luz de los modelos tradicionales de la enseñanza moral o de la restringida esfera del deleite estético. No obstante, ella aún guarda una estrecha conexión con la antigua tradición de la retórica, por lo menos en el sentido de que la literatura acoge el universo humano de lo verosímil y lo plausible.

Consideremos primero las reflexiones de Freud sobre las producciones artísticas. De acuerdo con las condiciones generales del psicoanálisis, el artista constituye una suerte de caso de excepción en la transición entre el principio de realidad y el principio de placer, próximo a la neurosis y salvaguardado de ella por el valor social concedido al arte:

El artista, como el neurótico, se ha replegado de la realidad insatisfactoria en el mundo de la fantasía, pero a diferencia del neurótico sabe cómo encontrar el camino de regreso y arraigarse de nuevo y firmemente en la realidad. Sus creaciones, las obras de arte, son satisfacciones fantasiosas (*Phantasiebefriedigung*) de deseos inconscientes, enteramente como los sueños, con los cuales tienen en común el carácter de compromiso, pues ellas también tienen que evitar el conflicto abierto con las fuerzas de la represión. Sin embargo, a diferencia de las producciones oníricas asociales, narcisistas, aquellas consideran la participación de otros hombres, pueden satisfacer y vivificar en ellos los arranques de deseo inconscientes.⁴⁰

Aunque Freud se sienta en la obligación de confesar que la “esencia de la función artística nos es inaccesible psicoanalíticamente”,⁴¹ resulta claro que el psicoanálisis, según él, puede aportar al esclarecimiento del arte y del artista. El artista resuelve de manera especial los conflictos generados entre la satisfacción del placer y el principio de realidad. Y la manera específica como el artista los resuelve se trasluce en sus creaciones: elaboraciones artísticas de deseos, pulsiones sexuales que, reprimidas, se subliman. En sus estudios sobre Leonardo da Vinci,⁴² sobre la *Gradiva* de W. Jensen,⁴³ sobre el recuerdo infantil de Goethe en *Poesía y verdad* destaca Freud cuán importantes son en la infancia las experiencias de

40 “Selbstdarstellung”. *GW* 14, 90. Véase también *Un recuerdo infantil de Leonardo*, en: *Psicoanálisis del Arte*. Madrid: Alianza, 1985, p. 7-74.

41 *Ibid.*, p. 73.

42 *Ibid.*, p. 20. Aquí sostiene Freud expresamente que las fuerzas instintivas sexuales son susceptibles de sublimación.

43 *El delirio y los sueños en la Gradiva de W. Jensen*, en: FREUD. *Psicoanálisis del arte*. *Op. cit.*, p. 105-199, p. 131.

naturaleza erótica para la vida y creaciones de los artistas. Todas ellas reaparecen sublimadas en las producciones estéticas.

Bajo esta perspectiva la literatura no es, pues, sino una forma de "sublimación". Pero esta gruesa tesis no tendría ningún interés si no le asociamos aquello que esta concepción sobre la literatura desplaza indefectiblemente. Me refiero a la idea que ha capturado durante largo tiempo a la tradición occidental y, que sostenida en la noción de *mimesis*, propone que la literatura nos enseña o nos deleita, o también puede hacer ambas cosas a la vez. Desde el momento en que Freud convierte el polo de la realidad (el principio de realidad) en uno de los momentos de la lógica de las creaciones estéticas y pone como contraparte otro, el de la pulsión sexual, su aproximación a la literatura no se sirve del principio de "representación" de la realidad. Que en la literatura se exprese ante todo el peculiar trabajo de "sublimación", esto es, de elaboración de un material psíquico propio del artista, a la manera de la solución de conflictos que a él le atañen, nos coloca en un ámbito muy distinto del de la mera correspondencia con la realidad. En contraste, el eje en torno al cual gira la posibilidad de que la literatura nos deleite o nos enseñe es, efectivamente, que ella nos distraiga de la cruda realidad, o que la metamorfosee —ya sea en términos de ilusión o de distancia estética— para hacémosla agradable, o que podamos aprender de ella para nuestras vidas. No quiero decir que, de acuerdo a la concepción freudiana, ninguna de estas aproximaciones a la literatura sea ya posible. Me interesa destacar simplemente que el núcleo de la consideración psicoanalítica de la literatura no toma la realidad como pauta para la representación, sino en todo caso, como fuente de conflicto para la satisfacción de los deseos.

Es importante advertir que para Freud las creaciones artísticas, a diferencia de los sueños, "consideran la participación de otros hombres y pueden satisfacer y vivificar sus arranques de deseo inconscientes". Intentar esclarecer en qué sentido las manifestaciones artísticas involucran a otras personas nos llevaría muy lejos. Sin embargo, no debemos pasar por alto que, en términos generales, la comprensión de la literatura como sublimación explicaría, sostiene Freud, por qué ciertas obras literarias, como el *Edipo rey* de Sófocles, conciernen a todos. No hay aquí otra cosa sino la elaboración artística, esto es, la "sublimación" de energías constitutivas de nuestra *psique* y, en tal sentido, algo que concierne a todos. Una vez más, el terreno en el que se da cuenta de lo específico de la creación literaria no es simplemente la enseñanza moral ni la complacencia estética, sino energías propias de nuestra vida anímica que compartimos con otras personas.

Veamos ahora cómo se presenta la metáfora de la sublimación aplicada a la literatura en el caso de Nietzsche. Con respecto a esta cuestión, nos vemos ahora obligados a recorrer el camino inverso, esto es, debemos partir de sus planteamientos iniciales sobre el lenguaje y sobre la exploración de la paulatina elaboración de las construcciones culturales como formas de "sublimación", pues aunque esta metáfora recorre buena parte de su obra, no trata Nietzsche tan expresamente como Freud la literatura como sublimación.

Ante todo, es preciso tomar en cuenta que Nietzsche propone que las formas culturales son, en último término, complejas elaboraciones de sentidos. Su propuesta anima la

exploración aforística sobre el amplio espectro de lo *Humano, demasiado humano*, cuyo programa se anuncia en la expresión “química de los conceptos y sensaciones”⁴⁴ y que consiste en el análisis de las cristalizaciones que conceptos y sensaciones toman, a lo largo de la historia, como fenómenos culturales. El análisis se sostiene también en sus investigaciones sobre el origen del lenguaje en la metáfora, en las cuales, como veíamos, se sostiene que hay “saltos” entre las esferas de los impulsos nerviosos, las imágenes, las palabras. Siempre opera una “volatilización”, una metáfora, un giro (recordemos el sentido original de metáfora para Aristóteles: *ephiphorá*). Desde este punto de vista, la literatura, como compleja cristalización del mundo humano, no hace sino poner de manifiesto la función esencial del *lógos*: establecer un nexo fundamentalmente estético con una realidad que es, por sí misma, sin sentido y totalmente indeterminada.

Si para Freud el arte y el artista eran más bien un caso excepcional en el empleo de las energías necesarias para sobreponerse a las necesidades de la existencia, una forma, pues, a la larga reactiva de superar conflictos, y sólo por derivación se trasluciría en la “sublimación” creativa, el arte toma en Nietzsche un rol mucho más fundamental y ambicioso. “El arte y nada más que el arte” —leemos— “[é]l es el gran posibilitador (*die große Ermöglicherin*) de la vida, el gran seductor para la vida, el gran estimulante para la vida”.⁴⁵ Es decir, Nietzsche entiende que la relación del arte con la vida es a tal punto fundamental que todas las formaciones culturales son creaciones que alientan o desfavorecen la vida. Bajo esta perspectiva el arte exhibe gozosamente su “buena voluntad de apariencia”.⁴⁶

Que Nietzsche hable de “apariencia” tiene un matiz lúdico y polémico, pues no significa que esté tomando como criterio para el arte su relación con la realidad, antes bien, la relación fundamental del hombre con ella es estética. En tal sentido, también para Nietzsche la literatura es una forma de “sublimación”, de volatilización de elementos que en sus esferas más básicas son inasibles para el hombre, pues siempre está en juego la “traslación” entre distintos órdenes de cosas de las esferas y con ello la acuñación de metáforas, esto es, la creación de sentido. Nuevamente la literatura no aparece vista bajo la órbita de la “representación” de la realidad, sino más bien de la creación del hombre mismo. En efecto, justamente la metáfora de la “química de los conceptos y sensaciones” debe ayudarnos a desestimar la idea del ser humano como una verdad eterna y hacernos comprender cómo él “ha devenido”.⁴⁷

Los modelos acuñados en la frase latina de Horacio, que recogen la vieja disputa entre filosofía y literatura, para preguntarse si la literatura enseña o deleita, tienen una intención distinta de aquella que anima el interés de Nietzsche o de Freud por la literatura.

44 *Cfr. supra* nota 39.

45 *KSA* 13, 11 [415], p. 194 = noviembre 1887-marzo 1888.

46 *La ciencia jovial*, *KSA* 3, 464 (aforismo 107).

47 *MA. KSA* 2, 23 (aforismo 1).

No se trata, para ellos, exclusiva ni principalmente de si la literatura pueda simplemente deleitarnos con la creación de una esfera estética, de alguna forma superpuesta a la realidad, o si pueda enseñarnos bajo la suposición de caracteres eternos y destinos ejemplares. La comprensión de la literatura en el psicoanálisis o en la filosofía de Nietzsche es, como espero haber mostrado, radicalmente innovadora al haberse servido ambos de la metáfora de la sublimación para dar cuenta de lo específico de la creación artística. Por supuesto, mi enfoque deja de lado muchos aspectos importantes de la literatura; no he abordado los problemas propiamente estéticos que comprometen tanto la elaboración de las obras como su apreciación. Tampoco he discutido finalmente qué concepto de arte ambos nos proponen.⁴⁸ Me he limitado a rastrear lo que la metáfora de la sublimación significa para el pensamiento de ambos autores y cómo ella coloca la literatura en una nueva posición, distinta de la contemplada desde antiguo.

Quisiera terminar retomando mi tesis anterior, de la primera parte de este artículo, sobre el nexo de ambos autores con la tradición retórica. Entonces propuse que, por distintas razones, su pensamiento podía ser acogido en aquel uso ampliado de la razón que la exime de los postulados epistémicos y que habla en favor de la frondosa, compleja relación entre la literatura, la filosofía y el psicoanálisis. De ella se ha ocupado también Richard Rorty al esclarecer en qué medida ambos autores han transformando radicalmente nuestro lenguaje de deliberación, pues han aportado las herramientas necesarias para otorgarnos un vocabulario capaz de dar cuenta de nuestra contingencia e idiosincrasia.⁴⁹ Ni para Freud ni para Nietzsche existiría —tal es la tesis de Rorty— un verdadero “sí mismo” que sustentase el “verdadero relato sobre cómo son las cosas”. Al desacreditar esas nociones dichos autores nos ayudan a abandonar la necesidad de “ver las cosas uniformemente”.⁵⁰ La filosofía, como la entiende Nietzsche, el psicoanálisis, como lo entiende Freud, y con mayor razón la literatura, no serían, pues otra cosa sino relatos que pueden dar cuenta de nuestra contingencia, esto es, de nuestra peculiar manera de ver las cosas. Una manera que, lejos de postular la identidad entre nosotros o lo idéntico del mundo, se sostiene simplemente en las semejanzas que podamos encontrar con otros.

Siglas y referencias bibliográficas

Siglas

ARISTÓTELES. *Poética*. Ed. trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos 1974 = *Poet.*

48 En tal sentido cabría, por ejemplo, traer a colación la crítica que Adorno hace a la estética psicoanalítica en su *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, p. 14s.

49 Véase RORTY, Richard. *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: University Press, 1989.

50 RORTY, Richard. **Freud y la reflexión moral**, en: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 201-228, p. 213.

- _____. *El arte de la retórica*. Tr., intr. y notas de E. Ignacio Granero, Buenos Aires: Eudeba, 1966 = *Ret.*
- FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. Londres: Imago, 1940-1952, 18 tomos = *GW*
- _____. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Ed. por James Strachey, Londres: Hogarth, 1953-1966, 24 tomos = *SE*
- _____. *Obras Completas de Sigmund Freud*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1958-1968, 3 tomos = *OC*
- NIETZSCHE, Friedrich. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Ed. por G. Colli y M. Montinari Munich/Nueva York: Walter de Gruyter, 1967s., 33 tomos = *KGW*
- _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Ed. por G. Colli y M. Montinari, Munich/Nueva York: Walter de Gruyter/dtv, 1980, 15 tomos = *KSA*
- _____. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* = *WL*
- _____. *Humano, demasiado humano* = *MA*

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.
- ARISTÓTELES. *El arte de la retórica*. Tr., intr. y notas de E. Ignacio Granero, Buenos Aires: Eudeba 1966.
- _____. *Poética*. Ed. trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1974.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud. La filosofía y los filósofos*. Barcelona: Paidós, 1982.
- BERMAN, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México: Siglo XXI, 1988.
- CAVELL, Marcia. *La mente psicoanalítica. De Freud a la filosofía*. México: Paidós, 2000.
- COURTINE, Jean-François et alia. *Du Sublime*. Alençon: Belin, 1988.
- CRAWFORD, Claudia. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin: Walter de Gruyter, 1988.
- DAVIDSON, Donald. **Paradoxes of irrationality**, en: WOLLHEIM, R. y HOPKINS, J. (eds). *Philosophical Essays on Freud*. London: Cambridge University Press, 1982, p. 289-305.
- DEGUY, Michel. **Le Grand-Dire**, en: COURTINE, Jean-François et alia. *Du Sublime*. Alençon: Belin, 1988, p. 11-35.

- DERRIDA, Jacques. *Résistances de la psychanalyse*. Paris: Galilée, 1996.
- FIGL, Johann (ed). *Von Nietzsche zu Freud. Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven*. Viena: WUV-Universitätsverlag, 1996, p. 69-95.
- FELMAN, Soshana (ed). *Literature and Psychoanalysis. The Question of Reading: Otherwise*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1982.
- FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. Londres: Imago, 1940-1952, 18 tomos.
- _____. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Ed. por James Strachey, Londres: Hogarth, 1953-1966, 24 tomos.
- _____. *Obras Completas de Sigmund Freud*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1958-1968, 3 tomos.
- _____. *Psicoanálisis del arte*. Madrid: Alianza, 1985.
- GAISER, Reinhard. *Nietzsche und Freud*. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.
- GRANEL, Gérard y RIGAL, Elisabeth (eds). *La notion de analyse*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1992.
- HAMACHER, Werner (ed). *Nietzsche aus Frankreich*. Frankfurt a. M.: Ullstein, 1986.
- HANZA, Kathia. 'Singuläres Werthmaß'. *Zur Problematik des Geschmacks in Nietzsches mittleren Werken*. Frankfurt a. M., 1999.
- HENRICH, Dieter e ISER, Wolfgang (eds). *Theorien der Kunst*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.
- HORACIO. *Arte poética*. Intr. y notas de Tarsicio Herrera, México: UNAM, 1970.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche. Philosoph-Psychologe-Antichrist*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- KUHNS, Richard. **Psychoanalytische Theorie als Kunstphilosophie**, en: HENRICH, Dieter e ISER, Wolfgang (eds). *Theorien der Kunst*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993, p. 179-236.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. **Le détour**, en: *Poétique* 5 (1971), p. 53-76.
- 'LONGINO'. *Sobre lo sublime*. Intr., tr. y notas de José García López, Madrid: Gredos, 1979.
- MAINBERGER, Gonsalv K., **Rhetorische Techne (Nietzsche) in der psychoanalytischen Technik (Freud). Prolegomena zur Rationalität der Psychoanalyse**, en: FIGL, Johann (ed). *Von Nietzsche zu Freud. Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven*. Viena: WUV-Universitätsverlag, 1996, p. 69-95.

- MARX, Karl. *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos, 1968.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Ed. por G. Colli y M. Montinari. Munich/Nueva York: Walter de Gruyter, 1967s., 33 tomos.
- _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Ed. por G. Colli y M. Montinari, Munich/Nueva York: Walter de Gruyter/dtv, 1980, 15 tomos.
- _____. *Escritos sobre retórica*. Intr., tr. y notas de L.E. de Santiago Guervós, Madrid: Trotta, 2000.
- REY, Jean-Michel. **Freud's Writing on Writing**, en: FELMAN, Soshana (ed). *Literature and Psychoanalysis. The Question of Reading: Otherwise*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1982, p. 301-328.
- REY DE CASTRO, Álvaro. **La notion d'analyse dans la psychoanalyse: chimie d'un oublié**, en: GRANEL, G y RIGAL, E. (eds). *La notion de analyse*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1992, p. 229-248.
- RORTY, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: University Press, 1989.
- _____. **Freud y la reflexión moral**, en: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 201-228.
- WOLLHEIM, Richard y HOPKINS, James (eds). *Philosophical Essays on Freud*. London: Cambridge University Press, 1982, p. 289-305.
- ZUNJIC, Slobodan. **Begrifflichkeit und Metapher**, en: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), p. 149-163.