



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

T E S I S

**El concepto de ser femenino: una aportación a la idea sobre la
mujer desde el pensamiento de Lou Andreas-Salomé**

Que para obtener el título de:

Licenciada en Filosofía

Presenta:

Giovanna Alejandra Garduño Zepeda

Asesor:

Dr. Carlos Román Dávila Suazo

Toluca, Estado de México, 2026

Índice

Introducción.....	1
Capítulo I.- Vida y obra de Lou Andreas-Salomé.....	5
1.1.- Biografía.....	5
1.1.1.- Autobiografía: Lebensrückblick—Grundriss einiger Lebenserinnerungen [Mirada retrospectiva. Compendio de algunos recuerdos de la vida].....	18
1.2.- Contexto sociopolítico-cultural.....	25
1.2.1.- Romanticismo, idealismo y vitalismo.....	31
1.2.2.- Antropología y la teoría de la evolución.....	34
1.3.- Influencias intelectuales.....	39
Capítulo II.- La mujer en el siglo XIX.....	74
2.1.- El concepto de “mujer” en el pensamiento filosófico tradicional decimonónico.....	74
2.2.- El movimiento sufragista y las mujeres en el espacio público.....	82
Capítulo III.- La concepción filosófica de la mujer a partir de los aportes de Lou Andreas-Salomé.....	103
3.1.- Los ejes fundamentales del pensamiento de Lou Andreas-Salomé.....	103
3.1.1.- El yo, el narcisismo y el principio de individuación.....	104
3.1.2.- El ser humano como mujer.....	116
3.1.3.- La maternidad.....	125
3.1.4.- El erotismo.....	133

3.2.- El concepto de ser-femenino.....	166
Conclusiones.....	172
Bibliografía.....	177

Introducción

En la actualidad, el estudio de la historia de la filosofía se ha mantenido bajo un método tradicional de reconocimiento de los grandes pensadores que han influido en su historia. Desde los presocráticos hasta los posmodernos, la historia milenaria de la filosofía no olvida a ninguno. Incluso, ha abierto sus puertas a nuevas posibilidades de pensamiento que por mucho tiempo estuvieron marginadas por el eurocentrismo, como la filosofía oriental o la latinoamericana. Desde la perspectiva del feminismo filosófico, a esta *corriente* de estudio se le ha olvidado siempre considerar a las mujeres, no sólo como parte de la propia historia, como filósofas, sino como sujetas de la misma, es decir, como objetos de estudio, como ya lo menciona Rubí de María en su libro “*El feminismo es un humanismo*”: “la evidencia del sesgo patriarcal en la reflexión teórica demuestra que el varón, a través de su dominio, se ha erigido tautológicamente como El Sujeto de Conocimiento, imponiendo como universal su visión particular del mundo” (Gómez Campos, 2013). Este aspecto ha dejado una deuda muy grande a las mujeres de la historia de la humanidad y a las de la época que muchas pensadoras han ido subsanando desde hace más de quinientos años. A pesar de ello no se cuenta aún con un reconocimiento como tal, puesto que, por ejemplo, en la academia los programas de estudios rara vez incluyen a mujeres como autoras fundamentales y dejan los estudios sobre ellas —catalogados como *estudios de género*— como materias alternas al programa.

Dado el interés que ocasiona esta problemática se ha decidido abordar el pensamiento de una de las filósofas más importantes e influyentes de la segunda mitad del siglo XIX en Europa: Lou Andreas-Salomé, quien a lo largo de los últimos siglos ha sido catalogada en algunas biografías como “femme fatale” o la “musa” de pensadores como Nietzsche, Paul Rée, Rilke, Sigmund Freud, Friedrich Pineles, entre otros; o como mera fanática que copió algunas ideas de éstos mismos. Este trabajo de investigación busca romper con esa imagen (totalmente errónea y viciada) a partir de la hipótesis de que la filósofa reivindicó la noción de mujer como ser humana a través de su concepto de ser-femenino, logrando hacer de su filosofía una filosofía incluyente y transformadora de la filosofía de su época, todo esto desde una metodología con perspectiva hermenéutica que parte de la obra de la autora y la relación de ésta con otras disciplinas con que trató, como lo fueron la naciente antropología, el

psicoanálisis, la literatura y la filosofía, así como de la recepción de sus trabajos en autores de su época. Con esto se busca responder a las preguntas sobre si su pensamiento puede ser considerado filosófico o es, como muchos han apuntado, una mera copia de sus contemporáneos. De igual forma, se busca cuestionar lo androcéntrica que ha sido la filosofía en su historia contrastando el pensamiento de la filósofa como disruptor de esta tradición, promoviendo el enriquecimiento y reinterpretación de la teoría filosófica y el feminismo de su época y de la actualidad y así abrir nuestro panorama sobre la forma en que la mujer puede ser concebida en el campo de las teorías feministas contemporáneas.

Para demostrar la hipótesis el estudio tiene por objetivos estudiar las influencias y las circunstancias políticas, sociales e intelectuales que determinaron el pensamiento de Lou Andreas-Salomé, analizar el concepto de “ser-femenino”: erotismo y maternidad, mostrar los argumentos que posibilitan una nueva concepción de la mujer en el marco filosófico y, por último, comprender la peculiaridad del “ser-femenino” en el campo de la filosofía. De acuerdo con esto, en el capitulo se propone la exposición de las circunstancias políticas, sociales e intelectuales que influyeron y determinaron en el pensamiento y la obra de la filósofa, comenzando con un recorrido exhaustivo de su vida a través de las fuentes de su biógrafo personal Ernst Peiffer y de su autobiografía: *“Mirada retrospectiva. Compendio de algunos recuerdos de la vida”* (2005). De igual modo, se establece un status-quo, determinado por las cuestiones intelectuales, políticas y sociales que sucedían en la segunda mitad del siglo XIX, especialmente en Rusia, su tierra natal, y en Europa, donde vivió gran parte de su vida y conoció a la mayoría de sus compañeros y compañeras intelectuales, así como a sus amigas y amigos más célebres, con quienes intercambió lecturas y diálogos profundos. Se hace hincapié en el Romanticismo, Idealismo y Vitalismo, de los que tomó parte en su obra, especialmente del primer romanticismo alemán; también se hace un recorrido por la antropología, que comenzaba a impartirse en las universidades con un enfoque evolucionista. Aunado a esto, se estudian las influencias intelectuales que tuvo de forma directa, especialmente con el sacerdote hugonote Hendrik Guillaot quien, al percatarse del genio de Lou, le dio lecciones intensivas sobre la historia de la filosofía, desde los presocráticos hasta sus contemporáneos; Malwida von Meysenburg, literata feminista de su época, que la acercó a distintos intelectuales de la época en su salón y que le influyó en la reflexión sobre la libertad y la individualidad; Friedrich Nietzsche, con quien entabló una

amistad profunda que desembocó en una serie de proyectos que se vieron truncados por la intervención de terceros y la obsesión del filósofo por ella. A pesar de esto, la relación provocó una influencia mutua en ellos sobre sus ideas filosóficas respecto a la religión y la visión por la vida desde una perspectiva individualista; Paul Rée, con quien sucedió algo bastante similar, aunque la influencia intelectual fue menor debido a los constantes arrebatos del pensador y su repentino suicidio; Frieda von Bülow, literata que se consideraba feminista por escribir sobre la emancipación de las mujeres, aunque su relación siempre fue un poco extraña para Lou debido a sus diferencias intelectuales, sobre todo porque Frieda apostaba por el colonialismo y la opresión de sus congéneres colonizadas como parte de su proyecto feminista, aportó reflexiones interesantes a la filósofa sobre la vida y la encarnación de la libertad en su cotidianidad; Rainer María Rilke, que con su genialidad e interés por el arte y la religiosidad atrapó a Lou, llevándola a vivir la experiencia amorosa-intelectual más duradera de su vida; y, finalmente, con Sigmund Freud, que con su naciente teoría psicoanalítica atrapó completamente a la filósofa, lo que la convirtió en una de sus amigas y pupilas más destacadas (incluso le confió la educación de Ana Freud) que terminó dedicando apasionadamente hasta el último día su vida a la materia escribiendo y analizando a sus múltiples pacientes.

Después, se establece también un *status quo* sobre la situación política e intelectual de las mujeres en el siglo XIX, iniciando con la concepción de mujer que se tenía en el pensamiento filosófico, mismo que estuvo dominado por una idea antropocéntrica-falocentrista que se ajustaba a las circunstancias sociales en las que se tenía a las mujeres de Europa y que se había afianzado debido a la segunda revolución industrial, logrando aglutinar perfectamente el ideal de que la mujer correspondía al ámbito privado. Seguidamente, se analiza la efervescencia del movimiento sufragista que nace como respuesta a estas cuestiones y a las políticas estatales que ya venían generando descontento desde la instauración de los “Derechos del hombre y del ciudadano” a raíz de la Revolución Francesa y cómo desde aquí la filósofa plantea una línea divisoria con sus contemporáneas, argumentando que la lucha social no tiene fundamento sin un interés por lo esencial: la sujeta desde su individualidad.

Finalmente, se expone el análisis de las obras principales de la autora como *El Erotismo*, *Reflexiones sobre el problema del amor* y *El ser humano como mujer* para comprender los

ejes fundamentales de su pensamiento filosófico y la composición de su concepto de ser-femenino, que van desde su concepción del Yo, el narcisismo y el principio de individuación, nacidos a partir de su acercamiento a la filosofía nietzscheana y el psicoanálisis freudiano; luego, se expone al ser humano como mujer, donde la filósofa fundamenta, influenciada por la *frühromantik*, la dualidad físico-espiritual de la mujer, lo que la pone en un lugar privilegiado frente al hombre en su estar en el mundo y en su apertura a la Totalidad y al Absoluto, lo que lleva a estudiar las consideradas virtudes de la maternidad y el erotismo, dimensiones de vida claves en el desarrollo del ser-femenino.

Capítulo I.- Vida y obra de Lou Andreas-Salomé

1.1.- Biografía

El 12 de febrero de 1861 nació, en San Petersburgo, Rusia, Lou Andreas-Salomé. Fue la sexta hija de Gustav von Salomé (1804-1879)¹ y de Frau Louise von Salomé (1823-1913)². Ambos educaron a Lou y a sus cinco hermanos, —de los cuales dos murieron pequeños—: Alexander Sascha (-1915), Robert Roba y Eugène Genja (1858-1898), en la vivienda oficial de la Morskaja junto al lago Moika en una sección del Edificio de la generalidad bajo el mando de los zares. La familia creció en un ambiente sumamente religioso y estricto, lleno de comodidades económicas y de un amplio círculo político y social; la infancia de estos niños, por ende, jamás se vio permeada de las circunstancias sociales que se suscitaban en San Petersburgo en ese entonces; ante esto, por ejemplo, H.F. Peters (1969, p. 30) menciona:

Lou vivía como la princesa de un cuento de hadas, en un mundo fabuloso. No sospechaba que detrás de la brillante fachada de la vida mundana de San Petersburgo acechaban los fantasmas de la pobreza, la enfermedad, la ignorancia y la superstición.

Aunado a esto, la infancia de la pequeña Lou también se distinguió por la relación con su padre, pues feliz de haber tenido a la niña que tanto deseaba, la llenó siempre de un amor incondicional:

Este profundo afecto con su padre influyó considerablemente en toda la vida de Lou. La imagen de aquel hombre maduro y bondadoso cuyo amor la envolvió durante su más sensible edad, se fundió en el fondo de su corazón con el concepto de un Dios cariñoso y paternal [...] así, en su subconsciente, se forjó la imagen del hombre principalmente como protector; esta imagen influyó en toda su vida. (Peters, 1969, p. 26)

¹ De origen francés (por parte del padre) y báltico-alemán (por parte de la madre) fue educado como hugonote de Aviñón. Fue general del ejército imperial ruso. Según H.F. Peters (1969), se traslada en 1810 a San Petersburgo justo cuando Napoleón se levantó contra el zar Alejandro I, uniéndose junto a su familia a la ola de patriotismo que ensalzaba a Rusia. Ingresó al ejército desde temprana edad. Participó en 1830 en el levantamiento polaco y en 1831 en el asalto de Varsovia (el 25 y 26 de agosto). Se implica en la iglesia de la Reforma alemana contando con el apoyo de Alejandro II y Nicolás I. Peters (1969, p. 22) lo describe como “valiente, caballeroso, enérgico y firme creyente en las doctrinas reformadas, de gran corazón que vivía de acuerdo con el lema: noblesse oblige [...] su amor por esposa e hijos era proverbial”.

² Nace en San Petersburgo. En la biografía sobre Andreas-Salomé, Peters (Peters, 1969, p. 23) la describe como una mujer de enérgico carácter, independiente e inteligente: “advertía claramente los defectos de la sociedad en la que había nacido, sentía las agitaciones revolucionarias que sacudían el Estado zarista [...] durante los noventa años de su vida, mantuvo el firme convencimiento de que existen unas verdades fundamentales dictadas por Dios que el hombre no puede poner en entredicho como la misión de la mujer en el hogar”. Por el cargo de su marido sus amistades la llaman “La generala”.

Mientras desarrolla su infancia en medio de todo ese ambiente, Andreas-Salomé demuestra en la escuela su gran habilidad de aprendizaje con sumo aburrimiento, pues todo lo captaba fácilmente y el ambiente con sus compañeras era demasiado tedioso:

Asistió, primero, a una escuela primaria particular inglesa, donde conoció a niños y niñas de distintas nacionalidades y, después, sin gran éxito, cursó la segunda enseñanza en el «Peter-Gymnasium». Aprendía mejor sola, en casa, y más adelante, con el trato de hombres importantes. (Peters, 1969, pp. 34-35)

En ese entonces también sufre lo que ella denomina la “pérdida de Dios”, que consiste en la desaparición de la fe en la existencia de éste. En su autobiografía *Lebensrückblick—Grundriss einiger Lebenserinnerungen* [Mirada retrospectiva. Compendio de algunos recuerdos de la vida], ella narra cómo sucede esto: cuando era niña, un ayudante de su padre le dijo que fuera de su casa estaban dos personas esperando a que les dejaran pasar; pero él no los dejó. Cuando ella volvió a verlo le preguntó por el final de la historia y él le respondió: “—se habían transformado poco a poco, se habían ido haciendo cada vez más delgados y pequeños hasta que se hundieron por completo—” (Andreas-Salomé, 2005, pp. 17-8). Más adelante, Lou Andreas comenta:

Para mí lo incomprensible de esta historia misteriosa albergaba su aguijón más duro no en la compasión por los dos, sino en el enigma de su transitoriedad, en que algo tan incuestionablemente existente pudiera fundirse: como si algo alejase de mí, por demasiado inofensiva, la solución más inmediata, en tanto que toda yo exigía, con pasión creciente, una respuesta [...] no sólo *de mí* desapareció el Dios que había estado pintado sobre la cortina, sino desapareció *del todo*, para el universo entero”. (Andreas-Salomé, 2005, pp. 17-18)

A partir de esa tragedia, “tenía que acostumbrarse a vivir sin él, sin su refugio. Habría de ser una cicatriz de indeleble permanencia” (Braga, 1976, p. 50) que se reflejaría en *Im Kampf um Gott* [En lucha por Dios], en sus conversaciones con Nietzsche, en su *Lebensrückblick* y en muchas más de sus obras, así como en su vida.

En la adolescencia, en 1878, comienza sus estudios de teología y se prepara para ser confirmada por el pastor Hermann Friedrich Dalton (1833-1913)³; sin embargo, debido a su

³ Nace en Offenbach. Fue una figura importante entre los teólogos del siglo XIX. Según el Deutsche biographie (Hollweg, 1957) “Fue pastor de la Iglesia Reformada Alemana en San Petersburgo de 1858 a 1889.

creciente interés por los estudios filosóficos y la “pérdida de Dios”, se separa de la iglesia Protestante Reformada, aunque no abandona sus estudios teológicos del todo. Mientras su profesor se lamenta por esta separación y su negación a confirmarse, Andreas-Salomé conoce, en 1879, a Hendrick Gillot (1836-1916)⁴, un predicador de la embajada holandesa de San Petersburgo a quien le realiza, tras volverse su amiga, sus eventuales sermones en las reuniones privadas que tenían con frecuencia, pues “mientras Dalton se ajustaba a la imagen del clérigo docto, pero austero, Gillot era, ente todo, un hombre de mundo, un fascinante conversador y un orador brillantísimo” (Peters, 1969, p. 43), cuestión que a Lou tenía más que sorprendida. Así, rápidamente, el predicador comienza a cultivar a la adolescente doctamente leyendo con ella a filósofos como Voltaire, Rousseau, Kierkegaard, Kant, Schopenhauer, Fichte y Leibniz. Tras unos meses de relación, Andreas-Salomé se ve

En el centro de la ciudad, construyó la iglesia de la comunidad, fundó una misión de la ciudad, una casa de vacaciones para niños pobres y otras obras de la Misión Interior. El nombre de Dalton era ampliamente conocido a través de las fronteras de Rusia y Alemania a través de su defensa varonil de la iglesia báltica luterana. Fue un predicador sobresaliente y un escritor versátil. Entre sus trabajos destacan estudios sobre la historia de la Iglesia Reformada. En Rusia elaboró conferencias apologéticas y estudios sobre problemas de la Misión Interior”. Entre sus obras destacan *Main y Memoris* 3 vols, 1906-1908. Para más información consultar la página citada, la referencia está en la bibliografía.

A pesar de sus esfuerzos por confirmar a Lou su trabajo fue en vano. Según la propia filósofa, cuenta que él se irritaba con su falta de fe y sus comentarios fútiles, así, en su *Lebensrückblick*, comenta: “la primera rememoración inmediata de mis ideas y tempranas guerras de fe me llegó [...] en las clases de confirmación de H. Dalton [...] En esta ocasión, algo en mí tomó partido por el Dios de la infancia, extinguido hacía tanto tiempo, en contra de las demostraciones y adoctrinamiento que ataño él no había requerido” (Andreas-Salomé, 2005, p. 24). Más adelante, en las notas, Pfeiffer agrega: “Dalton se había fijado especialmente en Louise v. S. cuando ésta, al exponer él la omnipresencia de Dios (no cabía imaginar un lugar donde él no estuviese), observó entremedias: «claro que sí, el infierno»; a resultas de lo cual Dalton le ordenó que fuera a verlo; su separación de la Iglesia le afectó a él personalmente” (Andreas-Salomé, 2005, p. 251).

⁴ Párroco de la Iglesia holandesa reformada de San Petersburgo. Enemigo teológico de Dalton. Publica *De geschiedenis van den godsdients* [La historia del servicio divino] y *Religionpsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* [Filosofía de la religión sobre un fundamento histórico]. H.F. Peters, lo describe así: “En el curso de sus largos viajes había adquirido los modales de un gran señor y la ideología de un racionalista del siglo XVIII. Cuando, en 1873, tomó a su cargo las funciones de pastor de la legación holandesa, contaba con treinta y siete años [...] Sus liberales opiniones suscitaban la irritación de sus colegas [...] sus sermones, pronunciados en alemán o en holandés, eran considerados en la capital rusa como acontecimientos sociales de primer orden [...] con una argumentación irresistible, trataba de convencer a los que le escuchaban del gran milagro de la vida y del poder de Dios, para lo cual se apoyaba con frecuencia en argumentos científicos y filosóficos y no en la biblia (Peters, 1969, pp. 43-44). Para ver más, confrontar el texto en el apartado III, “Dios y Gillot”, pp., 41-55.

Mantiene con Andreas-Salomé una “relación amorosa” estando él en matrimonio, cosa que los forzó a alejarse hasta su muerte. La misma Lou lo considera como su perenne amor infantil. Existe la descripción respecto a la forma en qué se conocieron y los problemas que se suscitaron en las notas de Ernst Pfeiffer en *Mirada Retrospectiva* págs., 251-254.

obligada a separarse de él por motivos personales⁵, pero, especialmente, porque este hombre, que habría de ser su amor primigenio, le había dado algo muy especial:

Mientras Gillot cultivaba el espíritu de la muchacha, se derrumbaba aquel muro invisible tras el cual ella había pasado gran parte de su infancia. Él le dio los medios para que volviera la espalda a su niñez, a su familia y a su patria y se enfrentara al mundo. Ella se sometió a este violento proceso porque quería a Gillot, porque él le había dado la libertad. (Peters, 1969, p. 48)

Al concebir aquel regalo tan invaluable, en 1881, se muda a Zúrich⁶ con su viuda madre para poder superar la separación y comenzar sus estudios en la Universidad, en donde, sin dificultad, aprende vorazmente con sus profesores más destacados: Alois Bredermann (1819-1885)⁷, con quien estudia historia general y filosofía, metafísica y lógica; y Gottfried Kinkel (1814-1882)⁸ quien la introduce a la historia del arte.

Aunque estaba lejos de Rusia, Andreas-Salomé se mantuvo atenta a los acontecimientos que allá sucedían, como la creciente aceptación de la mujer en los estudios universitarios, mismos que se aunaban a la *tendencia revolucionaria de ambos sexos*, cuestión que mostraba, ante los ojos de Lou, un adelanto reflexivo en comparación a los de Europa. Este aspecto la impulsó a cuestionar el destino que se le había impuesto como única hija de los von Salomé, viviendo en el palacio municipal toda su infancia, alejada del mundo y “sometida” a la vida cortés que tanto despreciaba, lo que la llevó a comprometerse militantemente con el cultivo de su ingenio y, sobre todo, de su libertad. Sin embargo, debido a la sobrecarga física que conllevaba el compromiso con su disciplina intelectual, se enferma de hemoptisis y en enero de 1882 abandona sus estudios y viaja a Roma para curarse. Es en esa época, en la que da

⁵ Gillot le propuso matrimonio al menos unas dos veces, aun estando casado y con hijos. A pesar de su gran amor por él y la forma en que éste la potenciaba intelectualmente, Lou se vio forzada a dejarlo.

⁶ Respecto a la Universidad de Zúrich, H. F. Peters nos dice: “Allá por el 1880, Zúrich era uno de los centros de estudios superiores que admitían a las mujeres. No era ningún secreto que allí se reunían muchos jóvenes rusos que se rebelaban contra la autoridad paterna y se asociaban al movimiento revolucionario. Un observador de la época dice que «Zúrich ha visto durante los últimos tiempos a muchas de esas estudiantes (rusas) que luchan por despojarse de todos los atributos de su sexo, para pregonar sus pretensiones de entrar en el ámbito profesional del sexo contrario”. (Peters, 1969, p. 52)

⁷ Fue el teólogo protestante más importante del siglo XIX. Influido por Kant, Schleiermacher y Hegel. Escribe *Christliche Dogmatik* [Dogmática cristiana] en 1869.

⁸ Nace en Oberkassel. Imparte clases en la Universidad de Bonn sobre historia del Arte. En 1866 imparte clases de arqueología e historia del arte en el politécnico Polytechnikum en Zúrich, donde fue profesor de Lou. Entre sus obras destacan: *El Gedichte* (1843), *Otto der Schütz, eine rheinische Geschichte en zwölf Abenteuern* (1846) y *Der Grobschmied von Antwerpen* (1868).

más muestras de su talento realizando sus primeros poemas, como *Oración a la vida*, a los que en un futuro Friedrich Nietzsche pone música⁹.

Viviendo una difícil etapa por su enfermedad ya en Roma se aloja, por recomendación del profesor Kinkel, con Fräulein Malwida von Meysenburg (1816-1903)¹⁰, una reconocida *feminista* alemana, quien le presenta a Richard Wagner (1813-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900) y Paul Rée (1849-1901)¹¹ con quienes entabla una fructífera amistad intelectual que resulta en un círculo intelectual al que llama “Santa Trinidad”, y que consistía en que los tres debían vivir juntos para nutrirse intelectualmente; sin embargo, a los ojos de muchos, en especial de Malwida y la señora Louis von Salomé, esta idea sobrepasaba los límites morales de la sociedad¹². En ese entonces, también conoce al intelectual Heinrich von Stein (1857-1887)¹³, con quien mantiene contacto constante en las tertulias que se realizaban en la casa de Malwida, en donde Rée y Nietzsche también participaban. El fruto de estas nuevas amistades y del contacto con intelectuales en la estancia de su casera es su primera obra: *Im Kampf um Gott* [En lucha por Dios], la cual publica en 1885 estando en Berlín, bajo el seudónimo de Henri Lou, la cual escribe, no propiamente con un interés intelectual o económico, sino por la necesidad de quedarse en la ciudad, ante las insistencias de su madre por regresar a Rusia debido a su “escandaloso” comportamiento al vivir con Rée “en adulterio”.

⁹ En 1882 Lou escribe su *Oración a la vida*, considerado como uno de los poemas más importantes de su juventud. Nietzsche acudió, según (Peters, 1969), al profesor Riedel, presidente de la Asociación de Música Alemana, para pedirle que los interpretara el coro de Riedel [...] Nietzsche comunicó a Lou que sus versos, musicados por él, serían cantados por el coro [...] Esto, decía N. podría ser un camino por el que los dos pasáramos a la posteridad juntos, sin descartar otros caminos. (p.128). El poema se encuentra en *Mirada retrospectiva* (p. 44). La referencia se encuentra en la bibliografía.

¹⁰ Hija del barón y cortesano Karl Ludwig Georg Philipp Rivaller. Es expulsada de Berlín en 1852 por su participación en los sucesos repúblico-revolucionarios de 1848. Su obra más importante se conoce como *Memorias de una idealista* (1855), considerada una joya de la literatura femenina de Alemania. En el capítulo II daremos más detalles sobre su vida, obra y relación con Andreas-Salomé.

¹¹ Estudia Derecho en Leipzig y Filosofía en Halle, obteniendo su doctorado en 1875 con su tesis titulada *Observaciones filosóficas*. Escribe *La formación de la conciencia* en 1883 y en 1887 estudia medicina en Berlín, estableciéndose en Stibbe como médico. En 1900 se muda a Celerina en el Oberengandin. Fracasa en su intento de conquista con Lou, teniendo múltiples conflictos con Nietzsche respecto a esto y se separa de él en 1883. A los dos años se separa de Lou debido a que ella contrae matrimonio.

¹² En realidad, esta idea jamás llega a concretarse, pues Nietzsche sobrepasa los límites de confianza con Lou, hasta que ella lo abandona, viviendo solamente con Rée. En la cultura popular esta relación ha sido sexualizada, pero no hay documentación que avale tal prejuicio.

¹³ Filósofo y poeta. En 1878 escribe obras como: *El ideal del materialismo. Los orígenes de la nueva estética* (1886), *Los héroes y el universo* (1883), *Schiller y Goethe. Conferencias sobre la estética de los escritores clásicos alemanes* (1895) y *Sobre la importancia del elemento poético en la filosofía de Giordano Bruno* (1900).

En medio de todas estas vicisitudes, aprovechando que se mostraba con gran ímpetu el éxito de las tertulias literarias¹⁴, entra al círculo intelectual encabezado por Ludwig Haller¹⁵ para dar a conocer su obra y a sí misma, ampliando drásticamente su círculo amistoso. Sin duda, el carácter de Lou, tan a corta edad, era sumamente cuestionable por la sociedad y hasta por su madre; y tal vez éste sea uno de los aspectos que a la gran parte de los hombres que la amaron les llamó la atención:

Lou fue una rebelde a toda autoridad, una feroz individualista y una decidida iconoclasta, una de las figuras más discutidas de su época [...] ni las amenazas de sus enemigos ni las súplicas de sus amigos lograron intimidarla; estaba decidida a vivir a su modo, sin preocuparse de la opinión ajena, con el más absoluto desdén hacia todos los convencionalismos. (Peters, 1969, p. 8)

Sin embargo, a pesar de aquella libertad tan apoteósica, terminó casándose, en 1886, con el lingüista Friedrich Carl Andreas (1846-1930)¹⁶, con quien trató de tener una convivencia amistosa¹⁷. Ese mismo año, publica la obra llamada *Henrik Ibsens Frauen-Gestalten* (Personajes femeninos de Henrik Ibsen), lo que le ayudó a incrementar su economía, seguir agrandando su círculo social y sus posibilidades de viajar, garantizándose así el tiempo suficiente para comenzar a hacer más críticas y artículos con tendencias filosóficas y literarias:

¹⁴ Personajes que en *Mirada Retrospectiva* (Andreas-Salomé, 2005) aparecen como: Georg Brandes, Hans Deibrück, Paul Deussen, J. Gildemeister, Hugo Göring, Paul Güssfeldt, Whilhel, Grobe, W. Halbfass, Max Heinemann, Ferdinand Laban, Rudolf Lehmann, Heinrich Romundt, Georg Runze, Heinrich von Stein, Friedrich Paulsen, etc.

¹⁵ Consejero de gobierno. Escribe *Alles in Allen. Metalogik, Metaphysik, Metapsychik* en Berlín en 1888.

¹⁶ Nace en Batavia, en la isla de Java. Según (Peters, 1969): “aprendió alemán, inglés, holandés, francés, griego y latín [...] se dedicó a ampliar sus conocimientos lingüísticos en las universidades de Halle, Erlangen, Göttingen, y Leipzig. Se especializó en el persa, la lengua de sus antepasados, y, en 1868, obtuvo el doctorado en la Universidad de Erlangen con una disertación sobre la escritura y la fonética del persa medio” (p. 177).

Conoce a Andreas-Salomé a sus 41 años, y se casa con ella el 20 de junio de 1887 (Rée se separa de Lou ese mismo año). Jamás consumó su matrimonio con ella, pero tuvo dos hijos con su ama de llaves, Marie, de los cuales sólo una niña, Mariechen, vivió. Ésta fue cuidada por Andreas-Salomé a la muerte de sus padres y se convirtió en su única heredera. El matrimonio con Lou duró 43 años.

En este tiempo, Andreas-Salomé participa en su segundo círculo intelectual, junto con Rée, conocido como el círculo de Berlín, al cual pertenecen: Gerhart Hauptmann, Arne Garborg, Hulda Garborg, Bruno Wille y Whilhem Bölsche, Ola Hansson-Marholm, August Strinberg, Max Halbe, Arno Holz, Walter Mackay, Richard Dehmel, Fritz Mauthner, Otto Brahm, Maximilian Harden, Carl Hauptmann, Eugen Kühnemann (escribe *Vida de Herder* en 1895), etc.

¹⁷ Según se ha dicho, Carl Andreas se apuñala el corazón para rogarle que se casaran. Lou acepta un tanto por lástima, pero también por los problemas económicos a los que se enfrentaba en esa época.

Los trabajos de Lou sobre Ibsen, cuyas obras le explicaba a su marido antes de que aparecieran las versiones en alemán, la pusieron en contacto con un grupo de escritores y editores berlineses de vanguardia, y cinco años después de la publicación de su novela *En lucha por Dios*, se encontraba dedicada por entero a la profesión literaria. (Peters, 1969, p. 191)

Después de esta publicación, se traslada con su esposo a París (1894), permaneciendo allí durante medio año. Se hospeda con su amiga Therese Krüger y publica su siguiente obra: *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*¹⁸ (Friedrich Nietzsche en su pensamiento). Gracias a los movimientos sociales que se suscitan en ese entonces en occidente, ante ella se presenta una nueva visión del mundo, en particular, con el nacimiento de la llamada *Revolución literaria*, de la forma parte. En París se suscita el nacimiento del *Théâtre libre*, fundado por el artista André Antoine en 1887, mismo que sirve de modelo para la formación de la revista *Die Freire Bühne für Modernes Leben* [Teatro libre para la vida moderna], la cual “propugnaba la liberación del teatro de la opresión capitalista, la del socialismo en la política y la del naturalismo en el arte y, en nombre de Ibsen, fomentaba «la verdad del espíritu independiente»” (Peters, 1969, p. 193). En esta revista, tanto Lou como sus allegados¹⁹, publicaban reseñas y críticas de las representaciones teatrales que se presentaban —basadas principalmente en Ibsen, Strindberg y Gerhart Happtmann—. Después de ese medio año, se traslada a Suiza con un médico llamado Ssawely, con quién, al parecer, mantiene una relación amorosa por un tiempo —al parecer, sería éste el primero de muchos amantes que la acompañarían a lo largo de su vida—.

Ese mismo año vuelve a Berlín con su marido y escribe un artículo titulado: *Jesus der Jude* [Jesús, el judío]. En 1895 regresa a San Petersburgo y se reúne con su familia,

¹⁸ Hasta ahora, lo conocemos como el primer estudio sobre el pensamiento que se hace sobre Friedrich Nietzsche. Andreas-Salomé recibió múltiples críticas, pues al publicarse el libro Nietzsche aún estaba enfermo y las pocas ganancias que generó la publicación fueron para ella, además de que acrecentara su fama en los círculos intelectuales por publicar las cartas que se habían escrito. Más detalles en H.F. Peters Mi hermana mi esposa en el apartado “El nacimiento de Zarathustra.” Véase ref. en bibliografía.

¹⁹ Aurélien-Marie, Paul Schlenter, Therese Krüger (traduce al danés parte del libro sobre Nietzsche de Lou Andreas), Herman Bang, Sadi Carnot, Alexander Millernand, etc. Según (Peters, 1969), también “conoció al novelista noruego Kunt Hamsun [...] al escritor danés Hermann Bang, al editor alemán Albert Langen, al joven médico ruso Ssawely, quien la incluye en el círculo y de quien se sospechaba había estado complicado en el asesinato del zar Alejandro II, y al comediógrafo alemán Frank Wedekind” (p. 202) que en 1891 publica su famosa y escandalosa obra *Despertar de primavera*.

acompañada de su gran amiga Frieda, baronesa von Bülow (1857-1909)²⁰. Al poco tiempo, vuelven a Viena y se anexas, hasta 1896, al círculo literario de Viena²¹. En ese mismo año, 1895, publica *Ruth* y conoce al que H.F. Peters considera su primer amor sincero y visceral: Friedrich Pineles²² (-1936), un médico vienés. Según el biógrafo, se conocen “en una reunión celebrada en casa de Marie Langs, una de las dirigentes del movimiento feminista austríaco” (Peters, 1969, p. 209) y tienen una relación que dura mucho más de lo esperado. En 1896, publica su siguiente texto *Aus fremder erde*.

En 1897, Andreas-Salomé regresa a Múnich con Frieda von Bülow y se da la oportunidad de conocer a más intelectuales en el llamado *círculo de Múnich*²³. En una de estas reuniones, conoce a Rainer María Rilke (1875-1926), con el que entabla una relación amorosa y amistosa que se rompe hasta la muerte de éste. Para el invierno, se traslada con él y su marido a Berlín, pero se instalan en lugares separados —ella y su marido en Grünewald y Rilke en Wilmersdorf—; aun así, pasaban todo el tiempo posible juntos. En ese entonces, mientras disfruta de los bellos paisajes del lugar al lado de su amado Rilke, realiza un estudio sobre Nikolas Semienovitsch Ljeskov (1831-1895) titulado *La imagen sagrada rusa y su poeta*. En 1898, publica *Fenitschka. Eine Ausschweifung* [Fenitschka. Una divagación] y *Vom Religiösen Affekt* [Sobre el afecto religioso]. Al haber pasado un tiempo considerable lejos de su amada Rusia, planea, junto con su marido y Rilke, hacer un Gran Viaje a Rusia (como ella lo llamaba), en la primavera de 1899:

Seguía escribiendo, ya que necesitaba dinero para el viaje a Rusia. Entre setiembre de 1898 y febrero de 1899, publicó nada menos que nueve artículos y reseñas en periódicos tan renombrados como: *Cosmopolis*, *Die Zukunft*, *Das literarische Echo*, *Die frau* y *Pan*. Escribía sobre el amor sensual, tema que le interesaba cada vez más, sobre arte, sobre los

²⁰ 1857-1909. Es exploradora y colonizadora en África junto con su marido Carl Peters, también es la fundadora de los primeros centros hospitalarios en Dar-es-Salam y en Zanzíbar. Fue conocida por ser la primera escritora de novelas coloniales de la época. Conoce a Lou en 1892 en Tempelhof.

²¹ En el que destacan: Arthur Schnitzler, Richard Beer-Hofmann, Hugo von Hofmannstahl, Felix Salten, Peter Altenberg, Marie von Ebner-Eschenbach (con quien Lou entabló una buena amistad), Michael Georg Conrad y Jacob Wassermann.

²² Mejor conocido como Zemek, «hombre de la tierra». Para (Peters, 1969), “era un típico médico vienés, educado, culto, interesado en cuestiones filosóficas y literarias y, al mismo tiempo, una autoridad en su profesión” (pp. 209-210).

²³ En el que destaca el Conde Eduard Keyserling, Ernst von Wolzogen, Michael Georg Conrad y Jacob Wassermann.

problemas de la mujer moderna y sobre Tolstoi [...] terminó el libro *Menschenkinder*, publicado por Cotta en 1899. (Peters, 1969, p. 240)

En ese tiempo, escribe uno de sus ensayos más importantes *Der Mensch als Weib. Ein Bild im Umriss* [El ser humano como mujer. Un bosquejo de su imagen]. El 25 de abril de 1899 llega, junto con Rilke y su marido, a Moscú y visitan a León Tolstoi²⁴. “Llegaron a Moscú el Jueves Santo. No hubieran podido elegir mejor momento. Las esplendorosas ceremonias de la iglesia ortodoxa habían convertido a toda la ciudad en centro de peregrinación [...] era un ambiente de profundo fervor religioso” (Peters, 1969, p. 241).

Después de esto y de su charla con el escritor, van a San Petersburgo a visitar a la familia de Andreas-Salomé; al cabo de dos meses, vuelven a Alemania. Su segundo viaje se realiza a principios de mayo de 1900, esta vez sin Carl Andreas. Visitaron, por segunda vez, a Tolstoi —en compañía de sus amigos Leonidas Pasternak, su esposa y su hijo— y a la familia de Lou; regresan hasta finales de agosto a Alemania. Al volver, publica otro de sus ensayos dirigidos hacia el amor y la sexualidad llamado *Reflexiones sobre el problema del amor*. Debido a la fuerte carga emocional que enfrentaba Rilke respecto de ella, se aleja de él completamente en 1901, poniendo una distancia fugaz a la relación amorosa que, años atrás, habían construido. Escribe *Ma y Rodinka*, las cuales se publican hasta 1923.

En el verano de 1902, tras sufrir una gran decaída por la muerte de Rée, vive unos meses con Zemek —el médico vienés que había conocido en Viena—, en Kärnten, y queda embarazada de él; sin embargo, sufre un aborto. A pesar de eso, la relación dura mucho tiempo, “a los ojos de la familia Pineles, Lou era la esposa de Zemek y seguiría siéndolo durante casi doce años” (Peters, 1969, p. 210). Aunque nunca anuló su matrimonio con Carl Andreas ni dejó de lado su amistad con Rilke. En ese mismo año, escribe la obra *Im Zwischenland* [En tierra de en medio] mostrando sus primeros escritos con intereses seriamente psicoanalíticos, aunque aún no había conocido a Freud, curiosamente:

Su interés se circunscribía cada vez más a los resortes internos del ser humano, a la motivación de sus actos, a las fuerzas motrices y represivas de la vida. Estas cuestiones

²⁴ Pasan una semana en Moscú y ven a Leonidas Pasternak, el príncipe Paul Trubetzkoi y Sophie Nikolaievna Schills. Es Pasternak quien los lleva a una audiencia con el célebre escritor, León Tolstoi, con el que Andreas-Salomé queda fascinada.

siempre le interesaron, pero ahora empezó a preocuparse de ellas seriamente. Sabía por propia experiencia que el instinto sexual es uno de los más poderosos elementos de la vida humana. Sobre este tema giraban las narraciones de esta obra.²⁵ (Peters, 1969, p. 288)

Luego, al abrirse una plaza para Carl Andreas, su marido, en Göttingen, se mudan para allá en otoño de 1903. En 1904 escribe su obra *Das haus* [La casa], que será publicada en 1919. Para mayo viaja con Zemek a Venecia y en agosto a Suecia; prácticamente, en ese tiempo, se dio gran oportunidad para viajar:

Unas veces con *Zemek* y otras con alguna amiga, Lou siguió haciendo largos viajes, desde Noruega hasta España y desde Francia hasta los Balcanes. También visitaba con frecuencia a su familia en Rusia y a sus amigos de Berlín, entre los que a la sazón se contaban Eugen Diederichs, Max Reinhardt, Walther Rathenau y Käthe Kollwitz. (Peters, 1969, p. 296)

A su regreso, en 1905, se reencuentra con Rilke en Göttingen aunque de manera esporádica pues vuelve con Zemek a España. Y después de suscitarse la muerte de su gran amiga, Frieda von Bülow, en 1908, se va de nuevo con él, esta vez a recorrer Bosnia, Herzegovina, Dalmacia, Bulgaria, Montenegro, Albania y Turquía.

En 1910 realiza su tercer viaje a París con su amiga Ellen Key (1849-1926)²⁶ y se va a Sistiano en donde se vuelve a encontrar con Rilke. En este año, escribe *Die Erotik* [El erotismo], una de sus obras más importantes y reconocidas. En 1911 conoce a Poul Bjerre (1876-1964)²⁷, un pariente lejano de Ellen, con el que inicia una relación amorosa (1911-1913). Como todos los hombres de su vida, se persuade de que ha sido ella la mujer más enigmática que ha conocido. En una de las cartas que escribe a uno de sus amigos confiesa:

²⁵ Esta es la única referencia que se ha encontrado a lo largo de la investigación respecto a esta obra; lamentablemente, tampoco ha sido encontrada para su revisión y anexo a la tesis. En el capítulo III se abordará esta idea del instinto sexual de la que habla Peters.

²⁶ Ellen Karolina Sofia Key, Sundsholm, Suecia. Fue una escritora y feminista liberal con tendencias éticas y educacionales. Fue activista y defensora de los derechos humanos de las mujeres, pidiendo al Estado la garantía del desarrollo de la maternidad digna. Entre sus obras principales destacan: *En libertad de expresión y publicación* (1899), *El siglo de los niños* (1900), *Amor y matrimonio* (1903), *El movimiento feminista* (1912), *La generación joven* (1914), *Guerra, paz, y el futuro* (1916).

²⁷ Nace en Gothenburgo. Se especializa en psicoanálisis pues pertenece a la escuela de Freud por un tiempo. Su obra principal es: *Historia y práctica del psicoanálisis* (1916).

Según los apuntes de H.F. Peters, él y Lou viajaron constantemente. Si se quiere conocer su historia por completo revisar a Peters (1969, pp. 301-303).

Era una persona excepcional; esto se notaba en seguida. Poseía el don de hacerse cargo inmediatamente del modo de pensar de otra persona, en especial, cuando la amaba. Su enorme concentración espiritual avivaba el fugo espiritual de su pareja. En mi larga vida no he encontrado a nadie que me comprendiera tan rápidamente, tan bien, tan plenamente como Lou. Añádase a ello la asombrosa sinceridad de las cosas más delicadas y personales [...] Recuerdo, también, que me sentí horrorizado cuando me habló del suicidio de Rée. “¿Y no sientes remordimientos?”, le pregunté. Ella se echó a reír y me dijo que los remordimientos eran síntoma de debilidad [...] parecía indiferente por completo a las consecuencias que pudieran tener sus actos, A este respecto, más parecía una fuerza de la naturaleza que un ser humano. (Peters, 1969, p. 301)

En virtud de esto, Bjerre le presenta a Sigmund Freud (1856-1939) en el Congreso de la Asociación Psicoanalítica Internacional de Weimar²⁸, al que ella perteneció. Al sentirse totalmente seducida por el psicoanálisis, le implora a Freud que le permita tomar clases para aprender y, éste, admirado por su inteligencia, la acepta; así, en octubre, se traslada a Viena y se queda ahí por seis meses. En ese tiempo conoce a otro de sus más reconocidos amantes, Viktor Tausk (1879-1919)²⁹. Entre 1912 y 1913 Andreas-Salomé comienza sus estudios psicoanalíticos con Alfred Adler (1870-1937) y Freud, aunque ambos estaban en disputa por las distintas directrices que habían tomado sus teorías; tomando en cuenta que el ámbito sexual era lo más interesante para Lou, decide abandonar a Adler y dedicarse completamente con Freud.

Desde 1914 hasta 1919 Lou se enfrenta a una decadencia debido a la primera guerra mundial y, viéndose imposibilitada para viajar, se concentra en la escritura de artículos y libros como *El demonio y su abuela* (1915) y *Psicosexualidad* (1917). También se dedica a la asistencia de la presentación artística del grupo Stanislawski³⁰, mismo que le hace posible no olvidar los encantos de su amada Rusia.

En 1922 se convierte en miembro activa de la Sociedad de psicoanalistas; la mayor parte de su trabajo como internista la realiza por seis meses en Königsberg. En 1923, publica

²⁸ Que tenía como presidente a Carl Gustav Jung; Freud era el director.

²⁹ Nace en Žilina, Eslovaquia. Estudia derecho, psicoanálisis, medicina y psiquiatría. Su única obra, o de la que se tiene registro, se titula: *Acerca de la génesis del aparato de influir en el curso de la esquizofrenia* (1919). Se suicida a causa de una profunda depresión.

³⁰ Era el conjunto de actores del Teatro de Moscú, fundada en 1898 por Konstantin Sergéyevitsch Alexéyev (mejor conocido como Stanislawski). Se considera como el máximo representante del grupo escénico ruso.

Rodinka, un recuerdo ruso, refiriendo en el escrito un recuerdo de su niñez e impresiones del viaje a Rusia con Rilke. Según H.F. Peters, esta época fue una de sus etapas más productivas psicoanalíticamente. Andreas-Salomé atendía en su estudio de Göttingen, en la casa de Hainberg, a sus pacientes de forma tranquila, “ella trataba las más diversas formas de perturbación psíquica, desde la histeria leve hasta la más profunda neurosis” (Peters, 1969, p. 319). Pero también se dedicaba a escribir sobre sus mayores intereses que eran el narcisismo, la religión, el amor, el Yo y la psicosexualidad:

Para la revista *Imago*, dirigida por Freud, escribió artículos sobre *Antiguos oficios divinos*, *La especie hembra*, *Anal y sexual* y *Narcisismo como doble dirección*. Para revistas literarias escribía críticas y ensayos, especialmente sobre los problemas de Rusia. Además, publicó una serie de libros. Algunos de ellos, como *La casa* y *Rodinka* los había escrito casi veinte años atrás; como *Tres cartas a un niño*, *La hora sin dios* y *otros cuentos infantiles* los escribió durante la guerra o poco después. A aquella época pertenece también su obra más original, escrita en verso, dividida en siete cuadros y titulada *El diablo y su abuela*. (Peters, 1969, pág. 320)

Esta etapa la considera ella misma como la más importante en su maduración como psicoanalista, puesto que todos sus escritos venían a ser, a partir de los estudios psicoanalíticos, la confirmación de que lo escrito anteriormente, a modo de intuición, si se quiere, encontraba su afirmación en el psicoanálisis. Habiendo recorrido un gran camino escribiendo sobre sus intereses, Andreas-Salomé encontró en el psicoanálisis una respuesta, como si lo escrito anteriormente se tratara de una pregunta, aspecto que la llevó a fundamentar todo lo posible, a realizar clínica y a repensar todo lo dicho para transformarlo en algo más sustancioso y enriquecedor. Su libro sobre el narcisismo sería, como veremos más adelante, el epítome de estas ideas, donde incluso, su idea de lo femenino cobró nuevo sentido.

En conjunto con el trabajo intelectual, y ya en la vejez, la vida de Lou se remite ahora a las despedidas. A Freud, su entrañable maestro y amigo, lo ve por última vez en 1928, — justo cuando escribe *En memoria de Rilke*— cuya escena, al ser sumamente conmovedora, nos atreveremos a contar:

Los colores de las flores del Tegeler Park brillaban intensamente sobre el verde. Macizos y macizos de pensamientos azules, rojos y púrpuras. Freud se inclinó, cogió un ramillete

y lo entregó a Lou con el gesto de un gran señor que se despide de la mujer amada. Su enfermedad le dificultaba el habla; sin embargo, pasaban horas enteras hablando de su primer encuentro en 1911 y de las experiencias comunes cosechadas desde entonces. De pronto, Lou preguntó si Freud recordaba todavía su *Oración a la vida*, aquellos versos que él había tomado por obra de Nietzsche. Freud los recordaba bien. «entonces, ocurrió algo que ni yo misma comprendía, algo que no pude contener, que me subió a los labios como protesta por su desgracia y su martirio: “Eso que un día yo esbocé, llevada por el entusiasmo, ¡usted lo ha hecho!”» Horrorizada por sus propias palabras, rompió a llorar. Freud no contestó. «Sólo sentí su brazo en torno a mí.» (Peters, 1969, pp. 322-23)

Este último encuentro, acaso será, de las tantas pérdidas que tuvo, el que terminaría por conmocionar más a Lou, aunque no sería ella la que padeciera la muerte de su amigo, sino al revés. Mientras tanto, Lou ya había perdido, a sus setenta y ocho años, a la mayor parte de las personas que fueron importantes en su vida: su padre y madre, sus hermanos, Nietzsche, Rée, Frieda, a su grandísimo amigo Rilke y a su marido Carl Andreas; todo el cúmulo de emoción por el tiempo transcurrido ante sus ojos comenzaba a anunciarle lo que, prontamente, a ella le llegaría también: la muerte.

A partir de los años de vejez, se dedica a intercambiar cartas con amigos y admiradores, mismos que la visitaban para hablar sobre sus publicaciones, sus relaciones con Nietzsche o Rilke o para terapia psicoanalítica. Los últimos años de su vida, pues, los pasa en su casa, dedicada a cerrar los últimos capítulos de su vida en la reflexión de la propia escribiendo sus últimas obras: *Lebensrückblick—Grundriss einiger Lebenserinnerungen* [Mirada retrospectiva: compendio de algunos recuerdos de la vida], que se publica hasta 1951, y *Mein Dank an Freud* [Mi agradecimiento a Freud]. Hacia 1934 conoce a Ernst Pfeiffer, quien será ya su último amigo y confidente íntimo, al cual le deja la tarea de cuidar su obra literaria. En 1935 pierde un seno a causa de cáncer; después, en 1937, se enferma de uremia. Ya en su lecho confiesa a Pfeiffer mientras corrigen su *Lebensrückblick*:

«Durante toda mi vida he trabajado, he trabajado mucho, ¿y para qué? En realidad, ¿para qué?» Y cuando se acercaba el fin, murmuró con los ojos cerrados y como hablando consigo misma: «si dejo vagar el pensamiento, no encuentro a nadie... Así, pues, lo mejor es la muerte»». (Peters, 1969, p. 342)

El 5 de febrero de 1937, en su casa de Göttingen, en donde había vivido treinta años con su marido, Lou Andreas-Salomé, la mujer más enigmática e influyente de parte del siglo XIX y XX, muere, dejando un gran legado al mundo digno de conocerse.

1.1.1.- Autobiografía: *Lebensrückblick—Grundriss einiger Lebenserinnerungen* [Mirada retrospectiva. Compendio de algunos recuerdos de la vida]

Entre 1931 y 1934, Lou Andreas-Salomé se dedicó a escribir su *Lebensrückblick—Grundriss einiger Lebenserinnerungen* [Mirada retrospectiva. Compendio de algunos recuerdos de la vida³¹], la última de sus obras, en compañía de su entrañable y último amigo Ernst Pfeiffer. La mayoría de sus escritos siempre se encaminaron hacia la proyección de sus propias vivencias, unidas a los problemas que en el momento le interesaban —como lo sexual, lo femenino, lo divino, lo moral, la libertad, etc.—, enfrascadas en la metáfora y el análisis filosófico e incluso psicoanalítico de cada una de ellas; en el caso de su autobiografía, encontramos una misma reflexión pero alejada de estas metáforas y encaminada hacia la reafirmación del sí mismo a partir de la valorización de estos aspectos vivenciales.

En la constitución de esta reflexión, el nombre de autobiografía queda en disputa, pues en ella no existe una cronología consecutiva sino una fragmentación del tiempo que rescata los elementos más significativos de la vida que han servido como tejidos de ésta. En este sentido,

Su ‘trazado’ ha de entenderse, ante todo, como ruptura con el decurso cronológico y esta ruptura constituye un atrevimiento de la subjetividad, que busca —a través de un modificado concepto de la propia persona— nuevos caminos hacia una determinación individual de identidad”. (González, 1997, p. 39)

Esta búsqueda de identidad va de la mano, intencionalmente, con la unión a una vivencia más, —que está presente mientras escribe sus reflexiones—: la vejez; dando como resultado un libro que lo que busca es comprender la vida en su totalidad y el encuentro del ser, su ser, con la plenitud del todo. En este sentido, “el elemento biográfico se le convierte necesariamente, de objetivo en sí mismo, en un medio” (Andreas-Salomé, 2005, p. 241). La

³¹ La edición cuenta con un apartado titulado Comentarios de Ernst Pfeiffer, del que se extraen ciertos apartados, de ahí que algunas veces no se tomen algunas citas del libro como menciones de Lou Andreas.

obra, por lo tanto, es el resultado de otra obra que es la vida misma³² y encuentra su plácido descanso y espacio de reflexión en la vejez, cosa que a Lou le parecía sumamente fundamental:

Ella dice que ha tenido que esperar a la vejez para aprender a dejarse “accueillir” [acoger] por la vida. El término acoger, que utiliza en el sentido de recibir y aceptar, como un regalo. Tiempo de acogida en el que vuelven a la vez los sueños de la infancia con los frutos del crecimiento, que se enlaza lo que ha sido origen y devenir, con lo que se reconoce como destino. (Pardo, 2009, p. 511)

Bajo estos términos, *Lebensrückblick* torna el significado de la palabra «vivencia» en aquello que fundamenta lo ya constituido: “lo que aquí se llama vivencia, sólo podría ser aprehendido por quién lo vive con la fuerza de la comprensión que da una vida entera” (Andreas-Salomé, 2005, p. 360); por lo tanto, esta consecución de vivencias, en el orden que la autora las relata, desemboca en la visión de la vida como un todo constituido. De ahí que algunos recuerdos sean reprimidos o ensalzados de acuerdo con la importancia que para Lou tenían o tuvieron en su momento. Para muchos de sus lectores, no ha sido sorpresa, por ejemplo, no encontrar en este libro sus relaciones con Tausk, Bjerre, su odio hacia Nietzsche; el aborto que sufrió o el nacimiento de los hijos ilegítimos de Carl Andreas:

The scenes she relates in this short book are of the most essential kind and concern experiences selected as if she viewed them as luminous gifts, fundamental in shaping her nature and yet extending beyond ordinary life [...] some of her recollections and facts may be distorted or even false —biographers disagree about how truthful she is— and, whether by chance of design she grows vague of omissive from time to time.³³ (Cravens, 1992, p. 279)

Estas omisiones o estos cambios pueden tomarse en cuenta como aquello que muchas veces quiere suprimirse —tal vez, inconscientemente— o ya son inalcanzables, pero no por eso se dan por perdidos; a propósito, el silencio tiene un papel fundamental, como ella ya lo

³² La comprensión de este texto, por lo tanto, necesita no de una curiosidad rebosante, sino de un conocimiento previo de la vida de la autora, ya que, al ser un libro que, en realidad, se dirige hacia sí misma, puede volverse misterioso y difícil de entender.

³³ “Las escenas que ella relata en este pequeño libro son de lo más esencial y conciernen a experiencias seleccionadas como si ella las viera como luminosos regalos, fundamentalmente por darle forma a su naturaleza y extenderse más allá de la vida cotidiana [...] algunas de sus recopilaciones y hechos pueden estar manipulados e incluso ser falsos —sus biógrafos no están de acuerdo en qué tan sincera es— y, sea por oportunidad o por designio, ella transita con vaguedades u omisiones de vez en cuando”. La traducción es mía.

decía: “lo elemental y lo íntimo no dicen nada de sí mismos. Lo esencial queda sin ser dicho. Pero si de ese modo se calla lo positivo, puede que, desde lo negativo, se torne confesión” (Andreas-Salomé, 2005, p. 219). En ese sentido, la estructura de la rememoración se concentra en lo más atávico y fundamental, en lo que, para ella, siempre fue un parteaguas en cada momento de vida: cada vivencia descrita, por tanto, es aquello que siempre la persiguió hasta el final de sus días.

Lebensrückblick comienza con una sentencia que declara, desde ya, el sentido que va a llevar el relato, misma que funge como epitafio en la vida de Lou:

«La vida humana —qué digo, la vida en general— es poesía. Sin darnos cuenta la vivimos, día a día, trozo a trozo. Pero, en su inviolable totalidad, es ella la que *nos* vive, la que *nos* inventa. Lejos, muy lejos de la vieja frase “hacer de la vida una obra de arte”; no somos *nuestra* obra de arte.» (Andreas-Salomé, 2005, p. 9)

Y como si no se entendiese este primer aviso, la vuelta de página comienza a explicarlo con un título aún más enigmático: *La vivencia de Dios*. Para Pfeiffer, esta primera vivencia es la «consideración» fundamental de la vida de Lou, el suelo sobre el que descansa la constante búsqueda del ser con el todo. Aquí empieza la descripción de la pérdida de fe que le traería toda la vida una indagación constante que, al final, no volvió a ver la luz, o al menos no de la forma originaria, pues a través del tiempo, Lou considera que el proceso de divinización, o este vivir con o sin un Dios, se ve reflejado en distintas dimensiones de la vida humana³⁴, y no es posible de realizarse si no existe una conexión con la naturaleza, lo que, como veremos, la acerca mucho al pensamiento romántico del siglo.

En este sentido, consideramos que, para Lou, la *vivencia de Dios* desencadena la serie de vivencias consecutivas descritas y vividas y, a su vez, las fundamenta. Por lo tanto, la desaparición de Dios —aspecto que se describe en esta vivencia— representa la pérdida de algo originario. Esto implica que la constante determinación de la vida, según Lou, que se teje con las vivencias, registra siempre la falta primigenia, en este caso, la de Dios; para ella, una figura que se despliega en una totalidad y que de pronto se ha vuelto cuestionable, pero no pierde parte de su presencia. El problema de esa pérdida radica totalmente en ella, o en el

³⁴ Este aspecto será tratado en el capítulo III.

sujeto, no en lo divino, pues este existe y actúa sin necesidad de que una conciencia lo considere. Aquí es importante señalar que muchos de los biógrafos o estudiosos de la autora —en especial H.F. Peters, Arantzazu González o Daniela Guzzi—, la señalan como lectora de Spinoza, puesto que tiene consideraciones respecto a lo divino o Dios (lo que en Spinoza es la sustancia), como aquí puede observarse. A algunos podría parecerles cuestionable; pero no vamos a debatir esto por ahora³⁵. Al final, el problema consiste en cómo afrontar la pérdida considerando, lo que González Arantzazu (1997, p. 43) llama, las “ficciones sobre el tiempo primitivo”, yendo desde su propia vivencia hasta la objetividad misma, lo que hace posible rastrear el origen de lo religioso³⁶, a través, por supuesto, de una interpretación psicoanalítica:

El factor que motiva a Lou Andreas-Salomé a construir su *Mirada retrospectiva* es la ‘pérdida’; esta ‘ausencia’ se articula sobre los cimientos de una premisa doble: por un lado, la prehistoria supraindividual está contenida en la historia presente e individual. Por otra parte, en cambio, la hipótesis de que la prehistoria colectiva se haría comprensible a través de la formación prehistórica de la psique individual. Y sólo en este sentido, la estructuración del sujeto hace posible el origen de la religión. (González, 1997, p. 46)

³⁵ En los textos correspondientes a estos autores, mencionados en la bibliografía, se encontrarán estas observaciones.

Cuando mencionamos que el problema de la pérdida radica en el sujeto, no en lo divino, nos es necesario acudir a una memoria de Lou Andreas-Salomé en la que rememora esta culpa: “En mi recuerdo del idilio alpino, sin embargo, el papel principal recae sobre un episodio minúsculo: cómo una vez, descalzos (ella y su amante Ssawely) [...] caímos en una bajada, sin darnos cuenta, sobre un prado de zarzamora rastrera [...] Al paradisíaco suelo de nuestras suaves alfombras volvimos bañados en lágrimas. En los minutos que pasamos en medio de las zarzamoras se despertó en mí algo así como una idea antiquísima —¿o un recuerdo? —: como si ya hubiese hecho yo esa experiencia de caer, cruelmente entregada a la vida, desde la delicia primigenia. Un momento vivido repentinamente de nuevo [...] bajo las alegres palabras de Savellii: «También tendríamos que ir nosotros a pedirles disculpas a la zarzamora, y no sólo al revés: por haberlas pisoteado en vez de besarlas con los labios». Algo en mí agregó confiado: «Sí. Porque todo lo malo del mundo ¿acaso no viene precisamente de ese malentendido?»” (Andreas-Salomé, 2005, pp. 111-12). Recordemos que Lou conoce a Ssawely en 1894, mucho antes de adentrarse en el psicoanálisis, lo que implica que la idea de la pérdida de lo originario nace en ella de forma original —aunque puede haber una relación con sus conversaciones con Nietzsche—. La consideración psicoanalítica viene después, en su vejez, aspecto que debemos de tomar en cuenta antes de cuestionar el fundamento o la teoría psicoanalítica que le instruye Freud.

³⁶ Este origen religioso lo veremos más adelante, en la interpretación de Daniela González Guzzi. Respecto a la cuestión de lo subjetivo a objetivo, Arantzazu termina diciendo: “Lou Andreas argumenta la verdad individual y subjetiva de su propia vida como una especie de prólogo a la verdad colectiva y supraindividual” (González, 1997, p. 43) y agrega el primer párrafo del capítulo que estamos estudiando: “Nuestra primera vivencia es, curiosamente, una negación. Apenas un instante atrás éramos todo, indivisos, era inseparable de nosotros mismos cualquier Ser, de pronto nos vimos empujados a nacer, nos convertimos en una pequeña partícula sobrante que en adelante habrá de esforzarse para no sufrir consecutivas disminuciones, y habrá de mantenerse firme frente a un mundo antagónico que se eleva ante él cada vez más, y en el que cayó de su plenitud universal como en un vacío que —por lo pronto— lo despoja” (González, 1997, p. 43).

¿Cuál es, para Lou, el camino a seguir ante esta pérdida? En una de las búsquedas por este sucedáneo divino, tenemos, inmediatamente, la *Vivencia del amor* como aquel eje que fundamenta, desde su adolescencia, el camino de la vida:

La conducta amorosa no se orienta, *de entrada*, a la conclusión habitual, sino que, por intermedio de la vivencia personal, seguía actuando, más allá de la persona del amado, en su simbolización casi religiosa [...] en el amor el compañero —sin significar de partida semejante traslación de Dios— se ve, sin embargo, casi místicamente potenciado a símbolo de todo lo maravilloso. (Andreas-Salomé, 2005, p. 36)

Cuando Dios deja de ser el principio fundamental del acompañamiento en el mundo, Lou confirma en sus largos años que fue Gillot el que se convirtió en ese símbolo maravilloso —el amor— que, nuevamente, no volvería a encontrar en otro ser más que, tal vez, en Rilke. Sin embargo, no es hasta el final del primer compendio que lo menciona; antes, aparecen cuatro capítulos que se entremezclan en lo humano-personal y las impresiones de viajes o personas, así, tenemos *Vivencia en la familia*, que relata la relación amorosa con el padre, difícil con la madre y corta pero esencial con los hermanos; después, *La vivencia de Rusia*, que rescata las impresiones que obtuvo al viajar a su hermosa tierra al lado de Rilke y su marido Carl Andreas; luego, *Vivencia de los amigos*, que se protagoniza por Paul Rée y Nietzsche, en la que cuenta el origen de su “trinidad” y los caracteres que cada uno de ellos tenían, así como las relaciones intelectuales que lograron juntos. La preocupación de Lou, como ya se había mencionado, se desprende de la vida de Nietzsche manteniéndose en el margen de la relación que hubo entre los tres, sin describir lo que sucedió después con él en su enfermedad y muerte, “Lou Andreas-Salomé llegó a preguntarse una vez, en edad avanzada, si no sería posible suprimirlo, con el pensamiento, de su vida” (Andreas-Salomé, 2005, p. 242), cosa que no ocurrió con Rée, a quien, hasta la última página, ofrece su agradecimiento y se lamenta por su desafortunada muerte.

En *Entre la gente* aparece una especie de recopilación cronológica de las impresiones personales que obtuvo en cada uno de los círculos sociales a los que perteneció, las aventuras que vivió en el teatro, la ópera, en sus viajes con Rilke, etc. Parece ser que, necesariamente, hay un aglutinamiento de aquello que casi se le escapa de las manos, o de lo que, en cierto modo, no había encontrado un lugar especial dentro del compendio, y esto es evidente porque, de inmediato, se lanza a un nuevo capítulo que ya no goza de estas imágenes

cronológicas, sino de un derrame de recuerdos que, al parecer, no traía tanto la razón sino el corazón: *Con Rainer*, acompañado de [*Apéndice, 1934*], éstos demuestran dos facetas en su relación:

Lo esencial del Apéndice al capítulo sobre Rilke, «Abril *nuestro* mes, Rainer», no debe verse en que aquí Lou Andreas-Salomé, como la sobreviviente de ambos, ventile finalmente el secreto que los dos habían dejado subsistir respecto a la primera fase de su relación, y que permita reconocer, con toda la claridad que pueda desearse, los momentos de transición a la amistad posterior [...] este Apéndice hace visible el estrato más profundo del conocimiento que Lou Andreas-Salomé tenía de Rilke. Sin esta primera fase de la relación común, y lo que ésta pudo revelar, tampoco ella poseería ese conocimiento, y la permanente apertura de Rilke hacia ella está fundada en esta intimidad en la época decisiva para él. (Andreas-Salomé, 2005, p. 243)

Puede ser que, el no revelar estos aspectos tan íntimos, sea en el fondo un capricho de Lou, una necesidad de dejarlos en una compenetración que sólo ellos pudieron entender; sin embargo, la inclusión de los poemas y esta necesidad de complementación del texto, hacen evidente la necesidad de poner a Rilke en un lugar infranqueable.

Seguido de este Apéndice, viene *La vivencia Freud y Recuerdos de Freud (1936)*. En ambos se pretende culminar con el escrito, puesto que los últimos años de su vida, Andreas-Salomé los dedicó a Freud y al psicoanálisis, “fuera de lo humano-personal (Gillot-Rée-Andreas-Rilke), ese fortísimo resplandor se reconoce allí donde uno menos se lo espera: en la exposición del encuentro con la psicología profunda, en la «Vivencia Freud»” (Andreas-Salomé, 2005, p. 362). Y al igual que con Rilke, la primera parte, referida a la vivencia, se desprende del elemento amistoso-humano y se dirige, inmediatamente, a la apología del psicoanálisis y del mismo Freud, abriendo, en los recuerdos, la brecha de la relación que entre ellos sucedió y que terminó hasta la muerte de Lou.

Al final, *Antes de la Guerra Mundial y desde entonces, F.C. Andreas y Lo que falta en el compendio* demuestran los últimos respiros memoriales de la autora, haciendo justicia a aquello que por un momento no le había sido necesario pero que, al final, era un contrapeso que se tornaba en una limpieza de conciencia: “hay allí —caracterizados *grosso modo*— la «consideración» fundamental («la vivencia de Dios») junto a la «confesión» personal («Lo que faltaba en el compendio»), y el «tratado» doctrinal («La vivencia Freud») junto a la

simple «noticia» biográfica («entre la gente»)" (Andreas-Salomé, 2005, p. 364). Con estos capítulos, Lou cierra su recorrido reflexivo y memorial, esperando que, los últimos meses de vida, ofrecieran el tiempo suficiente para la contemplación de una vida vivida de acuerdo con principios infranqueables como el de la libertad y la genialidad, centros en los que gravita la vida de Lou y que son parte de su "práctica filosófica" porque es profundamente vivencial.

1.2.- Contexto sociopolítico-cultural

La época que vive Lou Andreas-Salomé es compleja. Tanto en Rusia como en Europa los movimientos políticos, sociales y culturales se desarrollan de manera acelerada y cambiante al paso de la revolución industrial³⁷. Aunado a esto, el movimiento intelectual emerge constantemente con luchas internas, como lo son la *intelligentsia* rusa, para enfrentar estos acontecimientos que, de igual forma, lo trastocaban.

El pensamiento filosófico de Lou Andreas-Salomé es producto de este contexto histórico. El siglo XIX se caracteriza por tener presente el lema "Libertad, Igualdad y Fraternidad" imputado por la Revolución Francesa, así como por un acelerado crecimiento industrial y demográfico en toda Europa. Esto trajo consigo movimientos políticos y sociales muy importantes que detonaron en múltiples revoluciones, expansión o reducción de territorios y, en el naciente siglo XX, dos guerras mundiales.

En Rusia, aislada del mundo europeo a principios del siglo, se desarrollaba en su esplendor el mesianismo religioso encabezado por los zares, quienes se caracterizaban por representar el máximo poder eclesiástico ortodoxo, bajo un gobierno autocrático que oscilaba, dependiendo del zar, entre la *eslavofilia* (la reacción)³⁸ o el *occidentalismo* (reformas), lo que provocó un atraso industrial y económico considerable, así como desigualdades sociales y

³⁷ Debido a los múltiples acontecimientos que se suscitaron en toda Europa de forma compleja y acelerada, en este apartado sólo veremos de forma general algunos aspectos histórico-sociales importantes y nos enfocaremos en los que fueron determinantes en los países que habitó: Rusia, donde vivió toda su niñez y adolescencia, y Alemania, en donde habitó desde su juventud hasta la muerte.

³⁸ La *eslavofilia* o el *eslavismo* consistía en una defensa del nacionalismo ruso, especialmente el conservado por los campesinos. Los defensores de tal movimiento, en su mayoría los intelectuales de la *intelligentsia* rusa: "veían el futuro del país a través de una transformación de la comunidad campesina, tan desperdiciada por occidente; su nacionalismo descansaba en un mesianismo político místico que proclamaba la misión regeneradora del mundo desde Moscú" (Boneu, 2008)

hambrunas de gran impacto, causando un gran descontento entre los ciudadanos rusos, sobre todo los campesinos y esclavos (antes de su liberación).

Desde comienzos del siglo, el imperio zarista fue trazando el camino de pólvora que provocaría la gran explosión de 1917: la revolución rusa. Con Alejandro I (1777-1825) (gobierna de 1807-1825) y Nicolás I (1796-1855) (gobierna de 1825-1855), inició el intento por darle forma al imperio política e industrialmente, agregando ciertos aspectos como las libertades individuales, el crecimiento de las comunicaciones y la creación de Gimnasios o Institutos de Enseñanza de alto nivel, pero la insuficiencia de sus arbitrarias decisiones provocó el descontento de cierto número de población, entre ellos los *Decembristas*, quienes intentaron derrocar el poder en diciembre de 1825 —de ahí su nombre—, sufriendo una fuerte represión y siendo derrotados por el estado policial del zar³⁹. En respuesta a este acontecimiento, hacia 1850, se prohibió cualquier forma de expresión liberal o socialista, filosófica y científica, enardecido más a la reacción que, a partir de 1830, se había conformado por grupos de intelectuales liberales llamados *Intelligentsia*.

A la llegada de Alejandro II (1818-1881), quien gobernó desde 1855 a 1881, se llevó a cabo un paso fundamental en el imperio al abolirse la esclavitud en 1861, así como una accesibilidad a las ideas liberales occidentales. Sin embargo, los intentos del zar por resolver las fisuras económicas de Rusia fracasaron —como la reforma agraria⁴⁰—, provocando el descontento de los miembros radicales de la *Intelligentsia rusa*, —los nihilistas revolucionarios—, quienes lo matan. Con Alejandro III (1845-1894), gobernando de 1881-1894, las cosas no mejoraron, pues tras los atentados sufridos por parte de grupos radicales incrementó la represión intelectual y el nacimiento de la policía secreta (Okhrana) que se encargó de conservar la represión; a pesar del crecimiento industrial, los problemas sociolaborales y económicos se volvieron críticos y cada vez más inaceptables. El cúmulo de las precariedades y desigualdades sociales que se desarrollaron, sobre todo por la evidente propagación del proletariado, en el imperio ruso zarista era tal, que terminó por explotar en el gobierno de Nicolás II (1868-1918) (1894-1917), determinando la próxima derrota y caída del zarismo.

³⁹ La Policía militar Especial, de tinte conservador. Es creada por Alejandro I con el fin de erradicar cualquier asunto relacionado con actos liberales

⁴⁰ Los campesinos eran libres de trabajar sus tierras, pero debían contribuir el veinte por ciento de su ganancia a sus dueños, provocando una desestabilización por la poca producción y la acumulación de deudas.

Los movimientos más importantes de este último periodo zarista consistieron en constantes revueltas, huelgas y formaciones políticas. En 1898, con Lenin y Plejanov⁴¹ a la cabeza nace el Partido Social Demócrata, que, con sus ideales marxistas, intenta derrocar la autocracia bajo dos divisiones: el menchevismo (de Plejanov) y el bolchevismo (Lenin) que proclamaba el levantamiento de armas y el inicio de una huelga. En 1901 nace así el Partido Socialista Revolucionario, atendiendo principalmente los intereses de la clase obrera. En 1905, nace un tercero que es el Partido Constitucional Democrático, que opta por una vía occidentalista apelando a la reforma política. Bajo la influencia de este último, detonó la primera revolución, encabezada por los *sóviets*, en la que figuró el descontento por parte de campesinos, obreros y estudiantes e intelectuales rusos⁴².

La cuestión política que abordaba a Rusia se aunó al movimiento cultural que empezaba a tomar forma a partir de la liberación de los esclavos. En el hombre ruso había una centralidad en la figura de lo que implicaba ser un campesino o, en general, un ruso, lo que propiciaba las ideas de un eslavismo bien cimentado, dejando de lado muchas veces el cultivo intelectual que la *intelligentsia* proponía; sin embargo, la conformación de una cultura homogeneizada pero centrada en esta casi hermandad conformó ideales que en occidente eran todavía difíciles de divisar:

En muchos aspectos, podía considerarse un país atrasado, primitivo e inculto, si se medía con el módulo de Occidente; sus gentes estaban más prontas a la oración que al trabajo. Por otra parte, era un país en el que se imponían y propagaban muchas ideas nuevas — por ejemplo, el derecho de la mujer a una educación similar a la del hombre— mucho antes de que las sufragistas occidentales la eligieran como su grito de guerra. (Peters, 1969, p. 38)

Los mayores acontecimientos que marcaron al imperio, en medio de todo esto fueron, primero, el levantamiento de los decembristas en 1825, en donde sigue presente el reinado del último de los zares Nicolás I; segundo: la abolición de la esclavitud de 1861 y el

⁴¹ Gueorgui Valentínovich Plejánov, nace en Rusia el 29 de noviembre de 1856 y muere en Terijoki, Finlandia el 30 de mayo de 1918.

⁴² Éstos habían sufrido una represión intelectual debido al eslavismo zarista que no permitía el acceso de ideas liberales y filosóficas en ningún espacio, lo que provocó en su momento el nacimiento de la *intelligentsia* rusa (1830—1860).

antecedente de la revolución rusa con el “domingo rojo” de 1905; y tercero: la revolución rusa, llevada a cabo en 1917:

Es un movimiento de las capas sociales: la nobleza en decadencia, la burguesía en ascenso y el nacimiento del proletariado, la industrialización, las migraciones de los campesinos a las ciudades, el auge del liberalismo y de los nacionalismos, la exigencia de la participación política. Todo ello acompañado de un progresivo resquebrajamiento de los valores en toda Europa, y de los crecientes movimientos de las mujeres en defensa de sus derechos. (Pardo, 2009, p. 40)

En Occidente, tanto en Alemania como en el imperio austro-húngaro se dieron a conocer movimientos un poco más rápidos, pero igual de importantes. El imperio austrohúngaro, conformado principalmente por Austria, Bohemia y Hungría, se encontró bajo la potestad de José II. El ideal del imperio era el del nacionalismo, tomando al alemán como el lenguaje por antonomasia que se conjugaba con el cumplimiento del crecimiento político y económico del imperio, dejando evidentes las ideas del antisemitismo. Su disolución se llevó a cabo en 1859 con la independización de Italia y algunos estados alemanes del sur. En el imperio alemán, que también llevaba la mano en alto con el ideal de *Libertad, igualdad y fraternidad* promulgados por la revolución francesa, en 1848 lleva a cabo una revolución que pide la emancipación de campesinos. Gracias a esta revolución, crece económicamente y se expande industrialmente junto con el ideal socialista. Así, en 1875 surge el primer partido social demócrata:

Esta evolución (del imperio) va acompañada de una caída de las tradiciones religiosas por la victoria del positivismo y del cientificismo frente al idealismo, por la inmersión de las artes en el cuestionamiento personal y eclecticismo histórico. Esta rápida modernización genera orgullo en quienes contribuyen a ella, y angustia ante lo que Max Weber llamó “desencantamiento del mundo”, por la caída de los mitos religiosos y filosóficos frente a los científicos y técnicos. El pensamiento científico se colocó como dominador de la realidad, pero surgen pensadores que ponen de manifiesto, una y otra vez, cómo esa realidad está sometida a procesos inconscientes. (Pardo, 2009, pp. 40-41)

Se cree que es fundamental prestar atención en este punto, pues a partir de estos resquicios es donde Lou Andreas va a poner énfasis. No debería extrañarnos, por ejemplo, la descripción de la pérdida de Dios en su vida como falta de un fundamento verídico en las cosas del mundo “porque lo que quedaba por debajo de todo, no importa cómo se mudasen las superficies

todas del mundo y de la vida, era el hecho inamovible del universo abandonado por Dios” (Andreas-Salomé, 2005, p. 27). Ante esta pérdida de Dios, pretendemos adjudicarle un pensamiento enraizado más en las ciencias sociales y en la filosofía romanticista, especialmente, que en el positivismo debido a sus concepciones de lo divino, de la dualidad alma cuerpo e incluso de la persistencia de un ente divino que abarca un todo unificado, abarcando con esto ciertos aspectos de la metafísica discutida en su época; pero, sin perder de vista su apego a las ideas científicas desarrolladas en su tiempo y a las que se adhirieron la antropología naciente y el psicoanálisis, como veremos más adelante.

Apoyado en esto, en el ámbito intelectual, en todo Occidente el creciente trabajo filosófico se mueve en la balanza entre el idealismo y el romanticismo, teniendo este último un gran contrapeso respecto al primero, pues instauro el lema revolucionario como una necesidad fundamental para una “nueva” historia en la que el hombre reafirme su existencia en lo real, enfrentado a Dios y sin más leyes que las de la naturaleza:

Eso es el siglo XIX [...] Ante este mundo percibido bajo el esquema de la gnosis, del amigo y el enemigo, todos han pensado poner de nuevo a Dios en contacto con el tiempo, encarnado en él. Ahí surge la razón carismática de idealismo de Fichte o de Hegel, y de ahí emerge la figura sacerdotal del filósofo en Schelling, o del sabio positivista de Comte; y, luego, la del héroe de una nueva aristocracia y, después, la del hombre revolucionario y, finalmente, la de los grandes líderes obreros, ahora vindicadores de un Dios que ya para todos era la misma humanidad. En este punto, el siglo XIX radicalizaba el momento ilustrado, que ya había preparado la traducción antropológica de Dios, pero que a costa de darse de bruces con la equivocidad de esta traducción. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001, p. 15)

En medio de esta trama histórica, es fundamental considerar la lucha que las ciencias sociales emprendieron para tener el control del conocimiento humano y la influencia que la teoría de la evolución tuvo en ellas. En este sentido, debemos tomar en cuenta la legitimidad que éstas asumen a partir de la expansión del sistema universitario (propio que la filosofía aprovechó bastante bien) —que, de hecho, sólo adquiere mayor importancia en Gran Bretaña, Francia, Alemania, Italia y Estados Unidos— y de la idea, que el siglo XVIII había potenciado, de progreso, lo que se proyectó en la necesidad de crear una profesionalización del conocimiento a partir de fundamentos empíricos, lejos de la especulación que la filosofía, pues no entraba en el rango de ciencia social, les había ofrecido antes. Estas ciencias, como

ciencias nomotéticas, se desarrollaron a partir de una gran preocupación por el cambio en la estructura política y la expansión de la población, cimentándose así el nacimiento de disciplinas universitarias que se acoplaban a la descripción social de lo que sucedía en sus propias naciones.

Dentro de estas disciplinas está la naciente antropología social que traía consigo restos de las ideas de la ilustración, mismas que implicaban la preocupación por la relación cultura-naturaleza, aspecto que se relacionaba directamente con el evolucionismo concebido desde el siglo XVIII aunado a la cuestión cultural, dando paso a las ideas de desarrollo y avance histórico a partir de la idea de evolución sociocultural que se fortaleció con los estudios basados en “las nuevas civilizaciones”.

En el ámbito de la psicología, que se separa de la denominación de ciencia social y se adhiere a la médica, tenemos también una mayor influencia de esta cuestión orgánica o evolutiva, “para muchos la única psicología que podía aspirar a una legitimidad científica sería una psicología fisiológica, e incluso química. Así pues, los psicólogos trataban de ir «más allá de la ciencia social para llegar a una ciencia «biológica»” (Wallerstein, 1996, p. 31). En cierta desventaja, la única teorización que era plausible o, al menos, lo suficientemente influyente para sobresalir en este asunto fue la freudiana, pues se desapegó del ámbito universitario acoplándose al médico, propiciando su evolución y cúspide a principios del siglo XX⁴³. En este sentido, podemos decir que, evidentemente, el evolucionismo tuvo un lugar importante en el siglo pues éste no solamente concibió la necesidad de una investigación basada en lo empírico, sino también “tuvo una influencia muy grande en la teorización social por medio de la metaconstrucción aparentemente irresistible de la evolución, donde se ponía gran énfasis en el concepto de la supervivencia del más apto” (Wallerstein, 1996, p. 33), aspecto que lo conecta directamente con las teorías de la evolución sociocultural que ya había concebido la antropología social a principios del siglo.

En el aspecto filosófico, los movimientos que más acentuaron en el siglo fueron el romanticismo e idealismo, el naturalismo, el vitalismo y, aunado a la economía clásica, el

⁴³ Aunque se sabe que para Freud siempre fue una necesidad que su trabajo se considerara dentro de las ciencias positivas.

materialismo histórico de Karl Marx (1818-1883) y su contemporáneo Friedrich Engels (1820-1895), quienes declararon una vuelta a lo planteado en el idealismo hegeliano dando a conocer que el conocimiento de la historia estaba basado en lo material, es decir, en lo real y conocido, teniendo como secundario lo ideal (como las costumbres). Según estos filósofos:

Las condiciones que determinan el modo de ver las cosas, de pensar [...] son de orden material [...], la totalidad de condiciones de la producción es lo que constituye la base real del devenir histórico y, ante todo, naturalmente, de una forma determinada de la sociedad con su sobreestructura jurídica y política. (Hirschberger, 2000, p. 23)

Este mismo pensamiento fue tomado y reformulado por Lenin, quién consideró al marxismo una base fundamental para la política (bolchevismo). Para él, al igual que sus maestros, la realidad y la materialidad eran idénticas y por eso debía interpretarse la realidad a partir de lo material teniendo en cuenta el pragmatismo y la eliminación de lo religioso.

1.2.1.-Romanticismo, idealismo y vitalismo

Tanto el romanticismo como la antropología, temas que fueron de los más influyentes en el pensamiento de Lou Andreas-Salomé, cobraban parte de su fuerza concibiendo al hombre en relación con la naturaleza en cierto desapego con las ideas del idealismo, lo que nos señala una idea del hombre desenvuelto en el mundo no sólo por la razón sino también por sus emociones:

Frente a la creencia de un intelecto que ilumina el mundo y hace al hombre mismo objeto de ese conocimiento, se intenta destacar lo que Goethe llamó «la cara oscura de la naturaleza», ese aspecto nocturno de la vida, donde están alojados sus fuerzas determinantes. (Pardo, 2009, p. 42)

Mismas cosas que se asocian con un ideal de Dios unificado a la naturaleza, la importancia del sentimiento sobre el intelecto, la autoconciencia individual y la especial atención en el sueño, las emociones, las almas, la naturaleza, etc.

A principios del siglo XIX, en Alemania, nació un movimiento filosófico de gran importancia llamado Idealismo. En consecuencia, nació también un movimiento que tuvo influencia en la literatura y en el arte en general en la segunda mitad del siglo: el Romanticismo (aunque también surgen otros como el Realismo y el Naturalismo). Estos se

presentan como las máximas figuras que representan casi todo el movimiento filosófico y literario del siglo XIX y principios del XX, y abarcan gran parte de las discusiones de los círculos intelectuales que se formaban en las grandes casas de Alemania. En una de sus memorias, Andreas-Salomé, incluso apostando más al romanticismo, describe este hecho de la siguiente manera:

La marea de los grandes sistemas postkantianos, incluyendo sus derivados hegelianos a la izquierda y a la derecha, no se retiraba sin colisión perceptible con el espíritu opuesto, el de la llamada «era darwinista» del siglo XIX. En medio de la sobriedad y objetividad fundamental de las formas de pensamiento a las cuales se rendía pleitesía, no dejaban de abrirse paso a los estados de ánimo de pesimistas, ya fuera veladamente, en el trasfondo del pensamiento, ya fuese declarada y enfáticamente [...] cabría hablar de un periodo *heroico* de quienes se interesaban a la sazón por la filosofía que sólo vino a encontrar su fin cuando el servicio de la verdad fue viéndose relegado (precisamente por la distinción, cada vez más clara y rigurosa, entre lo que se reconocía como científicamente «verdadero» y las injerencias subjetivas de la verdad y la poesía) a distritos cada vez más modestos, que bien podían arreglárselas sin frases excesivamente grandiosas. La especie misma del ánimo humano se convirtió en objeto de examen [...] se desató todo un periodo de humillaciones a través de confesiones: de la especial soberbia de la superioridad a la constatación de la inferioridad humana. (Andreas-Salomé, 2005, pp. 96-97)

No es de sorprenderse que la pensadora apostara más hacia este ámbito romántico, pues la mayor parte de sus relaciones amistosas las estableció con literatos y artistas de la época, como ya vimos anteriormente, aunque no es sólo por esto, como veremos más adelante, la idea de la unión con el Todo encaja perfectamente con la idea de Absoluto en los románticos, sobre todo de la Frühromantik, círculo del que aprendió en sus lecciones filosóficas con Hendrik Gillot. Sin embargo, para nosotros es indispensable saber cómo es que se fundamenta y desarrolla este movimiento intelectual y cómo es que se concibe como contraposición al idealismo para que, precisamente, estas discusiones tuvieran lugar.

Lo principales protagonistas del idealismo tienen como antecedente primario, o como la base en la que amasarán su sistema, la Ilustración y sobre todo el pensamiento kantiano. La principal contraposición del idealismo a la filosofía crítica kantiana tiene que ver con la eliminación de *la cosa en sí* que había sido un parteaguas en la concepción del conocimiento de la realidad en Kant. El idealismo buscaba ir más allá de un sujeto trascendental, atribuyendo un sujeto finito pero que estaba medrado por un sujeto absoluto infinito que, en

realidad, “es un sujeto y objeto en identidad, una actividad infinita de la que proceden ambos” (Copleston, 1983, p. 17), es decir, que la realidad se explicaría a través de una autoexpresión de la razón infinita:

Para Kant, la metafísica del futuro es una crítica trascendental de la experiencia y del conocimiento humanos. Podemos decir de hecho que es el conocimiento reflexivo que tiene la mente humana de su propia actividad espontánea formativa. Sin embargo, en el idealismo metafísico, la actividad en cuestión es productiva en el sentido más pleno (habiendo sido eliminada la cosa en sí); y esta actividad no es atribuida al espíritu humano finito en cuanto tal, sino al pensamiento absoluto o razón. (Copleston, 1983, p. 19)

Al deshacerse de este principio kantiano, el idealismo gana terreno atribuyendo una representación teleológica a la naturaleza, pues esta es una manifestación del Absoluto; el fin se cumple a través de una manifestación en esta vida que se despliega en el ser finito que es el hombre y en su historia. En este sentido, es a partir de la filosofía en la que se reflexiona, en la que este absoluto se conoce a sí mismo. “En cuanto filósofos, los idealistas intentan naturalmente, comprender la relación entre lo infinito y lo finito [...] transformar la idea de Dios en la idea de lo Absoluto, en el sentido de una totalidad que lo abarca todo” (Copleston, 1983, p. 22).

Aunque cercano a ciertas premisas del idealismo, como el sentido de totalidad donde el individuo encuentra su destino, la idea de Dios unificado a la naturaleza o la expresión del espíritu general en el individual (que de hecho es lo mismo), el romanticismo se abre a nuevas posibilidades del conocimiento del mundo dándole peso a la pasión, el sentimiento, el inconsciente, la imaginación creadora —lo que puede definirse como una actitud frente a la vida— y, en especial, el aspecto del genio artístico “que ocupó el lugar de *le philosophie*” (Copleston, 1983, p. 24). La concepción romántica, especialmente de la naturaleza radica en que:

En vez de considerarla como un sistema mecánico, lo que les obligará a destacar los contrastes y diferencias entre el hombre y la naturaleza, tienden a considerarla como un todo orgánico y viviente que vibra al unísono con el espíritu revestida del mismo misterio y belleza que este. (Copleston, 1983, p. 25)

Esta idea va ligada, indudablemente, al fundamento spinoziano que indica la existencia de una sustancia infinita que es Dios y que se manifiesta en la extensión o en la naturaleza, y que se suscribe a una relación con el mundo:

Hay un bien total divino, único objetivo supremo propio de la sabiduría, un bien común y comunicable, que nos daría una felicidad sin variaciones y sin término. En ese bien se sitúa el conocimiento de la unión del espíritu con toda la naturaleza. (Pardo, 2009, p. 45)

Este aspecto de unión naturaleza-espíritu, Andreas-Salomé va a utilizarlo sobre todo en su concepción temprana de Dios, que la mantiene en cierta distancia con el Dios que sus padres le habían dado a conocer siendo pequeña, y esta misma idea va a reflejarse en sus estudios psicoanalíticos, sobre todo cuando describe como esa búsqueda incansable del ser humano de su regreso a la totalidad que es Dios. Pero no solo esto, posteriormente, en sus memorias, trata de rescatar este aspecto románticista que se aúna a su descripción del pueblo ruso: “hay un nomadismo a largo plazo [...] para conservar, en cambio, su pie danzarín, la alegría de su canto aún para la más melancólica de sus canciones, que (quizás) ponen por anticipada música a un crepúsculo inminente.” (Andreas-Salomé, 2005, p. 77), tratando de destacar su tradición y el lenguaje, cosa que se tenía bastante presente en la época: “el concepto romántico de la naturaleza incluía una clara apreciación del desarrollo histórico y cultural y del significado de periodos culturales anteriores como momentos necesarios para el despliegue de las posibilidades del espíritu humano” (Copleston, 1983, p. 26). Ya veremos cómo esta influencia románticista se despliega más en sus escritos como *Die Erotik* [El erotismo], en el que da primacía al genio creador que enaltece su arte como parte de la feminización del mundo y en el que la mujer, de ser una otredad como musa romántica, pasa a ser sujeta activa, es decir, una mujer romántica en el pleno sentido de la palabra. En este sentido, es importante considerar que Lou parte de la idea de que la naturaleza es totalidad y que la mujer, por ser tan compleja biológicamente, está fusionada con ella, como si no hubiera una diferencia entre cada una, y, por ello, encuentra su libertad en el devenir de su propio desarrollo, en su ser mujer, a diferencia del hombre, que busca su afirmación en lo racional, apartándose de su propia naturaleza.

1.2.2.- Antropología y la teoría de la evolución sociocultural

La antropología como tal, como disciplina académica, tuvo su auge a inicios de la segunda mitad del siglo XIX, teniendo como eje central las ideas derivadas del evolucionismo. El antecedente de esta antropología, sin embargo, se remonta al siglo XVIII, fundamentalmente en la ilustración. La preocupación de los filósofos sociales se centraba en la formulación de leyes que gobernarán la historia humana y su evolución, pero no tuvieron éxito hasta que se dio el paso decisivo con la formulación del concepto de cultura. Marvin Harris, en una de sus obras cumbre *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura* (1979), define el concepto de cultura como la herramienta fundamental para la construcción de la antropología contemporánea. A este concepto se le debe su origen a, al menos, tres figuras intelectuales importantes: John Locke, cuando habla del proceso de enculturación; según él, “en el instante de su nacimiento, la mente humana es un gabinete vacío [...] el conocimiento o las ideas con que la mente viene luego a llenarse las adquiere todas con el proceso de enculturación” (Harris, 1996, p. 9), de acuerdo con esto, todas las ideas se conciben como no innatas y, más bien, aprendidas o transmitidas a partir de impresiones de los sentidos. En segundo lugar, tenemos a Robert Jaques Turgot, quien, según Harris, es puntual describiendo el concepto de cultura basado en un ideal de historia universal:

La historia universal abarca la consideración de los progresos sucesivos de la humanidad y del detalle de las causas que han contribuido a ellos [...] poseedor de un tesoro de signos que tiene la facultad de multiplicar, hasta el infinito, el hombre es capaz de asegurar la conservación de las ideas que ha adquirido, de comunicarlas a otros hombres y de transmitirlas a sus sucesores como una herencia constantemente creciente. (Turgot, 1750, en Harris, 1996, pág. 12)

Harris advierte que ya hay una concatenación en estas dos primeras ideas, en las que este proceso de conservación a través de su comunicación hereditaria de Turgot se asimila al proceso de enculturación de Locke, aunque, cabe advertir, lo encuentra como una creencia radical. A estas ideas se unen las de un tercero, Jean-Jaques Rousseau, quién habla de la educación como algo “tan grande que alcanzaba para lograr la transición del mono al hombre” (Harris, 1996, p. 13). Así, según Harris, el concepto de cultura podía formularse como “aquellas pautas de la conducta asociadas a determinados grupos de pueblos, es decir, a las «costumbres» o a la «forma de vida» de un pueblo” (Harris, 1996, p. 13). A partir de

este concepto, los intereses por descubrir las transiciones hereditarias abrieron un abanico de ideas, en las ciencias sociales en general, que iban desde el conocimiento de lo propio, de lo hecho por el hombre, hasta la búsqueda de lo que le corresponde al hombre en el orden de la naturaleza (el modelo materialista); como consecuencia de estas y muchas más ideas, en el campo antropológico principalmente, surge lo que nos es de materia de interés en este apartado: la idea de la evolución de la cultura como un desarrollo unilineal.

El descubrimiento de micro-universos culturales en el mundo dio a los antropólogos la tarea de descifrar el misterio de la cultura y el desenvolvimiento del hombre en el medio, sustentados en las teorías darwinianas y spencerianas:

En el pasado siglo XIX las preocupaciones referidas a la relación naturaleza-cultura estaban directamente articuladas con la cuestión de la evolución en general y la evolución humana en particular, de las cuales el pensamiento de Darwin y Spencer son dos exponentes sobresalientes [...] las preguntas estaban dirigidas a dilucidar qué cosa es naturaleza y qué cosa es cultura, y cómo es el nexo evolutivo entre ambos. (Galafassi, 2001)

Frente a esto, podemos pensar que la teoría antropológica evolutiva marca, en especial con la cuestión de la evolución sociocultural, el pensamiento de Andreas-Salomé, en el sentido de que hay una adaptación social que se asocia al medio geográfico y determina el carácter de las personas, cosa que, de cierta manera, la filósofa va a correlacionar con la humanización, pues tiene en consideración al hombre como un ser que se desenvuelve en el mundo a través de dimensiones de vida que determinan ciertas características culturales y que en su relación con la totalidad, promueven su ser humano, de ahí que nazca, junto con otras influencias intelectuales, la necesidad de una antropologización de la mujer —o como ella lo llama: un ser humano como mujer—, entendido a partir de estas dimensiones que se asocian a lo natural y lo divino. Con esto volvemos a lo dicho sobre la posición de la mujer en el mundo o la totalidad. Para Lou, la mujer está más arraigada a la naturaleza que el hombre, pero al igual que él está inserta en la cultura; sin embargo, para la mujer vale más su ser-femenino que consiste en la vivencia total de su corporalidad y sus pensamientos, puesto que la cultura puede llegar a separarla de la naturaleza a la que pertenece, aunque tanto como cultura como naturaleza siembre deben ir de la mano. Esta idea podría ligarse muy bien con el holismo romanticista. Lou toma muy en cuenta la particularidad del ser-

femenino y su desenvolvimiento en una sociedad, pero no se olvida que todo eso de afuera influye en la forma en la que sucede tal desenvolvimiento, como si todo lo subjetivo y lo objetivo formaran parte de un todo. En el concepto holístico romanticista, que apela a la organicidad de la naturaleza, se plantea algo similar:

lo que la razón intuye es la unidad e indivisibilidad de un todo orgánico, un todo irreductible a sus partes del que ninguna parte es separable [...] una nueva forma o clase de explicación que entenderá cada parte por su lugar dentro de un todo. (Beiser, 2018, p. 100)

En este sentido, volvemos al punto en el que para Lou la mujer no está fuera de lo humano, como se describía en su época, sino al contrario. Incluso apostaríamos por pensar que para la pensadora lo ser humano tiene la primacía de ser mujer, es decir, se es primero mujer-humana. Aquí es interesante incluso notar la coincidencia de esta idea con la teoría de la historia ginocéntrica (que fue estudiada en su tiempo por Bachofen, aunque desde una perspectiva sesgada), que sostiene que los grupos de civilizaciones sedentarias del neolítico tenían una plena relación con la naturaleza y que era asociada a lo femenino. El culto a la fertilidad y a la vida en general se rendía a la Diosa Madre (la naturaleza) que se transfiguraba en la corporalidad de la mujer, puesto que también era dadora de vida; lo divino era femenino:

Este tema de la unidad de todas las cosas en la naturaleza, personificado en la Diosa, parece impregnar el arte neolítico. Pues aquí el poder supremo que rige el universo es una Madre divina que da vida a su pueblo, le proporciona alimento material y espiritual, y que hasta en la muerte puede esperarse que rescate a sus hijos y los devuelva a su vientre cósmico. (Eisler, 1998)

Volviendo a la teoría de la evolución cultural, podemos ver que el principal interés de los antropólogos del siglo XIX consistía en la investigación de la teoría de la evolución de Charles Darwin y consistía en descifrar el misterio del desarrollo de las sociedades bajo la concepción de que la historia de la humanidad era, necesariamente, una igual a la historia de la naturaleza, es decir, que era concebible la explicación de la evolución de los organismos en comparación al de la personalidad humana:

El debate giraba en torno a la idea de desarrollo vigente, que, a semejanza de la biología, iba desde una forma apropiada del ser biológico/cultural, hacia una forma siempre más perfecta [...] este tipo de modelos pendulaba entre la consideración del sujeto humano

como un elemento más del mundo natural considerando al hecho psíquico sólo en su función adaptativa; y una versión del sujeto centrado en la satisfacción de intereses de neto corte cultural. (Galafassi, 2001)

Por lo tanto, era factible pensar en el ser humano más allá de lo expuesto por las teorías bíblicas —lo que generó una disputa entre evolución y el degeneracionismo—, poniendo al hombre en el centro de un mundo en el que tenía que relacionarse con la naturaleza a través de una unidad psíquica colectiva y de una estructura socio-política a través de una formación cultural. El evolucionismo, pues, puso sobre la mesa el tema de que el ser humano, en esta unidad psíquica, había podido pasar por cierto proceso gradual, logrando traspasar ciertas etapas históricas que permitieron su cúspide cultural, tecnológica e incluso racional llamada civilización. Para los antropólogos, “todas las culturas del mundo transcurrieron por los mismos estadios de desarrollo porque todas las sociedades se encuentran inmersas en un proceso unilineal” (OCW, s.f., p. 7), aunque bastante dispar, pero que va desde el salvajismo a la civilización. Si efectivamente las culturas en su totalidad han pasado por este proceso, se pensó, entonces existe efectivamente un progreso que apunta a una perfección y una formación de una sociedad civilizada. Estas ideas fueron formuladas por Hebert Spencer, quien creó el concepto de un darwinismo social que se aplicó a este ámbito biológico en la teoría social y cultural, pero que se dio a notar más en Lewis Henry Morgan (1818-1881), quién se encargó de exponer aspectos como el origen de la humanidad y de sus relaciones de parentesco, así como del desarrollo de la tecnología para evidenciar la transición salvajismo-barbarie-civilización, lo que Edward Tylor (1832-1917) explicó como el paso de lo simple a lo complejo y que no se separa de una unidad psíquica que no sólo define al hombre individualmente, sino también a una colectividad que se aglutina en un mismo centro cultural. A partir de las exposiciones de estos y otros antropólogos, se desató la idea de que “esta sociedad occidental del siglo XIX representaba la fase final de la civilización. En consecuencia, la teoría Evolucionista legitimaba la civilización industrial citándola en la cima de los logros de la humanidad” (OCW, s.f., p. 10).

Las consecuencias de este pensamiento no sólo dieron paso al creciente ideal nacionalista en Europa, sino también a la pronta aparición del positivismo y a la justificación de un proceso histórico basado en lo material y del cual surgía el Estado civilizado. Evidentemente, este pensamiento fue formulado por Engels (1820-1895) en una de sus obras más

importantes: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), en donde se reflexionó sobre el origen de la familia desde Bachofen hasta Morgan y de otros antropólogos (entre ellos J.F. MacLennan) para describir el proceso de evolución sociocultural en aras del materialismo histórico:

Según la teoría materialista, el factor decisivo en la historia es, a fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata [...] de una parte, la producción de medios de existencia [...] de otra parte, la producción del hombre mismo [...] El orden social en que viven los hombres en una época o en un país dados, está condicionado por esas dos especies de producción: por el grado de desarrollo del trabajo, de una parte, y de la familia, de la otra. Cuanto menos desarrollado está el trabajo, más restringida es la cantidad de sus productos y, por consiguiente, la riqueza de la sociedad, con tanta mayor fuerza se manifiesta la influencia dominante de los lazos de parentesco sobre el régimen social. (Engels, 2010, p. 10)

Con este y otros estudios relacionados, se abrió la brecha de un ideal humano en el que el hombre era el protagonista de su historia y el responsable de ésta, abandonando el ideal teológico y volcado a este ideal progresista en el que la ciencia, el desarrollo industrial, los ideales de libertad, etc., lo acompañaban en su desenvolvimiento en el mundo, concretándose así lo que en el Renacimiento ya había comenzado: la antropocentrización del conocimiento.

Frente a esto, Lou Andreas-Salomé tomaba partida, considerando en sus escritos la importancia de las relaciones humanas en su base endogámica como base fundamental de las relaciones que se desarrollan en estadios sociales y evolutivos y que, en su cúspide, conforman el amor erótico y se enlazan a las dimensiones de vida, sobre todo de la mujer, como la maternidad, en la que también se presenta la importancia del reconocimiento de sí misma, asomando un poco la importancia de la linealidad materna de Bachofen o la antropología en el ámbito femenino a partir de Wilhelm Bölsche⁴⁴, así, “presenta su tema antropológico en relación a la investigación de la época, incluyendo la impresionante popularización de la misma [...] Por estos conocimientos Lou Andreas-Salomé se sintió corroborada en su concepción sobre el equilibrio en la balanza de la creación entre hombre y

⁴⁴ Según Ernst Pfeiffer, el interés por la antropológización de la mujer en Lou Andreas-Salomé nace a partir de la lectura de la obra de Bölsche *Liebesleben in der Natur* (Vida de amor en la naturaleza) 1898. Hasta el momento ha sido imposible encontrar tal obra, fundamental, para nuestra investigación.

mujer”⁴⁵ (Andreas-Salomé, 2013, p. 9), aunque, evidentemente, se alejaba por completo de las concepciones histórico-materialistas de Engels y Marx, acercándose más a estos segmentos antropológicos ya mencionados.

1.3.- Influencias intelectuales

El pensamiento de Lou-Andreas Salomé es, en toda su extensión, complejo. El fundamento de esta complejidad deriva en las dimensiones de su ingenio y en su formación, misma que se sostiene en las influencias intelectuales de amplia gama disciplinar que mantuvo a lo largo de su caminar intelectual, sobre todo cuando hizo acto de presencia en los salones de Viena⁴⁶ y en las tertulias literarias de París. Filósofos, historiadores, literatos, médicos, periodistas, artistas, políticos y demás fueron allegados suyos, basta con ver en *Lebensrückblick* las infinitas menciones que de ellos se hacen para confirmarlo. Sin embargo, podemos decir que fueron muy pocos aquellos que no sólo influyeron en la formación del pensamiento de Lou, sino que también la acompañaron en la construcción de éste o fueron lo suficientemente impactantes en su vida para ayudarla a forjarse nuevos caminos.

Si nos situamos en el punto de partida, en el que el pensamiento de Lou se posiciona en la dirección filosófica, encontramos a Hendrick Gillot como la figura que la inicia en tal materia, propiciando, a su vez, la aparición de sus intereses respecto a la dicotomía teología/filosofía, la existencia de Dios que de ahí deriva y algunas reflexiones en torno al amor.

Como se tiene entendido, la desaparición en la fe en Dios ocurrió en Lou cuando apenas era una niña, sin embargo, la pregunta por la trascendencia de lo humano siempre la llevó a considerar a lo divino o lo religioso como algo que tenía que servir de arraigo en el mundo. Las respuestas que Gillot tenía frente a esta situación se enmarcaban, principalmente, en la

⁴⁵ Este tema será abordado por completo en el capítulo III.

⁴⁶ La vida de salón, desde el punto de vista tradicional, traía consigo el reforzamiento de las costumbres respecto al lugar de las mujeres como amas del hogar; tanto el elemento estético como logístico debían ser una prioridad, y los aportes intelectuales necesarios (pero no por eso trascendentes), así “el salón está más al servicio de los huéspedes masculinos que al de la anfitriona” (Nuez, 2007, p. 9). A diferencia de las grandes organizadoras de tertulias, mujeres que se impostaban en un ideal de feminismo que apostaba por lo literario, apolítico y logístico, Lou se detenía más a pensar y a dialogar; su participación en estos lugares era más activa que pasiva y eso fue una parte de lo que, en su momento, le dio fama de *femme fatale*.

apropiación de lo teológico a partir de la reflexión filosófica, por eso le daba a la jovencita lecturas que la acercaban a la reflexión del mundo desde la filosofía. Hubiera sido un éxito el que hubiera terminado de dar sus lecciones, pero la relación tuvo que terminar y Lou se dirigió a Zúrich para estudiar en la Universidad; sin embargo, en pos de este aliento intelectual que el sacerdote le dio, no hubiera sido posible el camino que ella emprendió.

En otro plano, la presencia de Gillot en la vida de Lou fue un parteaguas en su transición de la niñez a la adolescencia, haciendo posible la aparición de lo que ella llamó “su vivencia en el amor”, mismo que en el fondo se volvió en algo casi inalcanzable y misterioso por su naturaleza. Ella “considera un atributo divino sentirse emparentada con toda la humanidad [...], y Gillot era para ella como un dios” (Peters, 1969, p. 50). Al enfrentarse a la pérdida de Dios, no quedaba ningún arraigo hacia algo superior que alguna otra figura, misma que en su inmediatez fue una masculina: la del sacerdote. En su *Lebensrückblick* ella menciona:

Para la conmoción que produjo no existe designación más breve que aquella que reunía para mí lo más sorprendente, jamás tenido por posible, con lo más íntimo, desde hace tanto tiempo esperado: «¡un ser humano!». Pues tan primigeniamente íntimo [...] sólo le había sido a la niña el Buen Dios, en contraposición con todo lo limitante en torno a sí, y precisamente por eso, en *ese* sentido, realmente no «presente». Aquí se daba un *ser humano* ese mismo estar-contenido-en-todo, ese mismo ser-superior-a-todo. (Andreas-Salomé, 2005, p. 30)

La vivencia del amor, como eje fundamental de la vida en todo ser humano, se enmascara en el ámbito religioso, imponiendo el ideal de una apropiación o sublimación de algo que asegure la atadura a la vida⁴⁷, pero, al mismo tiempo, irrumpe con esta entrega al mismo sufrimiento, pues el amor masculino que le es negado no se debe presentar como una tragedia como tampoco lo fue la pérdida de fe, sino como un impulso a la vida, aspecto que convergerá con las ideas de Nietzsche respecto al *amor fati*. Por eso, más adelante, ella comenta:

La experiencia amorosa inconclusa había conservado para mí, precisamente a causa de estas trabas a la madurez, un encanto irresistible, un encanto que no podía ser por nada superado, una irrefutabilidad que dispensaba de toda demostración por la vida. Por ello el súbito final, en contraposición al duelo y al quebranto que sucedieron a la infantil

⁴⁷ Esto se ve más adelante en sus aportaciones en el psicoanálisis, especialmente con el principio de placer y el narcisismo.

desaparición de Dios, a la que tanto se asemejaba, desembocó en un progreso en alegría y libertad [...] aprendí, por su intermedio, y no antes, a vivir. (Andreas-Salomé, 2005, p. 34)

Esta posición ante la tragedia de la vida en el plano amoroso y de la extrapolación de lo religioso al mismo se vio reflejada en continuas obras de la filósofa acentuándose de manera importante, dejando claro la suma importancia que el sacerdote tuvo en su vida y que nunca caducó. Así, en alguna carta, años después de separarse de él, ella llega a decir:

Para mí sigue siendo aquello que mis sentimientos hacen de él. Imagínate que en el más oculto de los cajones de mi escritorio dejé un cuadernito que llevaba por título: “¿*Quién eres?*”. Estaba destinado a contener estudios sobre Gillot; las muchas páginas mudas, blancas del cuadernito me darán también una respuesta por el hecho de haber quedado inescritas [...] no dice: “Eres éste o este otro”, sino: “Tú me eres querido y grande”. Y en vez de un retrato, contiene un velo eterno. (Andreas-Salomé, 2005, p. 287)

Tras separarse del sacerdote, Lou emprende su camino a Zúrich y luego a Roma. Ahí, se aloja con Malwida Meysenburg, una de las escritoras literarias más reconocidas de la época, con quien empatiza inmediatamente. Malwida era una mujer ya grande. Sus escritos más reconocidos eran discutidos en los pequeños salones de Roma con júbilo. La esencia de su pensamiento se definía bajo la idea de que “la libertad de la convicción individual y una vida acorde a ella, sería el primero de todos los derechos y la primera de todas las obligaciones del ser humano, por lo tanto, también de la mujer” (González, 1997, p. 69). Esta esperanza liberadora inspiró en Lou un respeto inconmensurable, pues jamás había conocido a alguien que “pensara como ella”:

Había leído sus memorias con vivo interés [...], creía encontrar experiencias propias en muchos de los pasajes del libro de Malwida, en donde denuncia el sistema educativo de su época que mantenía a las personas, en especial a las mujeres, alejadas de las grandes influencias liberalizadoras de la unión con las fuerzas elementales y de todo lo natural, destruyendo así toda la originalidad que pudiera haber en ellas. (Peters, 1969, p. 66)

A pesar de la gran figura que representó Malwida ante Lou, el encanto duró muy poco, pues sus prejuicios morales, al parecer, seguían arraigados a la voluntad victoriana: Paul Rée, quien era el protegido de la escritora, pronto se hizo amigo de Lou, se enamoró de ella y preparó con júbilo la noticia de un matrimonio. A Malwida esto le molestó tanto, pues había notado que ambos se desvelaban en grandes caminatas por el pueblo dialogando, que pidió

el retiro de Lou injuriándola, pues para ella, “la dignidad y el derecho eran en una sociedad realmente culta tan importantes como una clara inteligencia. No debía caber la sospecha de que la emancipación acarrearba la degeneración moral femenina [...] se mostraba inflexible” (Peters, 1969, p. 69). Lou explotó ante tal actitud que dio un grito de guerra, renegando de Malwida, aclarando a quien la juzgaba que no habría cabida de prejuicios en su vida. Así, en una carta a Gillot, Lou dice:

Respecto a Malwida, acostumbra a expresarse diciendo que esto o aquello, y yo sigo sin tener idea de quién es en realidad ese «nosotros», algún partido ideal o filosófico, probablemente, pero yo misma sólo sé algo de «mí». No puedo vivir conforme a ejemplos, ni voy a representar jamás un ejemplo para nadie, pero en cambio voy a darle forma a mi propia vida de acuerdo conmigo misma, eso sí lo voy a hacer, pase lo que pase. (Andreas-Salomé, 2005, p. 84)

En este sentido, es posible predecir que cualquier asunto relacionado con el pensamiento de Malwida era inconcebible para Lou por su falta de coherencia. Efectivamente, este fue el primer paso que la orilló a desapegarse de las *ideas feministas* que comenzaban a surgir en la época y que sonaban tan fuerte en los salones de Viena, y lo que la encaminó a concebir a la mujer liberada de las cargas políticas que en ese momento eran una obligación emancipatoria. Lou, reconocen muchos de sus estudiosos, “expresa su distanciamiento de la inmensa mayoría de las mujeres que conoce: «[...] ya por entonces, sin darme cuenta, estaba yo en una actitud diferente a la de ellas»”⁴⁸ (Armas, 1987, p. 147). Pero, sin duda, su separación se debía a la inconcebible actitud de Malwida: “lo que llevó a Lou a pensar en la distancia entre el idealismo teórico y la vivencia verdadera de libertad, entre el rigor moralista protestante, en la defensa de unos principios, y el libre pensamiento” (Pardo, 2009, pp. 107-08). Erróneamente, Malwida había transgredido su libertad, por tanto, había perdido toda credibilidad, “quizá esta contradicción que sintió en Malwida, hizo que Lou nunca se uniera a ningún movimiento feminista, a pesar de su lucha por la individualidad de la mujer”⁴⁹ (Pardo, 2009, p. 108).

⁴⁸ Ya veremos en el capítulo tercero cómo es que se desarrolla por completo esta emancipación a partir de su desarrollo del concepto de ser-femenino.

⁴⁹ En el capítulo segundo tomaremos por completo este tema.

Encasillada en esta posición, Lou prosigue su amistad con Rée, añadiéndose a ellos más adelante Friedrich Nietzsche, naciendo así la “Santa Trinidad”, como la llamó Lou. Su nombre se debe a la intención de que los tres amigos vivieran juntos en Viena para desarrollar con comodidad sus constantes discusiones filosóficas. El haber conocido a estos dos personajes implicaba un hecho maravilloso para ella, pues había bastantes cosas de las cuales discutir, lo cual le generó un cariño particular y una opinión singular sobre sus amigos:

Son significativas las observaciones que, desde un primer momento, Lou hacía sobre Nietzsche y Rée, de la personalidad y rasgos del carácter, de uno y de otro. Contraponiendo la intelectualidad, cientificismo, en cierto modo aséptico de Rée, frente a la totalidad de Nietzsche, que quiere penetrar e incluir emociones en el conocimiento. (Pardo, 2009, p. 110)

La ya conocida obsesión de Nietzsche por Lou provocó la separación de los amigos en un tiempo no muy largo; pero el hecho de que no se haya concretado nunca la idea de vivir juntos no fue motivo de desánimo para ella, pues de igual forma la influencia quedaba en evidencia. El influjo que ambos filósofos ejercieron sobre ella fue ambivalente, pues mientras con Nietzsche el mayor aprovechamiento era intelectual en su forma más esencial, con Rée se establecía un crecimiento emocional/personal que permitía en ambos el encuentro consigo mismos a partir de la amistad que mantuvieron desde que se conocieron hasta que Lou se casó con Carl Andreas. Sin embargo, también se hace presente la influencia intelectual que hubo entre los dos, pues sus intereses eran similares.

En 1875 Rée escribe una de sus primeras obras “*Observaciones psicológicas*” en donde se le atribuye una “búsqueda del origen de los sentimientos morales de los hombres y el egoísmo natural al ser humano, explicando a su vez el desarrollo de la conciencia por su historia evolutiva, sin origen trascendental” (Pardo, 2009, p. 176), tesis que logra reafirmar dos años después con su obra más representativa *El origen de los sentimientos morales*: “El juicio ético es algo que ha llegado a ser, no ha sido eternamente, se habría formado mediante la evolución hacia la perfección, hacia alguna moral absoluta” (Pardo, 2009, p. 176); misma que empalma con las ideas de los moralistas franceses y con las teorías evolucionistas que imperaban en la época, aspecto que hemos recalcado en nuestro anterior apartado. A través de esta evolución ética, nace en Rée la pregunta por los límites de la individualidad y la preocupación por el otro, pues, al parecer, el amor por el prójimo, ya impuesto por el

cristianismo, olvidaba en su esencia la concepción del sí mismo. En este sentido, dice: “lo no egoísta no debe hacernos perder nuestra individualidad; estoy satisfecho de que a veces suframos a consecuencia de los males del otro y que obremos conforme a este sentimiento” (Pardo, 2009, p. 182), así, siempre y cuando el “egoísmo” no perdiera su autenticación, podría concretarse la toma de conciencia afín a la propia existencia, sin la presencia de sustracciones de tipo religioso o moral, por eso, para él:

Dios, Religión y Moral son meras convenciones que no poseen más relevancia que la consciente postura que el ser humano toma ante las preguntas existenciales. La conciencia es la manifestación del intento humano por encontrar y determinar a la larga, para su propia persona en la convivencia con los demás, la medida, el rumbo, la meta, el orden, el bien y el mal. (González, 1997, p. 70)

Puede ser que esta idea fuera desarrollada en Lou muchos años después, cuando en su preocupación por el erotismo, concibiera al egoísmo y al altruismo como ejes fundamentales de la formación del yo, sobre todo cuando se trababa de concebir a las relaciones con el otro desde el sentido amoroso, amistoso, etc.:

Nuestro natural egoísmo se siente espontáneamente movido a expandirse, —para adentrarse compartiendo dolor o gozo, en el yo del otro como si se tratara del propio yo—, o por el contrario, a replegarse, evitar el mundo exterior en un ademán de hostilidad o amenaza. El tipo de este egoísmo es, en el estricto sentido de la palabra, la firme voluntad individual que únicamente se ama a sí misma, que a sí misma se obedece [...] el tipo del egoísmo abierto, de lo que se llama altruismo, es la naturaleza del samaritano con su ideal de hermandad universal. (Andreas-Salomé, 2013, p. 43)

Así, Lou dará más adelante la respuesta a lo que Rée planteaba respecto a la mediación entre ambos aspectos: “el hombre no puede entrar en ninguno de los dos recintos sin mutilarse; e incluso ambas tendencias, pese a su aparente contradicción, pueden en último término aunarse en algún punto logrando una profunda compenetración” (Andreas-Salomé, 2013, p. 44). En este sentido, Lou y Rée coinciden respecto al principio de individuación, en el que el hombre se sitúa en una posición céntrica, por así decirlo, en la que él dirige su propia vida lejos de la convencionalidad, atendiendo propiamente al impulso.

A pesar de los grandes esfuerzos de Rée por incrustar su tesis en los círculos intelectuales e incluso sostenerla para obtener alguna cátedra, no tuvo buenos resultados y, aunado a las

circunstancias de su amor por Lou, decidió estudiar medicina, dedicándose el resto de su vida a ejercer como médico.

Rée implicó para Lou una vivencia de amistad auténtica. A pesar de la infranqueable lucha que éste mantuvo para casarse con ella —y no obtener resultados—, permaneció a su lado como un amigo/hermano irremplazable, dejando en Lou un cariño sin reservas que siempre estuvo presente en su vida hasta su muerte. La notable baja autoestima que pululaba en él y los constantes fracasos intelectuales a los que tuvo que enfrentarse lo llevaron a un sinsentido insoportable, lo que le provocaba constantes depresiones, aspecto que a ella le desmotivaba también: “Y aún hoy me sobrecoge un rabioso dolor al pensar qué salud no podría haber encontrado si la psicología profunda de Freud hubiese llegado unos decenios antes al mundo, y se le hubiese podido aplicar”. (Andreas-Salomé, 2005, p. 100), decía Lou al final de sus años de vida, recordando sus idílicos tiempos juntos y afirmando al mismo tiempo el cariño que aún perduraba por él:

Muchas veces sueño contigo; nada especial, siempre lo mismo y sencillo: que te vuelvo a ver y entonces lloro en sueños. A veces me ocurre que me muevo o hablo como tú —sin quererlo, por casualidad— y entonces siento siempre cuánto te quiero. (Andreas-Salomé, 2005, p. 297)

Mucha diferencia hay entre este enlace amistoso que perduró en la vida de Lou como una de las vivencias más fructíferas de su vida y la vivencia Nietzsche que, hasta cierto punto, se enfrenta a una reserva puramente intelectual. Las especulaciones que se hacen sobre esta relación, en su mayoría, dibujan a Lou como un ser malvado que ha dejado a Nietzsche en la desolación por sus constantes rechazos, pero muy pocas de las críticas reconocen los frutos de esta amistad que se dirigen a una producción intelectual y un desarrollo vivencial, que, sobre todo para Nietzsche, es de gran valor.

La semejanza entre el pensamiento de Nietzsche y Lou es impresionante, en ambos se presenta un fuerte interés por la moral, la religión, la vida y el sufrimiento, de ahí que surgiera una relación entre ellos lo suficientemente basta para soportarse el uno al otro en ciertas

circunstancias, como en sus discusiones filosóficas⁵⁰. Nietzsche conoció a Lou cuando estaba escribiendo una de sus obras más importantes: *Die Fröhliche Wissenschaft. La gaya scienza* [La ciencia jovial. La gaya ciencia], cuyo contenido precisa en la preocupación por la vida y la verdad en muchas de sus extensiones, aspecto que, a Lou, justo en esa época, le interesaba más que nunca.

La Gaya ciencia se puede decir que desempeña la función de bisagra entre una cierta influencia positivista [...] una cierta orientación hacia la ciencia, sobre todo hacia el darwinismo y la física contemporánea y, el origen de los grandes temas de su pensamiento, el eterno retorno, el espíritu libre, el superhombre, la transmutación de los valores, la voluntad de poder, los temas de sus obras posteriores. (Pardo, 2009, p. 189)

De ahí que Nietzsche reafirmara el interés de la época fundamentado en el interés por el impulso vital de la naturaleza, la disposición de ánimo y la liberación de las relaciones con la sociedad, aspecto que sería denominado Vitalismo:

El viejo mundo estático, encorsetado, con sus eternas leyes religiosas, morales, filosóficas, y científicas ha de ser reinventado para dejar sitio a la nueva predisposición de ánimo del ser humano que ha perdido a su Dios como punto de inflexión. La excitabilidad, la vivencia, la capacidad de compartirla, el agotamiento de las fuerzas vitales, el “élan vital”, la voluntad de vivir y la fuerza vital son palabras nucleares. (González, 1997, pp. 70-71)

La preocupación por el hombre y su vida como elementos fundamentales de la verdad son esenciales en el pensamiento de Nietzsche. El pensamiento como parte de la condición humana debe servir para potenciar la vida y el cuerpo a través de la fuerza vital, de lo vivo que lo comprende: “lo vivo que afecta a la individualidad, a lo propio de la vida humana, afecta a su biología pero también a la propia capacidad de conocer, de orientar, de apreciar, de superar” (Laguna, 2008, p. 158). Así, a través de la voluntad, la vida se convierte en el receptáculo del mundo y la naturaleza, realizándose plenamente la autodeterminación del individuo: “en un mundo real, complejo y cambiante, en el cual el hombre es el máximo

⁵⁰ Al parecer, las conversaciones entre Lou y Nietzsche fueron el eje central de su relación. En algún momento de su *Lebensrückblick*, ella llega a decir: “Literalmente nos matamos hablando estas tres semanas, y lo notable es que, de pronto, él soporta ahora charlar cerca de diez horas al día [...] Es extraño que con nuestras conversaciones vayamos a dar involuntariamente a los abismos, a aquellos lugares de vértigo a los que alguna vez uno ha llegado trepando solo, para asomarse a las profundidades. Constantemente hemos escogido los senderos de las gamuzas, y si alguien nos hubiese escuchado habría creído que eran dos diablos conversando”. (Andreas-Salomé, 2005, p. 91).

responsable y creador” (Laguna, 2008, p. 166). En este sentido, cualquier aspecto de la vida que se presenta es bienvenido, sea bueno o malo (*amor fati*), y sólo en éste es posible encontrar la auténtica verdad: “La verdad auténtica es creación [...] el camino para llegar a la verdad es la genealogía, es descubrir que el origen es vacío, es un mito, la realidad se constituye con el presente” (Pardo, 2009, p. 189). En este sentido, la discordancia de instintos lleva al hombre a la grandeza de espíritu, siempre y cuando sea el sufrimiento un eslabón central en el pleno actuar de la vida. En Lou, hay una concordancia respecto a esta idea nietzschena, sobre todo cuando se ve al sufrimiento como aquello que motiva al hombre a caminar por la vida. La única diferencia radica en la transición, pues mientras para Nietzsche el sufrimiento es algo que se requiere para llegar al heroísmo y que se obtiene a través de la vida que se ha buscado, para Lou sólo es un medio para llegar a la unión con el Todo, puesto que es algo que se asume como parte de la vida y se continúa viviendo con él, porque es algo dado por la propia naturaleza, misma en la que es necesario estar inmersos porque en ella reside el Todo; ella es el Todo. En este sentido, el dolor, como todo lo que comprende la vida, es parte de la totalidad humana, por eso, Lou sostiene que “el sufrimiento es el pedestal para la grandeza del espíritu” (Pardo, 2009, p. 210). En su poema “Oración a la vida”, esto se refleja con toda claridad:

A fe que así el amigo ama al amigo
como yo te amo, vida—enigma
haya exultado en ti, haya llorado,
dolor o dicha me hayas dado.
Te amo a ti y a tus prejuicios;
y aunque hayas de aniquilarme
me desprenderé de tus brazos
como del pecho amigo se desprende el amigo.
¡Con toda mi fuerza te abrazo!
Que tus llamas me prendan fuego,
que aun en las ascuas de la lucha
siga adentrándome en tu enigma
¡Vivir milenios por pensar!

Envuélveme en tus brazos
si ya no tienes otra dicha que darme
enhorabuena, aún tienes tu dolor.
(Andreas-Salomé, 2005, p. 44)⁵¹

La última estrofa ha sido motivo suficiente para encontrar la coincidencia entre Nietzsche y Lou respecto a su concepción de la vida. Esta Oración, que al final se volvió en la premisa fundamental de la existencia de Lou, llegó a resumirse en un “abrazar a la vida”, que ella consideró enérgicamente en su vejez, así mismo:

La vivencia del dolor en Lou, queda expresada en el poema [...] Especial significado para una mujer que creyó siempre en la bondad y generosidad de la vida, al punto de aceptar también el sufrimiento como parte de la misma. Pero para ella estas palabras no tienen sentido trágico, ni existencial que se pudiera leer en Nietzsche, sino la asunción de la vida en sí misma. (Pardo, 2009, p. 212)

Otro aspecto fundamental en el pensamiento de ambos personajes, y que se liga a lo que hemos visto anteriormente, es el principio de individuación, mismo que los lleva a la pregunta por el hombre consciente de su individualidad y aislado del mundo⁵². Para Nietzsche, guiado por el pensamiento de Schopenhauer, la individuación corresponde al “conocimiento fundamental de todo lo existente” (González, 1997, p. 86), para Lou, esta individuación resulta ser exactamente lo mismo y lo refleja en al menos tres de sus obras: *In kampf um Gott*⁵³, *Hendrick Ibsens Frauengestalten*, *Zürück ans All*, y *Wolga*:

⁵¹ Los últimos cuatro versos en realidad son: ¡Ser milenios! ¡y pensar! / Cobíjame entrambos brazos:/ si regalarme dicha ya no puedes / sea, aún tienes tu dolor. Los hemos reemplazado por los que se presentan en la nota de Ernst Pfeiffer, en donde comenta: “«Oración de Vida» la incorporó Lou von Salomé a su novela *Im Kampf um Gott*. Y para ello eligió la forma que Nietzsche le había dado al poema: discurre «más solemnemente, sobre pies un poco más largos; pero conserva —haciendo abstracción de algunas desviaciones sin importancia— los enérgicos versos finales de la primera versión y sus rimas” (Andreas-Salomé, 2005, p. 225). El motivo por el que hacemos esto es para dar a conocer la estética que el propio Nietzsche reconoce del escrito, y sentir una impresión más fuerte de la intencionalidad del poema.

⁵² Según Arantzazu González, especialista en el pensamiento de Lou Andreas-Salomé, el principio de individuación es el vínculo más fuerte entre Lou y Nietzsche, puesto que a ambos les importa la formación del individuo y lo que se deriva a partir de la autodeterminación. Más adelante veremos cómo este principio será para Lou el camino hacia la concepción del ser—femenino, cosa que Nietzsche jamás se hubiera imaginado.

⁵³ Que anteriormente hemos traducido como *En lucha por Dios*, es considerada como “la primer novela arraigada, en la Historia de nuestro Pensamiento Occidental, en la filosofía de Nietzsche” (González, 1997, p. 74).

Se aborda el curso de la vida y el calvario del hombre moderno, cuya individuación no puede ser ya comprendida por la religión y la moral tradicionales. Impulsado por una inclinación desmedida hacia la autorealización, el hombre se explora a sí mismo con especial intensidad en la transgresión de límites. (González, 1997, p. 72)

Lejos de Dios —renuncia que ambos pensadores ejercieron en distintas circunstancias—, el hombre debe dirigirse ante la totalidad y ante el mundo, arraigado a la conciencia que ya es, por sí sola, un dominio del propio impulso: “la conciencia de verse aislado del Todo creído conduce a la aspiración de cada individuo de querer realizar, en el mismo momento de la experiencia de su individualidad, la identidad del yo y del mundo; esto es, de superar la individuación” (González, 1997, p. 87), misma que no genera más que sufrimiento: “el *principium individuationis*: en el que el hombre mismo, en época de transición, corre el peligro de sufrir una degradación que le convierte en un facto previsible, y en el cuál la realidad parece desintegrarse” (González, 1997, pp. 87-88). Es decir, el hombre sin Dios podría andar a tientas por el mundo; pero también podría verlo desde su propia condición humana, haciéndose consciente de su realidad y corporalidad; ahí está la respuesta, sentirse, reconocerse a sí mismo y actuar a partir de ahí, por eso en *Zürück ans All*, se ha encontrado que, en Irene, la protagonista “nace el deseo de realizarse de forma personal y no convencional, en una existencia que señala hacia un más allá de la esfera vital de los hombres y de las cosas” (González, 1997, p. 97).

Explícitamente, en este sentido de la vida, queda asentada la cuestión religiosa. En ambos pensadores la preocupación por el hombre religioso debe llevar a una respuesta auténtica por la existencia y la historia del hombre; sin embargo, la tarea se muestra difícil, pues la tendencia religiosa del hombre siempre será perenne: “Lou comprendía que la creciente secularización de la vida no resolvería el problema de la religión, del mismo modo que para Nietzsche y para ella misma la pérdida de la fe no traía la respuesta a la pregunta de cómo se puede vivir en un universo sin Dios” (Peters, 1969, p. 112). Esta preocupación por lo divino lleva a ambos pensadores a trastocar el pensamiento religioso desde un ángulo bastante interesante. Para Nietzsche, la secularización de la vida tiene que hacer que el hombre vuelva a sí mismo convirtiéndose en héroe, cosa que en él se manifiesta a través de su vida y obra, por eso Lou llega a decir: “Muy al comienzo de mi relación con Nietzsche le escribí a Malwida que éste era de una *naturaleza religiosa*, despertando con ello la más fuerte

resistencia de su parte. Hoy quisiera subrayar doblemente esta expresión”, y más adelante, con todo el entusiasmo posible, dice: “Veremos el día en que se presente como heraldo de una nueva religión, y será entonces una religión que reclute héroes como discípulos”. (Andreas-Salomé, 2005, p. 91). Este punto de vista sobre el filósofo se mantiene muy firme incluso en el libro que Lou escribe sobre él: *Nietzsche*, donde señala que él siempre mantuvo la idea de lo religioso muy presente en su vida:

Lo que trata de descubrir a través de las distintas formas de divinización de sí es un “sustituto por el dios muerto”. En ello podemos ver la “supervivencia del instinto religioso” en un librepensador [...] Nietzsche detecta en el fenómeno religioso la expansión suprema del instinto individual, la voluntad de lograr los goces supremos del espíritu.” (Andreas-Salomé, 1984, pp. 29-30)

Por otro lado, vemos que en Lou lo religioso se presenta como la piedra de toque de la vida misma y, si bien no apuesta por un Dios cristiano, sí por uno encontrado en la naturaleza, aunque no lo mencione estrictamente, como hemos visto en el apartado de su autobiografía. En este sentido, el camino fundamental sería, en ambos pensadores, el situar a lo religioso en la propia vida. Para Nietzsche, parafraseando a Lou (1984), la cuestión se resuelve en una “divinización de sí como sustituto del Dios muerto”, mientras que en ella se resuelve en la concepción de un Dios panteísta. En ambos sentidos, “la creencia en Dios [...] siempre nace «del fondo de nuestros deseos estimulados por algo religioso, de nuestra devoción y de nuestra manera individual de sentir la universalidad del mundo»” (González, 1997, p. 103). Esta forma de enfrentarse al principio de individuación, lleva a los filósofos a la conclusión de que no habrá más ayuda que la de la creación o el ingenio expresados en el arte, mismos que fuguen como posible “«salvación» del aislamiento vital que engancha con un concepto de arte —mismo que Nietzsche definió como «la alegre esperanza ante una posible rotura del hechizo, el presentimiento de una unidad establecida»” (González, 1997, p. 106), o, como Lou lo menciona, como una unión a la totalidad, llena de un “toque de delicadeza”⁵⁴—.

⁵⁴ Para Lou hay una conexión crucial entre el artista y el mundo, tomando en cuenta a la inspiración como el desborde de sí mismo (incluso el hombre puede ser el artista de su propia vida); pero su principal interés radica en que esta inspiración está dotada de una condición casi femenina, lo que nos inspira a llamar el “toque de delicadeza”. En el capítulo III veremos esta relación y su resultado.

Otra de las grandes convergencias entre estos pensadores tiene que ver con la relación vida-obra. Nietzsche fue un filósofo transgresor que dejó de lado la idea de verdad hasta entonces existente, pensando en la vida del hombre y su legitimidad: “comenzaba a derribar obstáculos que le impedían dirigir la mirada hacia sí mismo. Como no tardaría en comprobar, si estaba obligado a aparecer como un extraño «centauro» no era por culpa suya, sino por la existencia enferma de una cultura moribunda” (Nietzsche, 2010, p. XXII). En Lou se aparecía una cuestión de transgresión también, aunque encaminada a la propia libertad, lejos de las reglas e igualmente lejos de los ideales sufragistas de la época, como ya hemos visto anteriormente:

La fuerte atadura de Lou a las leyes de su naturaleza excluía la posibilidad de que algún día pudiera convertirse en la discípula o partidaria de otra persona. Igual que Nietzsche, era impulsada por su propio yo y no podía ajustarse al ritmo de otro. En esto consiste el elemento trágico de su encuentro. (Peters, 1969, p. 149)

Para ambos, el conocimiento va ligado, indiscutiblemente, al ser; ambas cosas convergen en un todo, por eso, la misma práctica de la vida, las vivencia de cada cual, son el fundamento de sus escritos y su filosofía propiamente.

Para Peters, el biógrafo de Lou, la presencia de Nietzsche fue fundamental en la vida de Lou, según él:

El ejemplo de Nietzsche le hizo ver con estremecedora claridad lo precario que es el equilibrio moral de un espíritu creador y lo frágil que es la barrera que separa el genio de la locura [...] le enseñó que no es el intelecto lo que rige la vida humana, sino unos impulsos ocultos e inconscientes. La labor que más adelante realizaría al lado de Freud le permitió confirmar esta apreciación. El encuentro con Nietzsche señaló a Lou el camino hacia Freud y hacia el psicoanálisis: en eso reside el gran alcance de hecho. (Peters, 1969, p. 149)

Para muchos de sus estudiosos, Lou se convirtió en la portadora del pensamiento Nietzscheano, entregándoselo a Freud. Sea verdad o no, hemos visto que las influencias que se generaron en ambos autores son determinantes (sobre todo cuando se considera al *Zaratustra* como producto de la ruptura entre ambos) en su pensamiento. Para Lou, Nietzsche fue esa figura inamovible en su vida que forjó un camino hacia la verdad que implicaba un

nuevo amanecer en el pensamiento del hombre y que no es otra cosa mas que la búsqueda de la unión con la Totalidad desde la autoafirmación y la libertad. Al final:

Miró y aprendió mucho del filósofo, en quien descubrió: “la actitud [...] del que aprende creando y crea aprendiendo” [...] Actitud de crear, de algo siempre vivo y renovado que en su juventud le atraía del filósofo, la encontraría después en Freud y la consideraría específica del psicoanalista, haciéndola suya hasta el final de su vida. (Pardo, 2009, p. 197).

A pesar de esto, sabemos que Nietzsche no fue la mayor influencia en la vida de Lou Andreas-Salomé, aspecto que ella misma reconoció toda su juventud y vejez. Si alguien se ha atrevido a afirmar que no hubo nadie que realmente penetrara en los sentimientos más profundos de esta mujer no ha conocido nada de su historia con Rainer María Rilke.

Lou y Rilke se conocieron en 1897 en las reuniones del Círculo de Múnich en los que Lou daba conferencias. El joven poeta dedicaba sus primeros versos amorosos a la filósofa, y ella no se resistió, aunque no fueron exactamente los versos lo que la cautivaron sino su ingenio. Al igual que con sus amistades anteriores, Lou aceptó rápidamente a Rilke y no tardó en hacerlo parte de su vida de inmediato, aunque con él no tuvo una coincidencia intelectual tan rayana como con otros pensadores. En ese entonces, Rilke contaba con una mediana y poco conocida producción intelectual⁵⁵ que, en palabras de Lou, “constituía sólo el impulso de renovados intentos de expresión cuyos esfuerzos de técnica, cuyas luchas con la palabra, casi naturalmente se le enredaban en el exceso de sentimientos” (Andreas-Salomé, 2005, pp. 122-23), lo que con el paso del tiempo se convirtió en un peso autocrítico constante para el poeta. Sin embargo, al ver su potencial, Lou decidió permanecer con él, impulsándolo a convertirse en el pensador que hoy conocemos.

Una de las cosas que los hicieron coincidir al principio de su relación fue Dios o, propiamente, el ser religioso del ser humano y su relación con lo divino. En ese entonces, Rilke estaba muy interesado en el libro de Lou, *Jesus der Jude*, que es descrito por algunas estudiosas de la pensadora como un análisis de la psicología de la religión⁵⁶, en donde la

⁵⁵ Sus publicaciones más famosas eran *Vida y canciones* (1894), *Ofrenda a los lares* (1895) y *Coronado de sueños* (1897).

⁵⁶ Véase en Arantzazu González (1997, p. 179): “Este texto se trata de un estudio sobre la psicología de la religión”. También aparece una referencia en Pilar García Pardo (2009) en la nota al pie número 69: “En el

imagen de Jesucristo se refleja como puramente humana y heroica: el hombre se convierte en la promesa divina de la salvación a través de su propia personalidad y, acaecida la desgracia de su destino, deja en evidencia la soledad en la que el hombre se encuentra: aquí es en dónde está Dios, no en el cielo. Bajo este precepto, González Arantzazú advierte que esta figura divina la ha pensado Lou a partir de la influencia de sus amigos: “De Nietzsche adopta el concepto del genio religioso, Jesús, así como la tesis de que Dios es una creación del hombre; de Rée la idea del efecto retroactivo del Dios, creado por el hombre, sobre el hombre” (González, 1997, pp. 179-180). Así llega a la tesis fundamental, justo con la que estaría de acuerdo Rilke, de que:

Jesús hace, por así decirlo, la prueba del ejemplo, de lo que no podía tener otro final que no fuese trágico. “... Una de las primeras ‘palabras del Señor’ que le ha sido atribuida... ‘¡Dios mío! ¡Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?’ expresa la tragedia del pueblo judío. El cristianismo es el resultado de un brusco y tremendo cambio de opinión del círculo de los doce apóstoles, de una incomprensible inversión de la desilusión más profunda y de la humillación, en la dicha absoluta, para la que en adelante no existen ni misterios ni miedos...” (Andreas-Salomé, 1896, citada en González, 1997, p. 180)

En este sentido, tanto para Lou como para Rilke, la búsqueda de Dios, como precepto humano, es un símbolo del porvenir del artista y de la vida. Aunque ambos dirigirán esta idea por caminos distintos, pues mientras para Lou lo religioso, como se ha visto anteriormente en su encuentro con Nietzsche, será antes que nada una “búsqueda de Dios, enmarcada en la del sentido de la vida y su misterio. Búsqueda de una verdad íntima, entendida [...] como tendencia hacia la plenitud del vivir, hacia las raíces más profundas de la feminidad, y con ellas de la totalidad” (Pardo, 2009, p. 124). Aquí es importante señalar cómo para la filósofa, la religiosidad ha cobrado un sentido distinto porque incorpora la feminidad y su camino hacia la totalidad, y no es una casualidad, puesto que basta con que recordemos que es en esta época en la que escribe su ensayo *El ser humano como mujer*, en donde expresa la importancia de considerar a la mujer un ser humano en el pleno sentido de la palabra, argumentando que es poseedora de una dualidad biológica y espiritual, misma que garantiza su pleno devenir en la naturaleza —que incluso, señala, es una condición que también le

original Jesus der Jude. Es quizá el que marca el punto de su primer contacto con Rilke. Su contenido está en relación estrecha con otras publicaciones suyas, en el campo de la psicología de la religión. Este artículo fue editado, junto a otros cuatro de temas religiosos, en lengua francesa, bajo el título, *Création de Dieu*” (p. 123). Estas son las referencias más cercanas que se tienen a la obra, puesto que sólo está disponible en alemán.

sucede al artista—, y, por tanto, su unidad con la divinidad y la Totalidad (esto se desarrolla más en el capítulo III). Ahora bien, para Rilke, la religiosidad se manifiesta “como intuición de la esencia de las cosas, precursora de un “Dios por venir” (Pardo, 2009, pp. 124-25). Queriendo decir que es el hombre el que crea a Dios como un deseo. Esta idea logró su desarrollo pleno en los viajes a Rusia que emprendió con Lou entre 1899 y 1900. El pueblo ruso representó para ambos el ejemplo perfecto de la religiosidad del hombre entregado a la totalidad de la vida, completamente ajeno a las vicisitudes de la modernidad y de la industria:

Aquí habitaba un pueblo cuya historia habían sido penurias y miseria, y cuya naturaleza fundamental, sin embargo, sabía mantener unidas la resignación y la confianza [...] Esta fatalidad se llamaba, para este pueblo, «Dios»: [...] un resguardo de esa cercanía que no permite a ninguna destrucción última llegarse hasta el corazón. (Andreas-Salomé, 2005, p. 129)

De este modo, Rilke reflexionó sobre el porqué de Dios, lo que lo llevó a escribir el *Libro de Horas*, en donde manifestó, en palabras de Lou, que: “junto a la actitud de piadosa confianza en el amparo divino existía también aquella en que, por el contrario, el hombre parece transformarse en hacedor de Dios, en creador de Dios, el que tiene que tomar a Dios bajo su amparo” (Andreas-Salomé, 2005, p. 129), lo que se reafirma en la prosa del poeta, como la que sigue:

Con nuestras temblorosas manos construimos en ti,
levantando átomo sobre átomo.
Pero entonces, ¿quién logrará concluirte,
¡oh! catedral?
(Rainer María, 1956, p. 120)

Esta idea lo acompañó a lo largo de su vida y se convirtió en uno de los ejes fundamentales de su obra, aunado al tema de la vida y la relación del ser humano con el mundo, pues todo desembocaba, así también para Lou, en una unidad o, como ella sostenía, en la totalidad. En Lou se manifiesta constantemente en su obra la idea de un Dios presente en un fondo común, así, podemos ver que en ambos autores existe la idea de esta unidad que funge como el crisol de todo lo existente:

Lou sigue, con este pensamiento, la filosofía panteísta de Spinoza, en la que lo divino aparece como un fondo común a las cosas. Este Dios, del que también habla Rilke, no es el que veneraban los rusos, ni el Dios de las iglesias de occidente, es un Dios eternamente

naciente, representado en lo cotidiano, expresión, clamor de la misma vida, como lugar donde lo más grande tiene presencia en lo más pequeño. (Pardo, 2009, p. 135)

A partir de esta concepción, Rilke asume que encontrarse con Dios es mirar la otra cara de la vida, a partir de la existencia: existir implica trascender, encontrarse en relación con lo otro, así, el ser humano encuentra su trascendencia en relación con la muerte, “la otra cara de la vida, como el nodo central de todo cuanto existe” (Suárez, 2010, p. 4) aunque no de forma “positiva”. Con el ritmo de la industrialización, la muerte se convierte en números que van más allá del objetivo de la eternización de la ciudad, y, a su vez, subjetivamente, se muestra como la cara terrorífica de la vida, a donde no se quiere o se teme llegar mientras se está enervado de la angustia por la propia vida, ante esto Rilke señala que es necesario *aprender a ver* e “invertir la relación que nos une a la angustia. No huir de ella como algo extraño a nosotros, sino afirmarla y tomarla como algo perteneciente a la propia existencia” (Suárez, 2010, p. 8), de este modo, el paso de la angustia de la existencia al entendimiento de esta lleva al ser humano a la comprensión de lo indecible y la muerte ya no será lo opuesto a la vida sino parte de esta, lo que se traduce a un “vivir la propia muerte”:

La muerte es vista como una posibilidad siempre presente, se convierte no sólo en el desenlace, o en el fruto maduro de la vida, sino en el símbolo de la estructura misma del vivir humano, o sea, de su transitoriedad y de su fragilidad. (Arregui, 2013, pp. 73-74)

Sin embargo, para el poeta, tal afirmación no tendrá su completa realización sin el amor. Lo percibido inmediatamente por la razón impide al ser humano ver más allá de las cosas, por ello, es indispensable interiorizar en soledad y estar ante lo abierto⁵⁷, que es Dios, con el amor como grado de conciencia, por eso dice:

¿No podríamos tratar de desarrollarnos algo y tomar poco a poco sobre nosotros nuestra parte de esfuerzo en el amor? [...] Estamos corrompidos por el goce superficial, como todos los "dilettanti", y rastreamos tras el dominio. Pero ¿qué sucedería si despreciásemos nuestro éxito? ¿Qué si comenzásemos desde el principio a aprender el trabajo del amor que ha estado siempre hecho para nosotros? (Rilke, 1968, p. 57)

⁵⁷ Lo abierto entendido como la disposición de ver más allá de las propias cosas a partir de la interiorización: “lo Abierto es, entonces, la unidad de todo lo existente visto desde su interior. Y eso es exactamente lo que significa «estar en el mundo»: pertenecer a su interior [...] es el ámbito que une todo lo existente, y aquello que lo unifica constituye su ser” (Suárez, 2004, p. 224).

Y una vez abiertos a la totalidad, será posible salir de la angustia. Pero aquí Rilke pone otra condición, influenciado por el romanticismo: salir de la relación con las cosas inmediatas, lo que se traduce como una existencia inauténtica, requiere de un grado de consciencia similar a la de un niño, cosa que sólo puede lograr el poeta, quien inmerso en su soledad, se abre ante un mundo que le resulta horroroso y plano a través de la conciencia de la existencia; mira las cosas desde su interior y logra hablar de la condición humana en su totalidad. En este sentido, el poeta contempla al hombre en su devenir histórico y lo eterniza: “la tarea poética por excelencia, es la eternización de lo transitorio y efímero, la conversión en lo inmaterial de lo material” (Arregui, 2013, p. 50) y, lo que es mejor, se aventura a “decir *de nuevo* las cosas” (Suárez, 2010, p. 23) abierto a los sentimientos, pues sólo de esta forma: “hablan los objetos cuando nuestro espacio interior los acoge en su profundidad. Por esto el poeta transforma las cosas, las llena de calor, les confiere intimidad y cobijo en el espacio” (Torron, 1977, p. 23). En este sentido, Rilke apuesta por la labor poética en el mundo una vez que se ha asumido lo terrible —eso que se nos muestra cuando trascendemos hacia nosotros mismos—, pues la poesía acoge al hombre en su propio acontecer y se convierte en la apoteosis de la existencia. Así mismo, el poeta plasma a través de su obra más importante *Elegías del Duino* (1923), el epítome de estas ideas, haciendo posible lo que en su misma obra posibilita, puesto que su poesía no se muestra como un hervidero de metáforas sobre los sentimientos, sino como una forma de pensamiento, como afirma magistralmente Otto Bollnow:

Lo que Rilke piensa está pensado siempre en virtud de una especial configuración poética del pensar mismo, [...] se mueve aquí en un estrato donde pensar y poetizar no están todavía escindidos como posibilidades distintas, sino donde la poesía como tal es también una forma del pensamiento. (Bollnow, 1963, p. 4)

Igualmente, para Rilke, las *Elegías* son parte de una auténtica misión poética, del deber humano por excelencia. En una carta dirigida a Witold von Hulewicz en 1925 dice:

Sí, ese es nuestro deber. Grabar en nosotros esta tierra provisional y caduca tan profundamente, tan dolorosa y apasionadamente, que su esencia resucite en nosotros, “invisible”. Somos las abejas de lo Invisible [...] Las *Elegías* nos muestran en pleno trabajo, consagrados a la transmutación ininterrumpida de las cosas amadas. Visibles y tangibles, en esa oscilación invisible y esa excitabilidad de nuestra naturaleza, que

introduce una nueva amplitud en las esferas vibrátiles del universo [...] (Rilke, 1945, pp. 103-04)

Que esa obra magna haya cumplido el objetivo del poeta no se pone en duda, pues desde sus primeros versos vemos la magnificencia de un Rilke iluminado, que nos lleva por el camino de un profundo saber de las cosas. Sin embargo, esta luminosidad le costó muy caro, y es que en él existió siempre el conflicto interno de la relación entre vida y arte, pues, ¿de verdad podría un hombre allegado a lo “común” lograr una obra tan magnífica o estar ante lo Abierto sin complicaciones? Para él esta era una cuestión irresoluble, no habría jamás una conjunción entre vida y arte, por eso, su mayor dificultad para hacer poesía era la notable lucha por escindir su ser corporal con su ser artístico.

Esta lucha fue la constante en su relación con Lou Salomé, quien siempre intentó ayudarlo y convencerlo de que para poder conciliar cuerpo con espíritu y lograr revelar su inspiración poéticamente debía remitirse a una experiencia totalmente física, en la que conociera realmente su cuerpo y sus afecciones, pero la languidez anímica de Rilke nunca pudo permitírselo. El interés de la filósofa no sólo estribaba en el aspecto amistoso sino también en el intelectual, pues para ella el arte tenía una significación importantísima en la vida del artista, —y en la vida en general, como veremos más adelante—. A diferencia de Rilke, para Lou, la vida en general era un acontecimiento poético y artístico, y sólo el artista es capaz de revelarlo a través de su obra. Aquí se manifiesta el punto que diferencia a un pensador de otro, puesto que para Rilke el artista, propiamente el poeta, a través de un ingenio innato, da un nombre a las cosas desprendido de su experiencia y vida, para Lou, el artista requiere de la influencia del mundo, de lo vivido, para expresarse, porque al final, decir lo que le acontece es decir lo que le acontece también al ser humano:

El sacrificio de la existencia humana en favor de la poesía era un sacrificio inútil [...] “Lo que de verdad importa es la vida misma [...] detrás de todo arte se sitúa aquello de lo que vive el arte, si es verdadero- la vida”. (González, 1997, p. 198)

Así mismo, considera que el artista, al ser un ser humano, es un ser enfermo que se enfrenta al exterior interiorizando y manifestando, de forma inintencional, el malestar por la vida. En este sentido, el artista transforma al mundo con su obra a través de una aproximación

estética naturalista, que engloba todo lo bueno y malo de la vida, a través de, en palabras de González Arantzazu (1997, p. 214), el “delirio de la creación”, entendido como:

La realización de la intensa experiencia de la totalidad de todo ser vivo. En este punto, Rilke y Lou Salomé coinciden, pues para los dos el artista cuenta con un saber innato que, justo, lo convierte en artista “el saber innato” -un término de Rilke- es comparable con el instinto vital de Nietzsche y significa aquel conocimiento ilimitado de la totalidad de la vida que Lou Andreas-Salomé concibe como condición previa y necesaria para todo arte. (González, 1997, p. 187)

Sin embargo, en Rilke, el artista, como hemos visto, se desprende de lo cotidiano para mirar el mundo “desde afuera”, mientras que, para Lou, el artista debe manifestar la totalidad de la vida a través de su obra porque ése es el fin de esta, aunque no logre atrapar esta totalidad por completo. Así, el deber del artista, para la filósofa, consiste en que él tiene “la obligación de “demostrar” que, a pesar de su dependencia de lo físico y lo enfermizo, puede ser capaz de revelar la delicadeza y profundidad del espíritu, que se corresponde con el alma, tan infinitamente compleja y tan misteriosamente entrelazada” (González, 1997, p. 208), igualmente, bajo estas condiciones, “el arte debe elevarse sobre la realidad aparente [...] en negación de cualquier tendencia (González, 1997, p. 208). En este sentido, para Lou, el artista se siente impelido por una fuerza interna para crear su obra, pero una vez que ha sido terminada, es para el mundo, para el hombre, quien es capaz de contemplarla y comprender el tiempo y la historia que transcurren ahí mismo. Así, la obra de arte será un manifiesto de la continuación de la vida humana, al igual que lo pensó Rilke. A partir de esta idea, en ambos autores se manifiesta una correlación entre lo artístico y lo “femenino”, que se distingue por la idea de la continuación de la vida. Rilke sostiene, por ejemplo: “Y también dentro del hombre, me parece que se encuentra la maternidad, espiritual y física; su ‘crear’ también es una especie de ‘parir’, y es cuando él crea desde la plenitud más íntima” (Rilke, 1987, en González, 1997, p. 216). Y después afirma: “Una mujer que también es artista ya no tiene por qué crear una vez que haya sido madre. Ella ha exteriorizado su objetivo y a partir de entonces puede vivir el arte en su sentido más profundo” (Rilke, 1973, en González, 1997, p. 216). El alcance de esta idea daría mucho para pensarse en la actualidad, pero ahora sólo nos serviría para recalcar la influencia que existía entre Lou y Rilke. Esta idea de la conjugación arte y maternidad, que Lou manifestará puntualmente en *Die Erotik* y será de suma

importancia para su concepto de ser-femenino. Finalmente, esta idea sobre el arte y la continuación de la vida se concreta con la sentencia de que la muerte y lo feo de la vida también son objeto del artista y no puede prescindir de ella porque es parte de la vida. En el análisis sobre la novela de Lou *Ein Todesfall* Arantzazu González dice: “La representación plástica del muerto es para Esther una ocasión de formarse una idea de la gran causalidad de la vida, en la cual la muerte y la vida representan por igual al ‘Dasein’” (González, 1997, p. 218), cuestión que Lou ya venía pensando desde su relación con Nietzsche. Vivir plenamente, abrirse a la totalidad, bajo los términos de la filósofa, implica mirar a la muerte y aceptarla, y el artista, en tanto que también es un ser humano, tampoco puede prescindir de ella, pues en su obra puede, incluso, eternizar la propia vida y darle al ser humano esa eternización de la que hablaba Rilke a través de la historia de la humanidad.

A pesar de la gran influencia que ambos pensadores tuvieron el uno en el otro, Lou decidió que debían separarse pronto, y la mayoría de sus conversaciones fueron por correspondencia, que, por cuestiones de discreción, fue destruida por ellos mismos. Sin embargo, se conservan algunas cartas, y diversas teorías de la relación que tuvieron. Rilke fue una, si no es que la única, de las personas más importantes en la vida de Lou, a nuestro parecer, no sólo por la labor intelectual que ejercieron arduamente, sino por el ideal que compartían de no pertenecer a ningún lugar y, a la vez, ser parte de un todo. Después de tantos años de ir por este camino, Lou recordaría a Rilke con las palabras más dulces que pudo haber dicho en la vida:

Si por años fui tu mujer, fue porque tú fuiste para mí una realidad que descubría por primera vez: cuerpo y alma, indiferenciable de cualquier otra. Palabra por palabra habría podido confesarte lo que tú dijiste al confesar tu amor: «sólo tú eres real». [...] No se buscaban en nosotros dos mitades: nos reconocimos, con un escalofrío, en la abrumadora totalidad. Y así fuimos hermanos, pero como de tiempos remotos, antes de que el incesto se convirtiera en sacrilegio. (Andreas-Salomé, 2005, p. 151)

La relación con Rilke, por lo tanto, nos parece sumamente. Las ideas que con él elabora implican una síntesis de pensamiento que no sólo traía consigo el trabajo intelectual de antaño, sino también una nueva vertiente de pensamiento que lo reafirmaba y enriquecía todo: el psicoanálisis de Sigmund Freud. Así, a pesar de la muerte del poeta, Lou Andreas continuó teniéndolo muy presente no sólo en sus pensamientos sino en algunos temas psicoanalíticos.

A partir de esto, es importante hablar de Sigmund Freud y el psicoanálisis⁵⁸ porque no solamente fueron piezas fundamentales para la filósofa en su relación con Rilke sino con todo lo demás. Esta disciplina se convirtió, como veremos, en el epítome de su pensamiento y vida. Después de algunas lecturas y de asistir en 1912 al Congreso de la Asociación Psicoanalítica Internacional de Weimar, Lou Salomé quedó encantada con el psicoanálisis y se volvió fiel discípula de Freud. Esta seducción intelectual implicaba que tenía frente a ella la respuesta de aquello que se había preguntado desde hace mucho tiempo; el psicoanálisis iba a servirle no sólo para comprender muchas cosas sino también a desentrañar otras que ya había expuesto. Lou removió la tierra de sus obras y de su vida para oxigenarlas con el psicoanálisis, y se sirvió de él para pensar su vida como la gran obra que hizo de sí misma.

Existen muchos puntos de vista sobre por qué Lou se interesó tanto por el psicoanálisis. Peters (1969), por ejemplo, apunta que había tres: “primero, un interés puramente objetivo; en segundo lugar, el deseo de enfrentarse con una ciencia «naciente»; y, por último, y aquí radica la clave, «la íntima satisfacción que proporciona»” (pp. 324-325), refiriéndose a esto último con las respuestas que brinda sobre la sexualidad. Otro, un médico amigo suyo llamado Koenigsberg, dijo: “Lou se dedicó al psicoanálisis porque veía en él la posibilidad de participar en los más profundos secretos de sus semejantes” (Peters, 1969, p. 317), cosa que se entiende por su constante tendencia de querer descifrar lo que acontecía en el interior de las personas (como con Paul Reé o Rilke) para ayudarlos. Una opinión más desarrollada y puntual es la de González (1997), quien argumenta lo siguiente:

Un cúmulo de motivos conduce a Lou en 1912 al psicoanálisis: la propia situación anímica; el deseo de poder ayudar mejor a Rilke; la posibilidad de llevar la psicología Nietzscheana a la práctica; la incorporación a un colectivo, el presentimiento de una actividad que puede arraigarla de nuevo en el mundo real [...] A ello se unió la circunstancia de verse enfrentada a una ciencia que se encontraba en sus inicios. El tercer aspecto, y a la vez más personal y decisivo, es “esta radiante expansión de la propia vida

⁵⁸ De aquí en adelante se hablará de la influencia intelectual que tuvo Lou Andreas-Salomé de Sigmund Freud en términos muy generales, puesto que profundizar nos haría desviarnos del tema principal, sobre todo porque la tesis sobre el ser-femenino que hacemos no contempla la tercera etapa del pensamiento de la filósofa, que es la psicoanalítica y que tiene el concepto elaborado de una manera distinta. Si es del interés del lector profundizar en su idea de lo femenino desde el psicoanálisis recomendamos la tesis de Pardo, P.G. (2009) *Vida y obra de Lou Andreas-Salomé: una aportación al estudio psicoanalítico de la feminidad*.

a través de un acarreamiento paulatino a las raíces, con las que se está arraigada en la totalidad.” (pp. 231-232)

Aunada a esta última idea, que nos es fundamental, Zamboni (2013) nos dice que derivado de sus lecturas sobre Spinoza es que se acerca a esta ciencia:

Cuando alude a sus lecturas secretas, cita a Spinoza. Pienso que porque los textos de Spinoza le permiten enfocar palabras como ser y amor, que para ella son esenciales. En realidad, el psicoanálisis es para ella el camino para tener un encaje nuevo y más rico en el ser. (p. 15)

A nuestro parecer ella se acerca al psicoanálisis no sólo por ser una ciencia naciente, sino porque justo, como lo mencionan las dos últimas autoras, le importa el fondo común que nos caracteriza a todos como seres humanos, que es el inconsciente y su manifestación en el desarrollo del sujeto, lo que inmediatamente la lleva a pensar en el ser como carácter fundamental de su idea sobre el narcisismo, como veremos más adelante. A todo esto, en su *Mirada retrospectiva*, la filósofa rusa, en el capítulo *La vivencia Freud* apela a la valía del psicoanálisis por revelar aquello que siempre se mantuvo en el misterio. Nadie más que Freud hubiera podido darle forma a un método, como ella lo llama, tan práctico y necesario. Para ella la noción fundamental del psicoanálisis consiste en su emergencia: “por su devenir histórico el psicoanálisis es un *método de curación práctico*” (Andreas-Salomé, 2005, p. 166), en el sentido de que sin tapujos logra desentrañar lo más profundo de nuestro ser, sin impedimentos mas que los de la propia resistencia del inconsciente, misma que podría tratarse mediante su método.

Con su “psicología profunda” (como la llama Lou), Freud dejó clara la estructura de la psiquis humana y los elementos para llegar a comprenderla, Lou Salomé apunta que en el psicoanálisis:

Acababa de hacerse clara la posibilidad de colegir de los estados de enfermo la estructura de la persona sana, en la medida en que allí podía descifrarse, como bajo una lupa, lo que en el seno de lo normal permanece casi ilegible para nuestra mirada [...] Pero cuanto más hondo se cavaba, tanto más claro se veía que no solamente en el ser humano patológico, sino también precisamente en el sano, el sustrato psíquico venía ser cabal exposición [...] de lo más abyecto y de lo cual más vivamente se avergüenza uno. (Andreas-Salomé, 2005, pp. 166-67).

Lo que para ella significa una revolución en el sentido de que todo lo que se tomaba por racional se desmoronaba ante lo desconocido, pero que solamente ante lo racional podía desentrañarse y tener forma:

Así fue cómo alguien entregado sin reservas a lo racional, el racionalista en él, encontró de modo directo la pista de lo irracional. Ostentativamente, bautizó el elemento del «inconsciente», que se le iba desvelando, con el nombre de una negación. En este sentido, las tres modestas letras de este «apelativo», «Ubw», me han resultado siempre características de una forma extraordinariamente *positiva*, como personal rechazo de toda misteriosidad, de todo aquello por intermedio de lo cual los descubridores pueden convertirse en inventores. (Andreas-Salomé, 2005, p. 169)

Con el concepto de inconsciente viene también lo corporal, pues ahí es donde se devela a través de la sexualidad. Esta idea tan fundamental, según Lou, causó mucho revuelo, no sólo porque daba un lugar primordial a la corporalidad, sino también porque la sexualidad significaba lo animal, algo que debía permanecer oculto por su “impureza”: “a medida que se fue agudizando la conciencia a lo largo de la evolución, inevitablemente se nos ha ido convirtiendo todo en un enfrentamiento, en el cual sólo se puede intervenir precisamente desde fuera” (Andreas-Salomé, 2005, p. 170). El psicoanálisis viene a invertir esta idea, aludiendo a que se debe volver al interior de uno mismo.

Tenemos claro hasta ahora que a Lou Salomé le llamó el psicoanálisis por hablar justamente de temas esenciales para ella como lo que nos conforma como sujetos interiormente, es decir, el inconsciente. Pero el anzuelo más jugoso fue el tema de la corporalidad y la sexualidad, temas que ya había elaborado anteriormente en escritos como *Die Erotik*. Para ella, la sexualidad era el nodo fundamental de las relaciones humanas y del sujeto, como veremos en el capítulo III. Ante esto Peters (1969) nos dice que realmente Freud “otorga al impulso sexual una influencia primordial en todas las manifestaciones vitales y Lou, por su parte, mucho antes de conocer a Freud, sustentaba una idéntica opinión (p.325). El biógrafo puntualiza también la importancia del ensayo en lo que muchos consideran un adelanto al médico austriaco: “en su libro *Erotismo* pone de relieve el íntimo parentesco existente entre la expresión artística y el impulso sexual. Insensiblemente, lo erótico es para ella el signo de «un crecimiento paralelo, surgido de una misma raíz»” (Peters, 1969, p. 325).

El descubrimiento de esta raíz que germina en el inconsciente lleva al método a considerar a las etapas infantiles como una puerta de acceso fundamental. En el niño se revela a través de su lenguaje y corporalidad este carácter de lo humano, inocente y primitivo, que lo va formando, hecho que se asomará constantemente en su adultez. Lou apunta que Freud: “señaló la importancia, para nuestra espiritualidad y nuestro psiquismo globales, de las etapas infantiles. No sólo por la controvertida pansexualidad infantil, sino a causa de haberla descubierto como fuente última de la cual se nutre sin descanso nuestro desarrollo total” (Andreas-Salomé, 2005, p. 170). Seguido de esto, muestra su simpatía por la cuestión diciendo:

Tenemos que retornar a este comienzo para los fines de la curación: a *lo primitivo* en la vivencia anímica individual, donde ésta se hace históricamente reconocible en el transcurso temporal; a *lo primitivo*, de lo cual en ningún momento nos desprendemos, ni aun en las realizaciones más plenas y saludables, por más que nos complazca imaginarlas como «sublimaciones» que flotan en el aire. (Andreas-Salomé, 2005, p. 170)

Lou considerará a partir de esto otros conceptos igual de importantes para ella como el de sublimación, que describe como una “distracción de la meta sexual final” (Andreas-Salomé, 2005, p. 170) al igual que Freud. Se puede ver en Laplanche & Pontalis (2004), lo esencial del concepto:

Freud recurre al concepto de sublimación con el fin de explicar, desde un punto de vista económico y dinámico, ciertos tipos de actividades sostenidas por un deseo que no apunta, en forma manifiesta, hacia un fin sexual: por ejemplo, creación artística, investigación intelectual y, en general, actividades a las cuales una determinada sociedad concede gran valor. (pp. 415-16)

Sin embargo, para Lou, el concepto de sublimación también abarca la perversión, haciendo del concepto algo completamente homogéneo y válido para todo el contenido sexual que es contenido en la infantilidad y después desviado. En este sentido, lo infantil y lo *sublime* encuentran su correlación, puesto que “lo infantil no es, ni en los más altos logros humanos, sino una metódica de diferente estilo para adecuarse mejor, con ayuda del Eros, al *hecho primigenio* que nos une con el «mundo fuera de nosotros»” (Andreas-Salomé, 2005, p. 171). A partir de aquí, Lou traza una línea hacia el trabajo del analista que, siendo analizado, logra reconocer el contenido de su inconsciente, sublimando a consciencia para

poder trabajar con sus pacientes, hecho que a la filósofa importa muchísimo porque el propio psicoanálisis se convertiría en un trabajo fundamental para su propia vida, como se ha dicho anteriormente.

Otro concepto que es de sumo interés, y el más importante y trabajado por Lou Salomé, es el de narcisismo. Recordemos que para ella es muy importante dejar en claro cómo el ser humano busca volver siempre a las raíces más profundas de su ser, que, para ella, están contenidas en el inconsciente y que se han formado a partir del nacimiento. El ser humano vive con una falta que busca llenar a lo largo de su vida, y ésta no es más que la vuelta a un todo común que se tuvo en el nacimiento. El narcisismo freudiano se convierte en el concepto clave para fundamentar esta idea, mismo que Lou reelabora y enriquece, dejando la evidencia en su obra *El narcisismo como doble dirección* (1921).

Lou Andreas-Salomé se interesa por este concepto a partir de la publicación de *Introducción del narcisismo* (1914) de Sigmund Freud. El concepto llama su atención por el interés que tiene, ya antaño, sobre la individuación y el sentimiento oceánico de la vida y sobre la idea del ser humano entre su individualidad y su relación con el mundo (Pardo, 2009, p. 51). Según Pilar García Pardo:

La premisa de la que parte Lou es que “toda vida, formada por parte en su origen de lo universal”, lo que le permite enfrentarse al sentimiento de soledad que supone la individualidad. Y a la vez, el objetivo de esa individualidad es hallar de nuevo el origen que lo fundamenta. (Pardo, 2009, p. 394)

Esta idea es fundamentada por la definición freudiana de que “el narcisismo era un estado intermedio entre el autoerotismo y el amor de objeto” (Laplanche & Pontalis, 2004, p. 67). Ya en la *Introducción del narcisismo* (1914), Sigmund Freud afirma que existe “la imagen de una originaria investidura libidinal del Yo, cedida después a los objetos [...] Vemos también a grandes rasgos una oposición entre la libido yoica y la libido de objeto” (Freud, 1992, pp. 73-74). Así, para el médico austriaco el narcisismo tiene su origen, necesariamente, en el origen del Yo, y su contenido es energético:

Concebía el narcisismo más bien como un problema económico-energético de la psique. Según él había que diferenciar un sentimiento primario del Yo, en el que toda la energía

está reunida, de la ulterior configuración significativa del Yo, que posee la capacidad de dirigir su libido también hacia objetos del mundo exterior. (González, 1997, p. 236)

En este sentido, antes del Yo, lo que existe es el autoerotismo, anclado a una cuestión instintiva:

Es una hipótesis necesaria, el que no exista en el individuo, al principio, unión alguna comparable con el Yo; el Yo ha de ser desarrollado. Pero los instintos autoeróticos son originarios; por lo tanto ha de juntarse algo al autoerotismo, una nueva acción psíquica, para crear el narcisismo. (González, 1997, p. 239)

A partir de esto, Freud considera al narcisismo como un depósito de la libido psíquica y lo expone en los estadios primario y secundario. El narcisismo primario, “este estado de la psique se consolida al inicio de la evolución, antes de cualquier relación con el objeto” (González, 1997, p. 235), es decir, se autoerotiza o se convierte en objeto de sí mismo. Es una libido yoica que rodea por completo al individuo y en donde no conoce otra relación (por ejemplo, el placer de comer de un bebé, en un momento en el que la madre es sólo un medio de satisfacción, el narcisismo primario vendría a estar en el placer de satisfacción de saciedad). Según Freud, el narcisismo primario surge “a expensas de la libido de objeto. La libido sustraída del mundo exterior fue conducida al yo”. (Freud, 1992, p. 72). Después, el narcisismo secundario, se define como: “una sucesiva diferenciación del aparato psíquico conduce a que el propio Yo puede ser tratado como un objeto en el que se centra toda la libido (González, 1997, p. 235), así, la libido yoica se diferencia de la libido objetal:

El delirio de grandeza no es por su parte una creación nueva sino, como sabemos, la amplificación y el despliegue de un estado que ya antes había existido. Así nos vemos llevados a concebir el narcisismo que nace por replegamiento de las investiduras de objeto como un narcisismo secundario que se edifica sobre la base de otro, primario, oscurecido por múltiples influencias (Freud, 1992, pp. 72-73).

Laplanche & Pontalis (2004) afirman que:

Para Freud, el narcisismo secundario no designa únicamente ciertos estados extremos de regresión; constituye también una estructura permanente del sujeto: a) en el plano económico, las catexis de objeto no suprimen las catexis del yo, sino que existe un verdadero equilibrio energético entre estos dos tipos de caexis; b) En el plano tópico, el ideal del yo representa una formación narcicista que jamás es abandonada. (p. 231)

En este sentido, para los autores el narcisismo secundario termina por definirse como “una vuelta sobre el yo de la libido, retirada de sus catexis objetales” (Laplanche & Pontalis, 2004, p. 230).

Tomando en cuenta las consideraciones freudianas sobre el narcisismo, Lou se interesa por darle un lugar esencial en las características psíquicas del Sujeto. El narcisismo no sólo funge como una “energía de la psique” sino como una estructura del aparato psíquico originaria a la que se vuelve:

Para ella es de mayor importancia que el verdadero narcisismo, el que está ‘arraigado en la más profunda ingenuidad’, es decir, literalmente el narcisismo a priori, esté libre de objeto, es decir, que tampoco conozca un objeto ‘yo’ sino que represente un estado carente de objeto. (González, 1997, pp. 244-245)

Este narcisismo originario es la antesala del narcisismo primario y secundario que del depósito del inconsciente pasa al consciente a través de la corporalidad: “lo corporal une constantemente en sí mismo la siniestra línea divisoria de nuestro narcisismo, sino también la línea de unión que nos mantiene narcisísticamente vinculados a un último punto a lo largo de nuestra vida” (Lou Andreas-Salomé en González, 1997, p. 238). En este sentido, para la pensadora, el narcisismo funge como una fase de autofilia perpetua: “no es sólo el punto de partida primitivo de la evolución, sino que está implícito, primariamente, en el sentido de una duración básica, hasta en todas las posteriores ocupaciones de objetos de la libido” (González, 1997, p. 239).

Ahora bien, Lou recalca que el narcisismo originario se caracteriza por tener una doble dirección: una, caracterizada por la autofilia o libido a una/o misma/o y, a la vez, el “arraigamiento al estado originario” que se manifiesta en la “identificación sentimental con todo, de la nueva fusión con todo como el fin elemental, positivo de la libido” (Lou Andreas-Salomé en González, 1997, p. 411). Es decir que en el narcisismo existe no sólo el amor a sí misma/o a partir de la autofilia, son también en la relación con el mundo y su disposición con él a través de las pulsiones sexuales:

En el estadio narcicista sería donde se hunden las raíces de la pulsión, sin separación de la pulsión sexual y de la pulsión yoica [...] Ese es el punto de partida de todo sujeto, esa situación contradictoria, de salir hacia el mundo exterior y permanecer eternamente es ese

estado inconsciente [...] en donde reposan la sexualidad y el yo, unidos aún narcisísticamente y donde reside nuestro auténtico enigma. (Pardo, 2009, pp. 398-99)

Así, el narcisismo termina siendo para Lou lo más fundamental de la vida humana, es “el lugar originario donde surge la pulsión, como lugar de reserva y recarga de la libido, donde no hay diferenciación de pulsiones, origen de la vida psíquica y de la creatividad como manifestación de vida”. (Pardo, 2009, p. 400)

Con su teoría del narcisismo, Lou pone sobre la mesa una vez más sus intereses por el concepto de la totalidad que ya le interesaba desde su relación con Nietzsche y Pual Reé. Para ella, la “unión con el todo” que había resuelto con el principio de individuación y en su concepto del artista en su fase rilkeana se condensa en el psicoanálisis con el concepto de narcisismo. El amor a sí misma/o y su repliegue hacia el exterior a través de las pulsiones se convierte en la teoría más satisfactoria que reafirma en su trabajo como analista, pues desentrañando el inconsciente a través de su manifestación en el consciente podría comprender este replegamiento de lo autoerótico hacia los objetos externos y la relación del individuo con el mundo.

Frieda Von Bülow: polaridad y amistad:

Poco se ha hablado de la relación de Lou Andreas-Salomé con Frieda Baronesa von Bülow con quien tuvo una estrecha amistad por muchos años, aspecto que en parte puede justificarse por la omisión de un capítulo dedicado en *Lebensrückblick*. Sin embargo, se ha decidido hablar aquí de Frieda con la intención de no dejar la relación de Lou solo con figuras masculinas, pero también para dejar en claro el margen que nuestra filósofa mantuvo respecto a la posición política de las mujeres en su pensamiento dentro de la considerada segunda ola feminista, donde, posiblemente, se ha ubicado a Frieda.

Frieda von Bülow fue una *exploradora*⁵⁹ alemana que conoció en Tempelhof en 1891 y con quien tuvo una amistad hasta su muerte. Su relación fue sumamente estrecha, aunque se

⁵⁹ Considerada así en su biografía. La ponemos en cursivas porque pensamos que este concepto omite que era colonizadora en África.

vio mermada por múltiples cuestiones, sobre todo, intelectuales. En sus memorias, Lou hace un retrato anímico, como era su costumbre, de su amiga argumentando que:

tendía a la melancolía, a pesar de su voluntad virilmente robusta y de su impulso vital, que la habían llevado en su juventud al África Oriental, en la época de los éxitos de Carl Peters. A esta mezcla de cansancio y energía para la acción solía ella llamarle su parte en un viejo y cansado linaje, que terminaría, por último, en la nostalgia de la sumisión y la entrega. (Andreas-Salomé, 2005, p. 114)

Esto es algo muy importante de resaltar porque, como veremos en breve, esta descripción de carácter es algo que caracteriza mucho el pensamiento de Frieda, sobre todo la cuestión de esta sumisión y entrega que se revelará en todas sus narraciones como parte de su proyecto “feminista”.

Tal vez fue esta languidez espiritual la que llevó a Frieda a ser también íntima amiga de Rilke, a quien conoció primero que a Lou. De ahí en fuera, a falta de referencias, parece casi imposible descubrir qué captó la atención de Lou para hacerla su amiga. Acaso la “misión” de la *exploradora*, que consistió en hacer plantaciones en África y en abrir centros hospitalarios para los colonizados. Este ímpetu de dejar el hogar para abrirse a otro mundo no sería algo que para Lou pudiera obviarse, pues en su naturaleza, era algo que le competía. A unos meses de su muerte, Frieda recibió una carta en donde relucía este aspecto:

Siempre pienso que en estos años de juventud son el momento en que debemos arrancarle a la vida nuestra forma interior, agarrarnos a ella completamente; la fogosidad y el coraje son las virtudes de la juventud. Después sólo se tiene lo que entonces se conquistó. (Andreas-Salomé, 2005, p. 306)

Atendiendo a la cuestión intelectual, Lou comenta en algún momento que: “a causa de nuestra diferencia, mi vida con Frieda transcurría en fructíferas discusiones, pero esa diferencia la soportaba yo con más gratitud que ella, que a toda costa quería que fuéramos iguales” (Andreas-Salomé, 2005, p. 119). Para Pfeiffer el caso era igual. Él, por ejemplo, hace una descripción muy sosa de su obra diciendo:

De entre las novelas de Frieda von Bülow poseen una cierta significación las que tratan de sus impresiones africanas y su encuentro personal con Carl Peters (por ejemplo, *Im Land der Verheissung*, 1899 ([En la tierra prometida])), por la descripción de las circunstancias coloniales de la época. (Pfeiffer, E. en Andreas-Salomé, 2005, p. 305)

Circunstancias para nadie favorables. Frieda y Carl eran imperial-colonialistas y, sin embargo, hay quienes consideran que ella era feminista bajo el argumento de que en sus novelas hacía apologías a la liberación de las mujeres blancas so pretexto de la existencia de las colonias. En los artículos *When men are Weak: The imperial feminism of Frieda von Bülow* (1889) y *The passive White Woman: Frieda von Bülow Construct of imperial Feminism in her Colonial Novel Tropenkoller (1896)* vemos esta tesis fundamentada.

La cuestión de la libertad femenina o del lugar de las mujeres en la sociedad de la época tenía para Frieda una connotación política y racial. Según Anna Kyle, esta idea formaba parte del considerado “feminismo blanco” que imperaba en ese entonces en Europa y que se aunaba a las ideas nacionalistas del colonialismo como parte de un deber moral, en el que las mujeres debían buscar figurar en una escala de superioridad racial:

The ideal white woman can exercise her own form of control in a situation where she, herself, does not have real form of power. [...] Bülow’s feminism is thus another form of white feminism, as it only benefits those that already find themselves in a position of privilege. (Kyle, 2020, p. 5)

Parece bastante escandaloso que Frieda y varios de sus contemporáneas/os tomaran la cuestión de la superioridad racial como bandera feminista cuando años atrás ya existía la demanda de las mujeres negras para su inclusión en el feminismo lejos de la perspectiva anticolonial y antiracial. Figuras como Condorcet —considerado uno de los miembros de la primer ola feminista ilustrada francesa— en la Francia de 1790 ya hablaba de las mujeres y los negros como sujetos de derechos⁶⁰, pero a la par de la época de Frieda, también estaban Ida Wells y Sojourner Truth, quienes dejaron en claro esta posición con un potente activismo y una presencia política importantísima⁶¹:

Sentaron las bases de lo que sería el pensamiento del feminismo negro, la clara alianza entre la reflexión teórica y las estrategias de movilización. [...] son reflejo de la forma

⁶⁰ En el tema de la ética en la Ilustración y la pugna por los derechos de los ciudadanos hubo quienes hicieron hincapié en el reconocimiento de las mujeres como sujetas de derechos. Condorcet fue uno de los intelectuales hombres que se preocupó por la situación.

⁶¹ Aunque su activismo se desarrolló en Estados Unidos, era imposible que se ignorara en Europa lo que estaba sucediendo. El discurso de Sojourner Truth: “*Ain’t I a Woman?*” (1851) dictado en la Women’s Rights Convention in Akron, Ohio, fue tan potente que sigue considerándose como el epítome del feminismo negro e interseccional de nuestra época. La activista no solamente se habló de la emancipación de las mujeres negras, sino también la condición de desigualdad que vivían con hombres negros.

colectiva de generar pensamiento del feminismo negro. A diferencia del feminismo blanco, que tiene su momento fundacional en la Ilustración y reproduce la racionalidad del pensamiento ilustrado, el feminismo negro surge en un contexto esclavista (Truth, et al., 2012, p. 28)

Sabiendo que aún en el origen ilustrado y esclavista del feminismo se buscaba derrocar la tiranía de superioridad racial y de clase, y que sus contemporáneas luchaban, con mucho ahínco, por su libertad, para figuras como Frieda el concepto de raza tenía una fuerza política muy diferente, realmente acrisolada por ideas nacionalistas:

Colonialist women faced a particular predicament as they tried to act on behalf of their race and nation: they had constantly to justify their importance to the imperial enterprise, even to convinced colonialists. A German or other European man's right to be in the colonies was self-evident to Europeans across the political spectrum, even as debates raged over methods of colonisation and incidents of brutality. (Wildenthal, 1998, p. 54)

Para Frieda era obvia la desventaja social en la que estaban las mujeres, pero parte de sus ideas consistía en aprovecharse de esta desventaja para afirmar su lugar como ciudadanas alemanas. Es decir, que aun estando en esa “desventaja”, las mujeres eran parte de un proyecto racial-colonialista importante, de tal modo que las ideas de la exploradora oscilaban entre la emancipación de las mujeres y su superioridad racial: “Bülow made feminist goals contingent upon the establishment of racial hierarchies” (Wildenthal, 1998, p. 55), lo que, según Wildenthal, implicaba que:

German women's freedom and self-development would be disastrous, Bülow implicitly claims, outside of a strong racial hierarchy. The imposition of sexual and colonial hierarchies in Germany as well as in Germany's new colonies overseas was key to her woman-centred and colonialist politics. (Wildenthal, 1998, p. 55)

La autora apunta a que estas ideas se ejemplifican comparando sus obras de ficción y no ficción. En estas últimas, por ejemplo, su perspectiva “feminista” apela a las diferencias de clase derivadas de la industrialización:

Bülow's non-fiction political writings reveal a feminist perspective on the Sozialfrage (Social Question), i.e. the social hardships and class conflict caused by industrialisation. In her view, middle-class women ought to be free to engage such issues, especially on behalf of poor and working-class women. (Wildenthal, 1998, p. 62)

Esta preocupación es sumamente genuina y ajustada a los preceptos establecidos por las sufragistas y feministas marxistas de la época, que ya demostraban que existía un conflicto de clase en la relación hombres y mujeres, incluso entre las mismas mujeres (es decir, que las mujeres burguesas ejercían opresión hacia las obreras). Así, en la no-ficción, para Frieda la emancipación de la mujer tenía un gran peso para el proyecto de una nación (alemana) exitosa:

Through their own social, professional, intellectual, and aesthetic emancipation, women would strengthen the nation, complement men better, and help exemplify a high degree of civilisation (of which pronounced gender differences were, she claimed, a mark). In Bülow's non-fiction, the obstacles to women's progress were tradition and male inflexibility (Wildenthal, 1998, p. 63)

Sin embargo, esta posición emancipadora cambia radicalmente en su obra de ficción. Aquí, para Frieda la clase y la diferencia sexual deben permanecer en los estados de desigualdad de siempre para impedir la emancipación (de las mujeres, por supuesto), haciendo de la dominación/subordinación un requisito indispensable del carácter:

In her fiction, woman's 'free development' is not the solution to female predicaments. Instead, what drives the story is the passionate and strong-willed heroine's quest for an even stronger man who can control her. (Wildenthal, 1998, p. 64)

Así, este aspecto de dominación/subordinación, se aúna a la idea de superioridad racial; la raza es el crisol de la sociedad alemana:

Not only did Bülow make distinctions between Germans and 'others', but also among 'real' Germans. She depicted the weakness of her German male characters as a racial flaw. This aspect of her racial thought was connected to the brand of radical nationalism that she and her political allies embraced. (Wildenthal, 1998, p. 64)

Es decir, para Frieda la superioridad racial era tan importante que las diferencias sexuales y sus consecuencias (la opresión sexual) no eran el problema, sino los roles de dominación/subordinación mal ejecutados. Propiamente, el proyecto de Frieda consistía en que la mujer desde su "inferioridad" ante el hombre se subordinara ante él:

Racial and class order requires a clear hierarchy of male power and female subordination between a superior, racially matched couple. Only then, Bülow implies, might feminist

goals of women's free self-development have any place. The most fundamental need of a woman was not freedom, but domination. (Wildenthal, 1998, p. 68)

De tal modo que esta subordinación era entendida como el complemento de las mujeres con los hombres, pero no era todo lo que abarcaba su “realización”. Para que una mujer cumpliera con el valor deseado, debía figurar dentro de los proyectos colonizadores junto a su pareja como signo de lealtad: “the colonies were prerequisite to the development of the German woman as, in her own words, a ‘loyal and free companion’ of German men.” (Wildenthal, 1998, p. 70). Aunque la participación de las mujeres no fuera como la de los hombres. Pues mientras ellos ejercían el dominio a través de la violencia, las mujeres se mantenían en una posición de pasividad: “they conform to the imperialist norm by accepting violence and secure their place in the colony insofar as they set themselves up as powerful players in the construct of racial hierarchy” (Kyle, 2020, p. 19). Así, se comprende perfectamente la idea de que la emancipación fuera peligrosa. Para Frieda, la emancipación de las mujeres no era mas que una insana subordinación que encontraba su sitio en la dominación de otras personas, consideradas de raza inferior, lo cual, desde nuestra perspectiva, no es feminista.

Sin embargo, más allá de lo que pueda parecernos, se puede ver que para Frieda pensar a las mujeres tenía una connotación política ya fuera en sus obras de ficción o no-ficción —de ahí que sea considerada feminista por algunas personas—, y se reconocían los niveles de desigualdad que existían entre hombres y mujeres. En relación con el pensamiento de Lou Andreas-Salomé podríamos decir que no existe una similitud, sobre todo porque la posición de Lou no responde a un ideal de sujeto en una nación, sino todo lo contrario, como veremos más adelante, tiene que ver con una cuestión individual.

Capítulo II.- La mujer en el siglo XIX

2.1.- El concepto de “mujer” en el pensamiento filosófico tradicional decimonónico

El siglo XIX es un siglo de transición y revolución. Los movimientos sociales, políticos e intelectuales que se suscitaron fueron fundamentales en este periodo para la conformación del hombre contemporáneo y de las ideas respecto a su posición en el mundo; sin embargo, ante esta conformación, surgió la oposición de las mujeres como síntoma de un descontento su determinación a un estado de pasividad, en el que ellas no eran contempladas dentro de ningún estatuto, principalmente el político, educativo e intelectual, condena a la que se les había atado desde siglos atrás⁶² y ante la cual ya habían tomado cartas en el asunto desde la Revolución Francesa. Esta situación provocó que a lo largo del siglo se desarrollaran constantes disputas entre lo que la mujer debía o no ser a partir de discursos de diversas índoles: por un lado se tenía la imagen religiosa, filosófica, y política del deber ser de la

⁶² En la historia de las mujeres, se tiene contemplado que, aunque existían mujeres con derechos políticos o sociales de cierta forma, su lugar como subordinadas ya existía en sociedades milenarias como en Mesopotamia o Sumeria. El origen de esta subordinación se considera en el cambio cultural que propicia el nacimiento del patriarcado: “este proceso quedó manifiesto en cambios en la organización del parentesco y en las relaciones económicas, en la instauración de las burocracias religiosas y estatal y en el giro que dan las cosmogonías con la ascensión de los dioses masculinos [...] el período de la formación del patriarcado no se dio de repente sino que fue un proceso que se desarrolló en el transcurso de casi 2.500 años, desde aproximadamente el 3100 al 600 a.c.” (Eisler, 1998). No existe un cambio estructural en este sistema sino hasta el siglo XVII en la Revolución Francesa, como se relata en el presente capítulo.

mujer y su posición respecto al hombre y la sociedad, por otro, estaba el de las sufragistas, filósofos y literatos que apuntaban a la liberación femenina y luchaban por sus derechos políticos; a su vez, este grupo de reacción apuntalaba contra los estatutos que intentaban derribar las batallas ya ganadas (como el derecho al aborto en Rusia o el derecho al voto). Teniendo, pues, estos referentes trataremos de abordar en lo siguiente un pequeño bosquejo de la concepción que se tenía de las mujeres en el siglo XIX a partir de las ideas imperantes y de oposición, para después poder ubicar la posición que Lou Andreas-Salomé adopta.

La noción de mujer en el siglo XIX tiene su fundamento más inmediato en el siglo XVIII, en el que, a través de la Revolución Francesa, el paradigma sobre la posición social de las mujeres tuvo un cambio significativo. La Revolución no sólo trajo consigo el ideal de fraternidad, libertad e igualdad para los revolucionarios, sino que influyó en gran parte de Europa como ejemplo de liberación, influyendo en ámbitos sociales e intelectuales. Sin embargo, hubo un gran descontento por parte de las mujeres porque los derechos que se habían reivindicado a través de la derrota del Antiguo Régimen sólo contemplaban al hombre en función de su posición social y política. Específicamente, en el proceso revolucionario, las mujeres francesas, influidas por la Ilustración, levantaron la voz para exigir ser consideradas como parte del proyecto emancipatorio que este movimiento proclamaba; las mujeres necesitaban ser consideradas sujetas de derecho a través del reconocimiento de su ciudadanía, que a su vez se afirmaba en su derecho al voto. A este proceso, la filósofa Celia Amorós lo llama “vindicación”, y ante este proceso nos dice:

Vindicación, igualdad e Ilustración mantienen una intensa unión entre sí. No es posible pensar uno de los conceptos sin la presencia de los otros. La vindicación es posible gracias a la existencia previa de un corpus de ideas filosóficas, morales y jurídicas con pretensiones universalistas, esto es, aplicables a toda la especie humana. (Amorós Celia en Sánchez Muñoz, 2012, p. 18)

Con la vindicación nace la considerada “primer ola feminista” y así como ya habían aparecido escritos fundamentales -como el de Poullain de la Barre: *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés* (*La igualdad de los sexos. Discurso físico y moral en el que se destaca la importancia de deshacerse de los prejuicios*), en 1671, haciendo una apología respecto al derecho a la educación para la mujer-, en 1791, cambia el paradigma con Olimpia de Gouges, quien

escribe la *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne* (Declaración de los Derechos de la mujer y de la ciudadana) en contraposición a la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* que se aprobó, por la Asamblea Nacional Constituyente francesa, en 1879, debido a que no se habían considerado los derechos de la mujer, hecho que recalcaba la idea popular de que su lugar correspondía al hogar, al cuidado del esposo y de los hijos y que su participación política era innecesaria e incluso aberrante. A su vez, en Inglaterra, en 1792, Mary Wollstonecraft escribe *A Vindication of the rights of woman: with strictures on political and moral subjects* (*Vindicación de los derechos de la mujer: críticas acerca de asuntos políticos y morales*), en donde, según Nuria Varela: “resalta los ideales de igualdad entre los sexos, la aspiración a la independencia económica, la participación política y la necesidad de la participación política y representación parlamentaria” (Varela, 2008, p. 28). Sumados otros escritos, este siglo se considera como un paso importantísimo para el crecimiento de esta gran ola, caracterizado por el lema de igualdad entre los sexos, en donde Estados Unidos, Inglaterra, Francia y Viena tienen mayor participación.

En el ámbito intelectual la idea respecto a la mujer también estaba dividida. Para muchos pensadores ésta era un ser humano *igual* al hombre y, por tanto, debía ser tomada en cuenta como tal. Ante esto, Simone de Beauvoir señala:

El ideal democrático e individualista del siglo XVIII es favorable a las mujeres, que para la mayoría de los filósofos son seres humanos iguales a los del sexo fuerte. Voltaire denuncia la injusticia de su suerte. Diderot considera que su inferioridad ha sido gran parte hecha por la sociedad [...] Montesquieu estima, paradójicamente, que las mujeres deberían estar subordinadas al hombre en la vida del hogar, pero que todo las dispone para una acción política (Beauvoir, 1998, pp. 47-48).

De modo contrario, la idea de que la mujer no tenía ninguna función social mas que en el matrimonio también fue imperante. Para Rousseau, la tarea más importante de la mujer en el plano social era la de educar a sus hijos militantemente. Para esto, asume en *El Emilio, o De la educación* que la mujer ideal ha de ser la que se eduque para ser madre y despliegue toda su vida en eso:

Rousseau, que se hace aquí intérprete de la burguesía, consagra la mujer a su marido y a la maternidad. «Toda la educación de la mujer debe ser relativa al hombre ... La mujer está hecha para ceder al hombre y soportar sus injusticias». (Beauvoir, 1998, p. 47)

Las ideas liberales feministas fueron inaceptables también para la burguesía y, declarando un fervoroso antifeminismo, ésta intentó tomar partido en la situación:

Con la burguesía, cuyo antifeminismo redobla su violencia como reacción contra las licencias del siglo XVIII, [...] las mujeres quedan esclavizadas en la cocina, en la casa, se vigila celosamente sus costumbres; se las encierra en los ritos de un saber vivir que traba toda tentativa de independencia (Beauvoir, 1998, p. 50).

Como consecuencia de esto, las peticiones por derechos como a la educación, el divorcio o el matrimonio y la planificación quedaba sesgado por los intereses de clase en los que al final importaba más la comodidad para las mujeres burguesas, encasilladas en la vida ideal que se les hacía vislumbrar, hecho que cobró vigencia en el siglo XIX, en el que también siguió, con más ardor, el sufragismo y la lucha por los derechos de la mujer, aspecto que ni los mismos Ilustrados se habrían imaginado; ellos no estaban pensando en la mujer cuando hablaban de la libertad del hombre ni del uso de la razón anclada al sujeto (masculino), y, sin embargo, ayudaron y propiciaron la reacción feminista. En ese sentido, como dice Amelia Valcárcel: “podemos establecer que [...] «el feminismo es un hijo no querido de la ilustración»” (Varela, 2008, p. 10) .

El siglo XIX se mantuvo expectante ante esta situación, cobrando más peso a medida que sucedía el tiempo, mismo en el que se generaba el avance de las ciencias en muchos de sus campos. Tanto la sociología, la antropología, la biología, la filosofía y demás ciencias se dedicaron, en cierta forma, a cuestionar y determinar la función social de la mujer, ya fuera situándola sin esfuerzo en el hogar, procreando y cuidando del marido o gozando de ciertas libertades. Desde este enfoque, dice Fraisse:

La reflexión sobre las mujeres atraviesa, por una parte, el espacio del derecho, y por otro parte, el de la naturaleza; luego se presenta como un discurso sobre el amor, el deseo humano y la trascendencia, y al mismo tiempo como la metafísica de la diferencia. (Fraisse, 1991, pp. 49-83)

Bajo los presupuestos de la Ilustración, el asunto de lo *femenino* se convirtió en un aspecto moral, las ideas que Rousseau había impugnado en su momento seguían latentes, los moralistas del siglo XIX se empeñaron en pensar lo materno como el único aspecto teleológico femenino. Del siglo XVIII al siglo XIX se crea un prototipo dual de la mujer

tanto como esposa y como madre, la única evolución que se logra distinguir es la de la suma de responsabilidades que la mujer adquiere con el paso del tiempo: primero debe saber criar a sus hijos, después, debe ser educada para ser madre:

¿Cómo educar a Sofía para hacer de ella la digna compañera de Emilio? Para triunfar en este terreno hay sólo un método: seguir el camino que ha trazado la naturaleza. Dado que la mujer es «naturalmente» el complemento, el placer y la madre del hombre, la educación ha de perseguir estos tres objetivos, creando desde el comienzo hasta el fin una «naturaleza femenina» adecuada. (Badinter, 1981, pp. 202-203)

Lejos de la educación intelectual, sin ninguna libertad sexual y casada con el mejor prospecto, la mujer debe abrazar el ideal de madre que se le impone; la maternidad funge como un sufrimiento dado por la naturaleza y, por lo tanto, implica un sacrificio que la mujer debe cumplir. Así, para ella no hay ninguna posibilidad de libertad ni de pensamiento, aspecto que las feministas de la época comenzaron a cuestionar, pero sus opositores no escatimaban en seguir dando sentencias contundentes. Para ellos, las mujeres libres “se niegan voluntariamente a restringir su universo en los límites del hogar y a circunscribir su vida a la maternidad y a la familia [...] si la mujer desdeña sus funciones naturales la consecuencia no puede ser otra que el desorden social” (Badinter, 1981, p. 235).

Atribuyéndole este carácter social, siguiendo en la disposición ilustrada, el ideal materno sigue tras las bambalinas del derecho y la educación. Los pensadores decimonónicos se preguntaban por la situación de la mujer y afirmaban que, el hombre, como figura dominante y racional, era aquél que, en los términos de Hegel (Fraisse, 1991, p. 49), dominaba el espacio público, la autonomía, la actividad universal, el Estado, la ciencia y el trabajo, mientras que la mujer se dirigía a la pasividad, la familia y la moralidad, aspecto dialéctico que se definió como la “división de dos racionalidades” (pág., 52). Para estos pensadores —entre ellos Kant y Fichte—, la mujer estaba dotada de capacidad racional, pero eso no le daba los elementos para participar en lo público: “si se adopta el punto de vista del sujeto autónomo e individual se plantea en nuevos términos la cuestión de la relación entre un hombre y una mujer, entre el cuerpo y el espíritu de cada sexo” (Fraisse, 1991). Por tanto, el derecho sólo se limitaba a pensar a la mujer a partir del matrimonio; su función social partía y se instalaba ahí al mismo tiempo, haciendo de la sumisión ante el esposo y su “función natural” el ideal predilecto femenino.

Estas eran las condiciones de libertad y ese era el lugar que le había conferido el hombre a la mujer para su realización plena, porque era lo que necesitaba para seguir armando y desarmando ese mundo que él mismo se estaba otorgando, al igual que le servía para construir su ideal de hombre en la historia. Por eso no ha de sorprendernos que las leyes siguieran el camino de la desigualdad y que los mismos pensadores la aprobaran apegados a ese ideal de poder y conquista. Sin embargo, el que Kant, Hegel o Fichte se hayan limitado a definir a la mujer en términos del Derecho y la Educación, no significa que haya sido la única pregunta por su ser en el mundo y la historia, ni mucho menos que se haya respetado su posición jurídica.

En el aspecto biológico con el evolucionismo darwiniano, por ejemplo, se llegaba a la conclusión de que el hombre respondía a una necesidad natural, o instintiva si se quiere, y que se imponía en el mundo a partir de esta. Su fortaleza física imperaba sobre la debilidad de la mujer; la “supervivencia del más fuerte”, cimentada en el pensamiento colectivo e intelectual, aseguraba la posición de los individuos definitivamente, así, el trabajo y lo que implicaba mayor fuerza y astucia correspondía al hombre, mientras que lo doméstico, la maternidad y la función generadora correspondían a la mujer:

La naturalización de los sexos y de sus definiciones, validadas por la ciencia, refuerzan el lugar doméstico de las mujeres, en términos de “sexo débil” y de su –por lo tanto– consecuente subordinación al varón representante del “sexo fuerte” [...] los conocimientos crecientes de la anatomía femenina vienen a confirmar que la “diferencia” de las mujeres las destina únicamente a la reproducción y no a la producción. (Errázuriz Vidal, 2014, p. 35)

Este tema tan novedoso significó para muchos que la función de la mujer consistía en la propagación de la especie estando dentro de su casa y esa era la única forma que tenía (o debía) para asegurarse un lugar en la sociedad, empalmando con lo que el Derecho afirmaba. Schopenhauer, uno de los filósofos más importantes de la época, es uno de los que apuntan a esta idea. En él podemos ver claramente la desaprobación de la legitimación de los derechos de la mujer, pues para él, su única función (porque sólo era valorada en cuestiones de funcionalidad), era la propagación de la especie; todo su ser se dotaba de sentido a partir de esta funcionalidad, el intelecto era una capacidad que sólo el hombre podía usar para bien, mientras que en la mujer era inconcebible, de esta manera, el filósofo afirmaba:

Lo que distingue al hombre del animal es la razón; confinada en el presente [...] de ahí su prudencia, sus preocupaciones, sus frecuentes reservas. La débil razón de la mujer no participa ni de esas ventajas ni de esos inconvenientes; está afligida por una miopía intelectual. (Schopenhauer, 2012, pp. 30-31)

Ahora bien, en Schopenhauer encontramos una preocupación que se centra en la dualidad metafísica, brecha que abre el paso a una concepción casi mística sobre la mujer, en la cual, la diferencia entre ambos sexos, tanto física como espiritualmente, es indispensable para situar a los individuos en el mundo. Atendiendo a la determinación biológica de la mujer, se llega a la conclusión de que ésta debe cumplir con su deber afianzándose en los ideales de la maternidad y el amor, por eso afirma que “el amor es la máscara del instinto sexual y la estratagema, la astucia de la naturaleza por la cual ésta consigue sus fines” (Fraisie, 1991, p. 58). Aunque es incuestionable la misoginia con que se ha descrito al filósofo alemán, Fraisse afirma que Schopenhauer tal vez ni se dio cuenta de que estaba dando un lugar importante a la mujer cuando hablaba de esta astucia de la naturaleza: “al margen de la astucia de la naturaleza que perpetúa el querer vivir, a cada sexo le corresponde una función en lo tocante a la transmisión: al padre, el carácter o la voluntad; a la madre, el intelecto” (Fraisie, 1991, p. 52). Asumido esto en el ser de la mujer, se comprende que, mientras el hombre se convierte en el mayor asceta, ella concibe la vida, lo transmisible y eterno, a través de la Voluntad, que se manifiesta como voluntad de vivir, situándose así en un plano privilegiado:

El propio Schopenhauer observa lo siguiente: “Todos los filósofos se equivocaron cuando colocaron en el intelecto el principio metafísico, lo que en el hombre hay de indestructible, de eterno”. En efecto, el intelecto, puesto que está condicionado por el cerebro, nace y muere con este último; la voluntad, tal como la voluntad de la naturaleza, la voluntad de vivir, es lo único transmisible, lo único a lo que la muerte no alcanza. [...] la metafísica no ha de buscarse en el cielo de las ideas, sino en el principio de la vida eterna por la reproducción. (Fraisie, 1991, pp. 58-59)

La metafísica schopenhaueriana, a partir de esto, ha de centrarse en la diferenciación sexual, en la que hombre o mujer cumplen una función determinante en una consonancia dialéctica. Algunos otros pensadores como Feuerbach también llegan a señalar esta dualidad metafísica, en la que incluso esta diferenciación sexual depende de una regulación entre lo que es libertad para uno y libertad para el otro, poniendo a la mujer en una balanza igualitaria. En este sentido, no se trata, a partir de los parámetros de la metafísica, de buscar la igualdad

de los sexos sino sus diferencias y la actitud que deben tomar ante esto, aspecto que muchos pensadores pasaron por alto.

Por parte del positivismo tenemos también una determinación de lo natural, para Comte, en su proyecto científico social, la afectividad de la mujer es indispensable, por eso afirma que: “el margen de sus funciones maternas, son la fuente de los sentimientos sociales, tienen una misión que cumplir en el advenimiento del positivismo” (Fraisie, 1991, p. 63), asegurando con esto la posición de cada individuo en una sociedad que tenía a la familia como eje fundamental. Otra figura que se adhiere a estos rublos es Nietzsche, quien asegura que esta determinación biológica va acompañada de seducción, mentira y conveniencia. A los ojos del filósofo, la única forma que tiene la mujer de afirmarse en el mundo es a través del reconocimiento de un otro. Al depender de ese otro (el hombre) requiere de ciertos elementos de seducción para tenerlo consigo, prescindiendo de la racionalidad y aferrándose a lo pasional, de ahí que su entrega sea desorbitante y convierta a la sumisión en su lema fundamental:

La mujer entiende y debe entender el amor como una entrega total y una renuncia completa a sí misma, sólo la mujer que se entrega es verdadera mujer. Tanto es así que la felicidad de la mujer consiste precisamente en esa entrega: “las mujeres quieren servir y esto constituye su felicidad”. (Carosio, 1986, p. 17)

Para ser uno de los filósofos con quien termina el periodo decimonónico, Nietzsche es muy decepcionante, pues el sufragismo había ganado terreno para ese entonces, y se hubiera esperado que su pensamiento, tan revolucionario, incluyera las intenciones feministas de la época, pero lo único que agregaba a estas posiciones respecto a la mujer eran las trampas de la seducción.

Continuando con este aspecto de la dualidad de sexos, podemos vislumbrar cómo la mujer, para la mayor parte de los pensadores de la época, se les antoja un enigma al no presentarse como un igual ante el hombre, pues mientras este último era lo uno, incuestionable por su razón y fortaleza, la mujer representaba lo otro, aquello indiferenciado que respondía a lo banal y sentimental. La “armonía” que podía surgir a través de esto se concebía a partir de la dialéctica hegeliana, en la que el enfrentamiento al otro promueve la afirmación del sí mismo. Mirando a la mujer como ese otro, como enigma, el hombre se afirmaba en el mundo:

Esta experiencia de una dualidad integrante del mismo acontecer humano, no se resuelve en una reciprocidad enriquecedora, sino en una desigualdad primaria donde la mujer es mirada como el Otro Absoluto, una alteridad radical extraña, misteriosa, un Eterno femenino metafísico, al que es imposible captar como otro sujeto, participante y acompañante. (Carosio, 1986, p. 5)

De ahí que surgiera la concepción romántica de la mujer, idealizándola como lo más puro, delicado (que es lo mismo que débil) y necesitado de atención en el mundo. Poniéndola bajo este encanto se la dejaba en la dependencia y pasividad totales, para que la revolución cesara o simplemente no se pensara y las funciones a las que se le había conferido no se vieran estropeadas. En esto, las grandes ciencias no escatimaban, y la Filosofía, o los que hablaban en nombre de ella, no se quedaba atrás:

Los supuestos democráticos que han logrado establecer los varones ilustrados y los conceptos que homologan a los humanos, representan el riesgo de abrir los lugares del poder a todos y a todas [...] de manera que no sólo contribuye la economía política y la legislación a hacer de las mujeres seres dependientes económica y jurídicamente, sino que la ciencia, la Filosofía, la Medicina y la Educación —sin mencionar las enseñanzas religiosas— coadyuvan desde todos los ángulos a reforzar la subordinación que hubiera podido debilitarse por los procesos revolucionarios. (Errázuriz Vidal, 2014, p. 37)

¿Por qué no habría de ser un enigma la mujer para este ser unificado, si de pronto no era aquello que él quería? Para cualquier pensador de cualquier época, la mujer se convertía en un misterio porque de pronto no entraba en las asignaciones que él le daba, “las mujeres empíricas no se ajustan del todo a la “mujer” por ellos heterodesignada, he aquí que se les antoja un enigma”. (Amorós, 2000, p. 83)

Esta situación colocaba a ese “otro” en múltiples dificultades. No podía hablar ni revelarse, porque lo poco que se le había otorgado se le vendía como un privilegio y debía serle suficiente bajo las advertencias de “o eso o nada”. Así mismo, para una mujer de clase media y alta, sobre todo, pensar en participar en el movimiento sufragista implicaba dejar la comodidad y eso era imposible porque la misma hegemonía masculina ya le había dado las herramientas para pensar en que sin un hombre y una buena posición social no se era ni se tenía nada: “Los discursos masculinos, filosóficos o no filosóficos, están plagados de retahílas de afirmación acerca de lo que la mujer es-debe ser [...] Lo saben, obviamente, en la medida en que responde a su propia heterodesignación.” (Amorós, 2000, p. 83). Este tema

fue sumamente polémico para las sufragistas con razón justa, porque aquella romántica situación en la que se dejaba a la mujer sólo era un efecto de apaciguamiento que convertía a las mujeres en las marionetas de un sistema que buscaba, precisamente, reprimirlas.

2.2.- El movimiento sufragista y las mujeres en el espacio público

En el siglo XIX a través de la industrialización y la expansión de territorios las mujeres se posicionaron en estratos económicos, políticos e incluso intelectuales. Esto propició que las formas de ejercicio de poder sobre las minorías cobraran cierta importancia para ellas pues formaban parte de estas. Así, como hemos visto, en el tema de educación y pensamiento se las relegó a la escritura privada y como mera diversión. Aquello que podían aprender (Lenguas, Historia, Filosofía) sólo servía de adorno para relacionarse entre la gente de su misma condición social (evidentemente las mujeres de clase baja no tenían acceso a estos “privilegios”) y para educar a sus hijos. Físicamente la desventaja era evidente, podría decirse que, a diferencia del conocimiento, no respondía a una heterodesignación; biológicamente había una desventaja y era la debilidad física. Ante este panorama, (Beauvoir, 1998) llega a comentar: “el triunfo del patriarcado no fue ni un azar ni el resultado de una revolución violenta. Desde el origen de la Humanidad, su privilegio biológico ha permitido a los varones afirmarse exclusivamente como sujetos soberanos” (p. 35), problema que el marxismo tomó muy en cuenta y que trató de reparar a partir de un rastreo de la historia de la familia. Fue a partir de esta contextualización que se adoptó el punto de vista de una designación a partir del interés económico y de propiedad.

Militantemente, Karl Marx y Friedrich Engels, a diferencia de muchos intelectuales de su época, se ocuparon de mostrar la importancia de la mujer en el materialismo histórico. En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (2010), Engels rastrea a partir de las ideas de Bachofen aquello que denomina como “la gran *derrota del sexo femenino en todo el mundo*” (p. 82), afirmando que:

El hombre empuñó también las riendas en la casa; la mujer se vio degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre [...] Esta baja condición de la mujer [...] ha sido gradualmente retocada, disimulada y, en ciertos sitios, ha sido revestida de formas más suaves, pero no, ni mucho menos, abolida. (Engels, 2010, p. 82)

Para Engels, a diferencia de Kant o de Fichte, el matrimonio no implicaba un compromiso moral ni mucho menos romántico, sino una desigualdad en la que se oprimía económicamente a la mujer. “La gran derrota del sexo femenino” había consistido en la desaparición de la hegemonía femenina: la línea materna, a partir de la cual se heredaba a los hijos reconocidos en la gens materna, perdió su importancia para asignar a estos últimos una linealidad en la gens paterna, quien tenía potestad territorialmente. A su vez, esta fórmula permitió que la mujer pasara junto con los hijos a ser propiedad del padre, estableciéndose así el modelo de familia heteropatriarcal. En este sentido, Engels afirmaba que “la familia individual moderna se funda en la esclavitud doméstica franca más o menos disimulada de la mujer” (Engels, 2010, pp. 105-106). Sin embargo, esta esclavitud doméstica fue perdiendo su vigencia, aunque lentamente, a partir de la industrialización, puesto que el acceso laboral contemplaba también a la mujer y sólo la emancipación económica habría de traerle la libertad:

La mujer reconquista una importancia económica que había perdido desde las épocas prehistóricas [...] es la máquina la que permite esta revolución [...] He ahí la gran revolución que transforma en el siglo XIX la suerte de la mujer y abre para ella una nueva era. (Engels, 2010, pp. 105-106)

Convenientemente, esto hizo posible una alianza entre marxismo y feminismo. La lucha de clases comprendía entre las minorías al proletariado y con él a las mujeres, permitiéndoles aspirar a la emancipación y afirmación en un mundo nuevo, aspecto que hacía más asequible la lucha por el sufragio y la participación política: “el feminismo, en cuanto nace el marxismo, establece relación con él porque en la primera teoría crítica de la historia que contempla las relaciones humanas en clave de dominación y subordinación, lo mismo que el feminismo” (Varela, 2008, p. 58). Así, múltiples activistas se manifiestan con estos argumentos, ejemplo de esto podría ser el denominado “primer movimiento político de las mujeres” (Varela, 2008, p. 58) en el que Lucretia Mott y Elizabeth Cady se presentan ante los caballeros del Séneca Falls, presentando la primera sociedad femenina contra la esclavitud. En Rusia, Alexandra Kolontai y Rosa de Luxemburgo toman las riendas de la situación política del imperio formando parte directamente del sistema político, etc. Así como había sucedido el siglo anterior, cuando la Ilustración dio a luz al feminismo sin haberlo

previsto, el siglo XIX ahora veía nacer una revolución: el feminismo también era un hijo de la industrialización.

La industrialización y el movimiento reformista que se generaron a lo largo del siglo se convirtieron en el terreno fértil para la conciencia sobre la situación de la humanidad en el mundo y, en especial, de las mujeres. Para muchas pensadoras, esto era favorable al feminismo por el hecho de que buscaba la justicia en la igualdad (Beauvoir), pero también la participación política:

El sufragismo femenino fue un movimiento épico donde las mujeres demostraron su capacidad y su paciencia. «El sufragismo fue un movimiento de agitación internacional [...] presente en todas las sociedades industriales que tomó dos objetivos concretos —el derecho al voto y los derechos educativos— y consiguió ambos en un período de ochenta años, lo que supone ¡tres generaciones militantes empeñadas en el mismo proyecto!». (Valcárcel, 2000 en Varela, 2008, p. 40)

Con la propagación de la industria y el crecimiento laboral, así como las ideas marxistas que nacieron en el siglo, esta idea de determinación natural se puso entre paréntesis en pos del pensamiento de las sufragistas y algunos intelectuales. La lucha que la ola feminista del siglo XVIII había comenzado estaba rindiendo frutos y la mujer decimonónica, sobre todo la burguesa y la proletaria, comienza a desenraizarse del hogar: “se emancipa de la Naturaleza, conquista en dominio su cuerpo. Sustraída en gran parte a las servidumbres de la reproducción, puede asumir el papel económico que se le ofrece y que le asegurará la conquista de su persona toda entera” (Duby & Perrot, 1991, p. 6). Esta conquista implicaba la participación en la vida pública, ejercer el voto, derecho a la educación, al trabajo y al aborto, así como decidir cuántos hijos quería concebir. En esto, las mujeres rusas tuvieron mayor avance, aspecto considerable y asombroso puesto que la mayoría de los rusos eran campesinos y el autoritarismo no permitía, como vimos en el capítulo anterior, la propagación de ideas liberalistas occidentales. Sin embargo, la lucha en Europa y Estados Unidos era crucial, no dominaba del todo esta idea de determinación, lo que poco a poco iba cambiando la vida de la mujer: “se trata, precisamente, del momento histórico en que la vida de las mujeres experimenta un verdadero cambio [...] Son tiempos de modernidad, en que es posible adoptar la actitud de sujeto, de individuo racional y de protagonista política” (Duby & Perrot, 1991, p. 6). Este momento histórico, reaccionario, como hemos visto, no era muy

bien aceptado por muchos intelectuales, describiéndolo como dice Fraisse (1991), en palabras de Comte, “un motín sin futuro”, o como una falta de responsabilidad para con la especie. Pero eso no cambiaría las cosas, la revolución y la industria habían asegurado, sin quererlo, un cambio en la concepción de la familia y la propiedad, pero dejando a la mujer en lo privado.

Dispuestas para la revolución, muchas mujeres se escapan de los cánones establecidos, renuncian a los destinos que se les habían impuesto en el pasado, y en aras de la emancipación tratan de establecerse un sitio en el nuevo mundo que se abría ante ellas: “rechazaron la normalización de una existencia que, sin embargo, se presentaba bajo la forma de un ideal; y aun cuando creyeron en este ideal y trataron de aproximarse a él, también lo transformaron” (Duby & Perrot, 1991, p. 9). El acceso a la industria y a la educación, si no le daban la libertad completa, por lo menos sí la sacaban de ese destino familiar y hogareño, y le dieron los elementos para participar en el mundo que se les había negado. En Rusia, en situación alterna al movimiento feminista en Europa, el interés por recibir una educación avanzada era indispensable para las mujeres. En su *Lebensrückblick*, Lou Andreas-Salomé logra acentuar este aspecto sorprendida, bautizándolo como *la revolución de los sexos* porque la intención de las mujeres rusas era ayudar a sus esposos, hermanos e hijos en la guerra:

Estaba convencida de que en su gran mayoría intentaban utilizar sus estudios como cobertura política para su permanencia en el extranjero, porque hacía tiempo que en Rusia [...] se había conseguido el estudio femenino [...] Pero me equivocaba profundamente: porque estas mujeres y muchachas habían conquistado para sí, con sacrificios y luchas inmensos, institutos semejantes a los de sus hombres en su patria [...] solamente para una cosa: para poder ir al pueblo ruso, al pueblo sufriente, oprimido, e ignorante al que había de ayudar. (Andreas-Salomé, 2005, pp. 67-68)

A grandes rasgos, el movimiento revolucionario ruso estaba abriendo una brecha enorme al feminismo porque venía acompañado del marxismo. Esta alianza, que en la actualidad ha logrado una condensación, favoreció que se levantara el pueblo ruso y que las mujeres rusas lograran tener ventaja, de cierta forma, respecto a las europeas. A finales del siglo Lenin proclamaban esto con orgullo:

En espacio de dos años, el poder soviético ha hecho más por la liberación de la mujer, por su igualdad con el sexo «fuerte», en uno de los países más atrasados de Europa que todas

las Repúblicas avanzadas, esclarecidas, «democráticas» del mundo entero a lo largo de 130 años. (Ilich, 1951, p. 104)

Sin embargo, no todo era positivo para el movimiento. Las condiciones laborales que ofrecía la industrialización a las que las mujeres eran sometidas eran aún peores que para los obreros, y todo intento de emancipación se nublaba por la censura, la cárcel y el desprestigio social. De modo que los ideales de revolución sólo pertenecían a unas cuantas. Las mujeres pobres que tenían acceso al trabajo se veían obligadas a cubrir turnos de horas largas en fábricas textiles, que eran las que más las solicitaban, y debían volver a casa a cubrir sus deberes como amas de casa. En este sentido nacen nuevas protestas por parte de las activistas feministas: “por un lado, la necesidad de reclamar unas mejores condiciones laborales y por otro, luchar contra las ideas tradicionales que situaban una y otra vez a la mujer dentro del hogar” (Ferrer Valero, 2017, p. 223)

Este entramado de acontecimientos hizo que los ideales de emancipación tuvieran mayor peso en los objetivos de las feministas. Ya no se trataba de obtener una emancipación de los hogares, del marido y del corsé, sino de obtener espacios dignos en donde sucedía esa emancipación, con esto, de acuerdo con Sandra Ferrer Valero “las cuestiones que se debatieron se centraron en la regulación del trabajo femenino protegiendo a las madres trabajadoras” (Ferrer Valero, 2017, p. 224), igualmente, “el acceso de las mujeres a una educación y una redefinición de las condiciones legales de la mujer dentro del matrimonio completaron las agendas del feminismo decimonónico, culminando en las demandas de derecho al voto protagonizadas por las sufragistas” (Ferrer Valero, 2017, p. 224).

Tendríamos que esperar la llegada del nuevo siglo para vislumbrar los efectos de esta situación. El periodo decimonónico se había construido sobre las bases del idealismo y el romanticismo, pero también sobre la lucha, la revolución y el desencantamiento del mundo al que había sido sometida la mujer, en el cual se sentía tan incómoda y sofocada como en los corsees que estaba obligada a usar. El siglo XX recibiría todavía los debates sobre la dualidad y la función de sexos y géneros en el mundo, la libertad, el amor, la sexualidad, etc., dejando al feminismo las herramientas suficientes para nuevos temas de interés, que tomaría solidez en el pensamiento de muchas feministas, filósofas y filósofos. Sin embargo,

tendríamos que ver los resultados de todo esto en nuestra actualidad, pues al parecer, la revolución no ha tenido un final como tal.

A partir de lo ya expuesto, es importante para nosotros demostrar la posición en la que se ajusta Lou Andreas-Salomé, pues es a partir de ella que su concepto de *ser-femenino* ha de tomar forma, aspecto que es sumamente importante en su pensamiento y en nuestra investigación. Lou no lucha a favor del sufragio ni de ningún cometido feminista que se presentaba en Rusia o Alemania, aspecto que sufragistas que la conocieron le reprochaban militantemente, a pesar de que ella tuvo relación como muchas de ellas⁶³. Hasta ahora, podríamos decir que existen diversos motivos que la hicieron alejarse del movimiento. Uno es que, según sus biógrafos, a partir del conflicto que tuvo con Malwida von Meysenburg⁶⁴ dejó de creer en la coherencia de aquellas que defendían la libertad de la mujer, pero seguían sujetándose a las reglas morales victorianas. Otro, que Lou comenzó a marcar una distancia importante entre las aspiraciones teóricas y políticas con la libertad o el despliegue de la vida propia; “entre el idealismo teórico y la vivencia verdadera de libertad, entre el rigor moralista protestante, en la defensa de unos principios, y el libre pensamiento” (Pardo, 2009, pp. 107-108). Para la filósofa, la diferenciación entre lo masculino y lo femenino parte de un origen natural-sexual y, en medio de esta diferenciación, la emancipación política o social se sostiene a partir del reconocimiento de las mujeres de su propia diferenciación y el despliegue de esta a través de su libre albedrío. En esto, justamente, fundamenta su libertad, como veremos más adelante. En este sentido, no es posible la existencia de una emancipación política o social si no existe un despliegue del *ser-femenino*. Frente a esto, Arantzazu González nos dice que:

Para Lou Andreas Salomé la ‘liberación’ de la mujer no era consecuencia de esta ‘comprensión socio-política’, de la que Clara Zetkin decía, “que les faltaba generalmente a las feministas alemanas”, tampoco era una consecuencia de la consideración del principio de los derechos humanos, que juegan un papel importante dentro del movimiento feminista burgués —sino que era cuestión de una decisión muy personal de la mujer a favor del desarrollo de su propia personalidad, que se entendía como un derecho de la

⁶³ Entre ellas destacan Malwida Meysenburg, Ellen Key, Helene Stöcker, Marie von Ebner-Eschenbach, Rosa Mayreder, Marie Lang, Broncia Pineles, entre otras.

⁶⁴ Tema que se trató en el Capítulo I, en el apartado “Influencias intelectuales”.

totalidad de su naturaleza armónica hacia una concepción universal de la vida (González, 1997, p. 153)

En este sentido, para Lou, el sufragio, el derecho a la educación, a poseer propiedades, etcétera, aparecía como algo superficial, puesto que el despliegue de la vida va mucho más allá de una situación social, desplegándose al interior de una misma. Ante esto, no podríamos decir que Lou era indiferente a la situación política de las mujeres, pero sí que era algo que en su filosofía no figuraba como un tema de reflexión central. Para ella, lo importante era lo interior, aspecto que se reveló muchas veces en su obra y en su interés por el psicoanálisis.

Otro de los motivos es que en Lou encontramos, más que una separación del mundo masculinizado y una crítica radical de este, una posición de permanencia en él. Para muchos de sus conocidos, la presencia de Lou en el mundo masculinizado implicaba una clase de feminización de este, entendiendo feminización como la ocupación de las mujeres en los espacios públicos que estaban establecidos para los hombres, igualmente, se considera así por su aportación intelectual al espacio, demostrando su capacidad de reflexión, cosa que era puesta en duda, pero también porque es en esta época en que la escritura de las mujeres es prolífica y abundante, y toda esa escritura tenía que ver con un ideal emancipatorio, de libertad, de un cambio en la estructura de lo convencional y las ideas sobre las mujeres, sobre todo en el ámbito de la literatura, tomando en cuenta este aspecto, es importante reconocer que, a partir de la premisa feminista radical de que *lo personal es político*, esta *feminización* del mundo tiene que ver con la puesta en marcha del proyecto individual de las mujeres, es decir, su desarrollo intelectual, profesional y vivencial como un cúmulo de acciones que las llevaron de lo privado a lo público, y que generó un cambio positivo en la sociedad, dejando de manifiesto que el mundo, la historia, la literatura, la filosofía y todo lo que había sido liderado por los hombres, eran aspectos en los que las mujeres también formaban parte, rompiendo los esquemas establecidos tanto de los partícipes del mundo intelectual como de sus espectadores. De acuerdo con esto, podemos ver cómo en las grandes reuniones de los salones de Viena, las mujeres jugaban un papel indispensable en lo tocante a la logística, les tocaba hacer del lugar un sitio propicio para hablar y pensar: esa era, en parte, una feminización del mundo. Ahora bien, las mujeres también presentaban sus trabajos o libros publicados y los comentaban sin relevancia; tal vez, el hecho de que se diga que Lou feminizaba todo implique el reconocer que sobresalió entre todas las demás: trajo consigo el

modelo de mujer emancipada y logró entrar entre la comunidad intelectual masculina, en ese sentido podríamos reconocer, sutilmente, que efectivamente feminizó el mundo masculinizado. Aunque, en opinión de otros muchos, su inmersión en este mundo era más una aceptación de los valores masculinos impostados, lo que, en realidad, pensaban, promovía una masculinización de sus actos, sobre todo ante la opinión que daban sus contemporáneas de que ella no se estaba ajustando realmente a un movimiento reivindicativo sino “pasivo” sólo porque no entraba directamente en el ideal de una mujer revolucionaria, incursionada en la política y en el ideal político de la vindicación de derechos, es decir, en el activismo. En este sentido, concebir su posición como una masculinización quedaría descartado si se entiende que la libertad no es un valor que pertenezca sólo a lo masculino, y que este rol asignado a los hombres sólo es producto de un pensamiento sexo-genérico (como decir que sólo la fortaleza es de los hombres y la debilidad a las mujeres). Nietzsche llega a afirmar en algún momento que “si bien es cierto que no es lo eterno femenino lo que lleva a esta muchacha a las alturas, quizá sí sea lo eterno masculino” (Andreas-Salomé, 2005, p. 228), aludiendo a la particularidad de su posición ante el mundo y “a la subversión por parte de Lou de la concepción tradicional de lo femenino, porque a pesar de sentirla como imagen de la feminidad había algo que no se adecuaba a lo considerado como femenino en la época” (Pardo, 2009, p. 221). A nuestro parecer, Lou *feminizó* el espacio en el que entró en el sentido en que pensó a la mujer en todas sus dimensiones; ahí en donde se hablaba de un sujeto racional y capaz, ella insertó a la mujer, dando muestra de que tanto hombres como mujeres podían vivir en plena armonía, y tal vez sea eso lo que la diferenció de sus contemporáneas⁶⁵ y la hizo alejarse:

Ella no pretende cambiar la sociedad, el cambio que ella vive y del que se ocupa es en la relación entre el hombre y la mujer, una relación que permita a ésta su desarrollo personal,

⁶⁵ Para nosotros ya es más que evidente el carácter de Lou, sin embargo, queremos acudir al concepto de “emancipación de la carne” como evidencia de esta diferencia que le atribuimos para con sus contemporáneas: el término es utilizado por H.F. Peters en *Mi hermana, mi esposa...* haciendo referencia a la libertad de Lou, en la que se bifurcaban, como ejes esenciales, su entrega física a los hombres y su actividad literaria-filosófica: “Nada la indignaba tanto como ver las marisabidillas que trataban de conquistar la igualdad de derechos renunciando a su feminidad. Estaba decidida a no cometer esta equivocación, a no someter su vida a las exigencias de su profesión. Su trabajo era algo así como un análisis de sí misma, un sondeo de la personalidad propia, un acto de liberación”, y más adelante afirma: “lo esencial en ella era: «un gran fervor frente a la vida, un humilde y valeroso abrirse a ella, a sus alegrías, a sus enseñanzas y, también, a sus más profundos dolores», un fervor que, «con un encanto inefable, conjugaba la seriedad del hombre, la despreocupada temeridad del niño y la apasionada entrega de la mujer»” (Peters, 1969, pp. 207-209).

como mujer, creadora, madre, en la mutua independencia de la pareja, basada en el conocimiento de ambos, de la función de su sexualidad, como medio de alcanzar, en palabras suyas: “una elevada disposición de ánimo”. (Pardo, 2009, p. 85)

Para ella, no podía haber mujeres que lucharan por sus derechos sin antes luchar por su propia libertad, la cual consistía en la toma de consciencia de lo que implicaba el propio cuerpo y la razón, y potenciar esto a todas las dimensiones posibles, es decir, en la totalidad, pues ¿cómo habríamos de luchar por ser reconocidas sin antes reconocernos a nosotras mismas?

El descontento que generaba esto en sus críticas era que su discurso era “ambiguo” por seguir atribuyéndole caracteres determinados socialmente a la mujer y, alentando, a la vez, su liberación. Un ejemplo de ello es lo siguiente:

En 1899, la feminista alemana Hedwig Dohm, publicó un artículo titulado «Reacción en el seno del movimiento de las mujeres», en el que señalaba que «en Lou Andreas-Salomé, se encuentran frases que hacen poner de punta los pelos de la cabeza de una mujer emancipada, al lado de otras frases, que podrían muy bien servir a la causa feminista». (Pardo, 2009, p. 85).

Para Pardo, esta posición de Lou es ambigua, señalando que “por una parte su ideología le conduce a contestar todo conformismo social y a querer liberar totalmente la vida erótica, por otro lado, no cesa de afirmar que existe una «naturaleza femenina», que ella define retomando los principales clichés de la imaginación masculina” (Pardo, 2009, p. 85). Desde nuestra perspectiva, podemos decir que sí existe tal ambigüedad cuando habla, por ejemplo, de su incomprensión con su relación amistosa con Frieda von Bülow, quien se consideraba como “feminista” promoviendo la liberación de las mujeres a partir de su relación con sus esposos y las ideas colonialistas, e, igualmente, por no coincidir con ella respecto a la idea de que la publicación de obras de mujeres debía ser con su nombre propio y no bajo un pseudónimo. Lou opinaba lo contrario, según fuentes, a través del texto *Ketzereien gegen die moderne Frau* (*Herejías contra la mujer moderna*), de 1899, ella confrontó a Frieda:

Con este artículo respondió Lou al escrito de Frieda von Bülow «Männerurheil über Frauendishtung» («Juicio masculino sobre literatura femenina»), que había sido publicado algunos números antes en la misma revista («*Zukunft*») y en el que la autora se

oponía a la utilización de criterios «masculinos» para valorar la literatura femenina: Lou defendió la postura contraria. (Welsch & Pfeiffer, 2007, p. 74)

Sin embargo, en *El ser humano como mujer*, también de 1899, Lou sustenta que la mujer goza de una diferenciación respecto al hombre que la eleva por sobre todo lo relacionado con él, afirmando que la imagen del varón no alcanzaría a igualarse a la de la mujer:

Más que la propia mujer como individuo, el hombre se siente como frente a una imagen ancestral del género. Y no sin fundamento se le forma una clara intuición de la totalidad, antes de comprenderlas como seres individuos, pues una mujer es más semejante a otra mujer que un varón a otro. (Andreas-Salomé, 2013, p. 32)

En otro apartado del mismo texto —que, de hecho, en todo el ensayo pone de relieve esta situación— cita literalmente su posición respecto a esta diferenciación:

Si bien ya ha pasado la época en que las mujeres creían que debían parangonarse con el hombre en cualquier menester para demostrar su valía, cuando trabajaban con pseudónimo masculino, y no sólo como escritoras, no se han alejado tanto los tiempos en que se miraba con veneración cuanto es propio de la mujer. Mientras no intenten, con todo el ahínco posible, contemplarse en su diferenciación del hombre y precisamente con toda exclusividad bajo este punto de vista, aprovechando para ello todos los rasgos tanto físicos como psíquicos, no llegarán a saber que despliegue tan amplio y fuerte podrán lograr en la realización de su propio ser, y cuán anchas sean en verdad las fronteras de su propio mundo. (Andreas-Salomé, 2013, p. 27)

Incluso, termina el párrafo proponiendo que la mujer se zafe totalmente de esta alienación a lo masculino, buscando la feminización de su propio ser:

La mujer no se ha centrado todavía lo bastante en sí misma y por ende no se ha convertido lo suficiente en mujer, al menos no del modo en que vive en el anhelo de los mejores hombres de su época o de su propio anhelo. (Andreas-Salomé, 2013, p. 27)

Lamentablemente no ha sido posible encontrar el texto de las herejías para corroborar la postura de Lou. Aun así, podríamos afirmar que sí existe una ambigüedad en la filósofa aunque muy mínima y, desde nuestra perspectiva, nada preocupante, porque lo que la filósofa plantea en sus textos siguientes mantiene la postura de la liberación de la mujer desde una perspectiva filosófica y subjetiva, pero no por eso inválida. En Arantzazu González podemos

encontrar una argumentación que va en línea con la aquí propuesta. Cuando abarca el tema de la literatura louiana y su postura frente a la profesionalización de la mujer nos dice que:

Lou Andreas-Salomé va al fondo de esta diferenciación entre lo ‘masculino’ y ‘lo femenino’ en el ámbito del espíritu y del arte, y les niega a las escritoras el derecho a reconocer la necesaria ‘feminidad’ de sus obras como un valor artístico y a la pretensión de querer rivalizar con el hombre por los laureles literarios. La ‘menor capacidad de diferenciación’ de la mujer, argumenta, la imposibilita “a ser absorbida con plena y objetiva dedicación por el producto intelectual que pretende crear” [...] porque la feminidad es un alegre florecer... y no una institución coercitiva con movimientos proscritos. (González, 1997, p. 152)

Y si bien es cierto que Lou pretende con esto zafar a la mujer de querer ser *igual* a los hombres, explícitamente sigue en la postura de que sólo desde lo masculinizado esto es posible. Concretamente desde la postura actual del feminismo llamada “justicia epistémica”⁶⁶ podemos considerar que Lou no tenía otra opción frente al mundo intelectual masculinizado, porque no había otro y la mejor opción era plantear y argumentar desde lo ya dicho. Por otra parte, cuando se habla de que la filósofa rusa conserva los clichés de la imaginación masculina parecería muy grave de decirse, puesto que a pesar de Lou sí plantea desde las ideas de su época la existencia de una esencia femenina, considera que esta esencia tiene su fundamento en la naturaleza y que de ahí parte su diferenciación con el hombre,

⁶⁶ Filósofas como Rubí de María plantean que la teoría del conocimiento necesita una reformulación desde una perspectiva feminista, tomando en cuenta a las mujeres como sujetas de conocimiento. En su texto: *El feminismo es un humanismo* plantea que: “La reformulación de la epistemología desde una perspectiva feminista supone no sólo interpretar la diferencia de género como constitutiva de la subjetividad cognoscente, sino simultáneamente, desarrollar un concepto crítico del proceso de conocimiento” (Gómez Campos, 2013, p. 4), conforme a esto, la filósofa considera esencial tomar en cuenta el contexto en el que las posturas filosóficas fueron planteadas en su época: “El sujeto trascendental kantiano no alcanza la legitimidad a la que aspira, puesto que la referencia a un sujeto de conocimiento neutral esconde la parcialidad de un discurso interesado en un contexto específico de poder, en este caso, sexual” (Gómez Campos, 2013, p. 5). Recordemos que en este capítulo ya hemos visto cómo, a pesar de las ideas que plantearon muchos filósofos de la época parecen contener a todas y todos los seres humanos, siempre especificaron el lugar que le correspondía a la mujer dentro de su sistema, por lo tanto, considerar que Lou Andreas-Salomé no rompió barreras no es digno de pensarse.

reivindicando la corporalidad de la mujer desde una perspectiva fuera de lo común, no sexualizándola en la mirada masculina, sino desde su potencia de creación.

Visto lo anterior, se considera que la postura de Lou, si bien va en otra dirección respecto a las ideas vindicativas (y que no las anula, en absoluto), sí promueve un movimiento en el aspecto social al alentar a las mujeres a profesionalizarse, a reconocerse desde su corporalidad y a ser libres, pero también a ser consideradas como sujetas del pensamiento filosófico y de las ciencias en general. En el aspecto individual, desde ese Yo mujer, manifestado como el *ser-femenino* frente a la totalidad, pone a las mujeres en la ventaja de poder habitar el mundo en el contexto que sea, incluso desde lo doméstico, porque esta domesticidad, lo hogareño, incluso la pasividad, pueden convertirse en una virtud ¿y por qué no?, si no sólo la razón que es dada a lo masculino tiene cabida en el mundo:

Tan sólo una cosa es cierta: que sería muy deseable para una tal existencia que la mujer poseyera un buen estómago y pudiera dar los mismos mordiscos sin mermarse en su belleza propia, que dejara su impronta en las cosas en lugar de recibirla de ella, en vez de ciertas incursiones en la capacidad de competir, llevará un poco de alma femenina, de hogar y de armonía allí donde no hay, pero que podría hacer el ambiente más llevadero. Sólo el tiempo demostrará quién es más fuerte, si la mujer o todo lo que está desfemineizado. (Andreas-Salomé, 2013, p. 28)

En esta postura podemos confirmar entonces que, para la filósofa rusa, la libertad del ser-femenino va en otra dirección. La lucha por la libertad da forma al ser-femenino en el sentido de que es un medio, una constante que garantiza, a través de las vivencias de la mujer, el camino hacia la libertad. En este sentido es importante reconocer que la libertad es el modo constitutivo del ser-femenino; es un fin, por lo tanto, su búsqueda es el medio que le da sentido. Para comprender esto, es necesario tomar en cuenta la idea de ser-femenino que tiene Lou. Desde la perspectiva de Arantzazu González, el concepto que Lou Andreas-Salomé tiene de la mujer es idealista. Este ideal es definido por la investigadora como el “super-mujer” que intenta poner a la mujer en un sitio de idealización acorde con su época: “la filósofa cae en los tradicionales estereotipos finiseculares, al cimentar el significado de la mujer en su ‘naturaleza’” (González, 1997, p. 110), con el fin de ponerla como una totalidad, semejante a la naturaleza que también es totalidad:

Rodeada de un mundo racionalizado y mecanizado, la mujer es mitificada como lo sencillo, lo surgido de la causa universal, lo elemental. Partiendo de una imagen de la mujer muy semejante a la así definida, cuando se pretende retratar a la mujer moderna [...] Lou Andreas-Salomé no analiza el problema de la posición de la mujer dentro del entramado de las relaciones sociales, sino que construye una concepción idealizada de la mujer. (González, 1997, p. 126)

Igualmente, para Arantzazu, con esta idealización pone a la mujer en un sitio de enajenamiento de la individuación, como si fuera inmune a ella:

Desde el principio hasta el final se plantea Lou la pregunta de cómo sería posible existir como individuo con una configuración inconfundible y, a pesar de ello, no tener que renunciar a ninguna de las múltiples existencias posibles [...] La vuelta a la totalidad de la mujer, siendo totalidad ella misma, se parece a la vivencia de un sueño ancestral que descansa en la oscuridad de la memoria, desde donde ordena y determina su desarrollo como ser humano —un sueño de tiempos remotos, en lo que ella aún fue Todo con Todo—, y no ella sola, porque no permanecía nada fuera de ella. Únicamente el hombre —y no el género humano— ha de sobreponerse a una contradicción trágica dentro de sí, y no lo hace sin lucha. (González, 1997, pp. 120-21)

Ante esta situación de idealización y enajenación se puede ver que para Lou Andreas-Salomé, la diferenciación entre lo masculino y lo femenino da una superioridad a lo femenino, es decir, a la mujer, que si está desprovista de la individuación, o, al menos, menos apegada que el hombre, está más cerca de su libertad y, por lo tanto, de llegar a la totalidad del ser-femenino. Así, para llegar al ser-femenino, la mujer en la totalidad debe buscar la libertad, desenvolverse en la propia vida y vivir su corporalidad en un constante devenir, en un dejarse ser a través de la religión, el arte y el erotismo. Arantzazu también nos lo dice:

Al igual que los otros dos fenómenos que cautivan el interés de Lou Andreas-Salomé — el arte y la religión— también el erotismo está en relación con el problema de transición y transformación. Todo gira en torno a la posibilidad de la mediación del ser-algo y el llegar-a-ser-todo: así como del familiar-propio y del extraño-ajeno. En cada uno de los tres ámbitos se plasma el deseo del ser individual por formar parte en la totalidad de la vida que le rodea. (González, 1997, p. 123)

Ante esto, se puede decir que en la cotidianidad, de diferentes formas, el ser-femenino se manifiesta, puesto que la mujer está inmersa en la totalidad, pero para saberlo y sentirlo, ha de abrirle los brazos a la vida, permitirse navegar entre las formas de vida que se le ponen

frente a los ojos. Por eso luchar por la libertad es posibilitar la formación del ser femenino. Específicamente, cuando hablamos de la toma de consciencia del propio cuerpo, en este camino hacia la libertad, debemos considerar la importancia de la sexualidad en el ser-femenino, que también es un modo constitutivo fundamental de la mujer como ser-humana. Para Lou tener consciencia del propio cuerpo implica reconocer la sexualidad y el erotismo a partir de lo físico. En su ensayo *El ser humano como mujer*, la filósofa plantea, desde un principio, que lo físico es la manifestación total de lo femenino diciendo: “uno no puede menos de pensar hasta qué profundidad ahonda el elemento femenino en la raíz de toda vida como el menos desarrollado, como indiferenciado a la vez que, precisamente por ello, cumple su finalidad más eminente. [...]” (Andreas-Salomé, 2013, p. 13), advirtiendo que aquello que ha sido visto como indiferente en realidad es sumamente significativo. La mujer tiene dentro de sí algo poderoso que desde su particularidad define lo que ella es en su completud:

El ovulo femenino se muestra como algo cerrado, como un círculo que no se abre hacia afuera ¿Y para qué? Es como se en su mismo interior poseyera su propia patria natural, en un todo que es radiación de sí mismo [...] Y justamente por eso la armonía intacta radica tan elemental y primitivamente en lo femenino: esa seguridad y colmación del círculo, esa plenitud y compacidad serena en su gran redondez condicional, provisional. En su interior se albergan la autosatisfacción y el autodomínio, en sus más hondas intenciones del ser, que sin sumirse en la intranquilidad y el desasosiego se despliega hasta los contornos más extremos a la vez que se desintegra y rompe todas sus fuerzas en unos impulsos siempre más fuertes y punzantes. (Andreas-Salomé, 2013, pp. 13-14)

Toda esta descripción fisiológica, va a ser el ejemplo de cómo la mujer vive su vida y se centra en sí misma, siendo un ser autónomo e independiente que a través de su cuerpo manifiesta la totalidad de la vida. De hecho, Lou no escatima en enaltecer lo físico en la mujer cuando al hablar de las *dos formas que existen de ser humano* (es decir: hombre y mujer) especificando que la mujer, a través de la maternidad, expresa toda su *psyché* a través de lo físico y lo vivencial:

[...] lo materno es un símbolo de la psique femenina en todas sus manifestaciones externas, en todos los campos, puesto que en ella hacer y ser están mucho más íntimamente ligados que en el hombre, el ser siempre anhelante, el ser que se desperdiga en lo que vendrá. En ella ser y obrar coinciden y todas las acciones individuales no son sino un sereno y satisfecho acto de ser en sí mismo; y, así, para la mujer en la vida «cuenta lo que es, no ya lo que hace». (Andreas-Salomé, 2013, p. 17)

Con esto, la filósofa nos dice algo importantísimo: que, así como la mujer crea y da vida, así su *psyché* está en un constante modo de creación de su propia vida; la mujer se construye a sí misma. Parece ser que para Lou, la *psyché* es un reflejo propio de la naturaleza, pero que particularmente, en la mujer, actúa de modo diferente al hombre; en ella despliega su sentido de creación, de desarrollo, de impulso y de todo obrar. Aquí es importante detenernos para hacer dos observaciones fundamentales: una, que esta declaración tiene, indiscutiblemente, una base romancista: los románticos de la Frühromantik, cuando hablan de la teoría orgánica de la naturaleza, plantean que la naturaleza, en efecto, es un todo orgánico que se crea a sí misma: “el cosmos es un vasto organismo, un todo viviente único, un *macroanthropos*. [...] sólo hay una fuerza viva detrás de toda la naturaleza, la cual se manifiesta en diferentes formas y niveles, pero que en última instancia sigue siendo la misma” (Beiser, 2018, p. 129). Ante esto, Frederick Beiser, en el *Impertativo Romántico*, nos dice que para los románticos esta fuerza va a dirigirse de lo más simple a lo más complejo, y que la naturaleza refleja su máximo punto de “vida sofisticada” en formas como la auto-conciencia:

Semejante auto-conciencia es nada menos que la organización y el desarrollo supremos de todas las potencias de la naturaleza. Esto quiere decir que la conciencia que tiene el artista o el filósofo de la naturaleza es, además, la propia naturaleza adquiriendo *auto-conciencia* a través de ellos. La implicación más importante del concepto orgánico de naturaleza es que no hay distinción de clase, sino únicamente grado, entre lo mental y lo físico. (Beiser, 2018, p. 199)

En ese mismo texto, Beiser hace hincapié en las palabras dichas de Schelling: “La naturaleza debe ser espíritu visible, y el espíritu naturaleza invisible” (Beiser, 2018, p. 199). Aquí es cuando hace sentido lo que nos dice Lou Andreas-Salomé cuando habla de la gestación en el proceso de desarrollo del embrión, la naturaleza está bajo un proceso de auto-generación: crea vida a través de ella. Ahora bien, este proceso de auto-generación se lleva a cabo, al mismo tiempo, en la auto-conciencia de la mujer, la ser humana que está pasando por este proceso orgánico, y que, desde su *physis*, está creando y dirigiendo su propia existencia, pero que también está en una disposición intelectual y artística bastante particular, en el sentido de que existe un proceso de creación doble: el gestacional y el de una obra de

arte. Bajo esta premisa, de poner a la mujer como una super creadora, en este constante hacer y poder hacer, la filósofa no escamita en declarar que frente al hombre hay un gran abismo:

La mujer es por ello el ser humano más físico de ambos, pues vive mucho más inmediatamente ligada a su propia *physis* y en ella se evidencia más claramente el fin último de un hecho que también es válido para él: que toda vida, incluso la vida espiritual, no es más que una floración, transformada y refinada, de la gran raíz del existir sexualmente condicionado, una sexualidad sublimada, por así decirlo. (Andreas-Salomé, 2013, p. 17)

Con esto, la filósofa también afirma que, al menos en la mujer, la fuerza que impulsa esta organicidad es una fuerza sexual. Y aquí llegamos a nuestra segunda observación: que sin tener una pizca de idea sobre lo que ha planteado Sigmund Freud, Lou Andreas-Salomé ya está en la misma base que da forma al psicoanálisis cuando se habla de la libido y de la sublimación, entendida esta última desde los términos Freudianos que vimos anteriormente, donde la libido sublimada se presenta en diferentes facetas de la actividad humana. Aquí teóricas como Arantzazu González defienden que Lou se le ha adelantado a Freud en la teoría de que estamos impulsadas/os por una fuerza libidinal, pero hasta aquí dejaremos la cuestión, pues es tema de otra materia. Volviendo al tema de la sexualidad, reconociendo esta auto-creación y auto-conciencia que se reflejan en la mujer, es posible sostener que en la mujer existe una conciencia —en todos los sentidos⁶⁷— del propio cuerpo en el momento en que vive y trasciende en su sexualidad, por eso dice: “la vida sexual en la mujer aparece en su pleno sentido físico, no como un simple impulso aislado, sino como algo que lo penetra y anima todo, que se manifiesta con las manifestaciones totales de la mujer” (Andreas-Salomé, 2013, pp. 17-18) en el que esa sexualidad se transfigura y se extiende a dimensiones de vida como la gestación, la maternidad, la creación artística, la religiosidad, la intelectualidad, etc. Arantzazu González lo dice con la siguiente afirmación: Lou Andreas-Salomé afirma como lo “determinante de la naturaleza femenina el carácter sexual de la mujer” (González, 1997, pp. 131-32). En este sentido, la dualidad entre sexualidad y *physis* es inseparable y necesaria, puesto que dependen una de la otra para el desarrollo del ser femenino y, por ende, en su

⁶⁷ Aquí volvemos a la misma posición psicoanalítica: es muy curioso como Lou le deja a la conciencia temas como el “impulso” o la “fuerza interior”, como si la palabra “inconsciente” hubiera estado en la punta de su lengua.

relación con el Otro. Hasta qué punto esta conciencia impacta incluso en la relación con el mundo y los otros, lo desarrolla la filósofa en sus constantes narrativas novelísticas, en donde, desde las perspectivas de la maternidad, el arte, la religiosidad o el erotismo, sus personajes van enfrentándose al mundo con una fuerza característica, enfrentadas siempre a la cuestión de su libertad y todo lo de fuera. En su novela *Fenitshka* encontramos, por ejemplo, la doble disposición entre el amor y la intelectualidad, el conflicto de Fenia por no saber elegir entre la profesión o el matrimonio; en *Das Haus* ocurre la misma situación: las personajes femeninas viven constantemente en este dilema:

El intento de cada uno de ellos por preservar en la unión a otro ser humano o a algo, la posibilidad de realización del propio ser y su desarrollo más allá de la unión, puede considerarse como el tema fundamental que entrelaza las diferentes tramas en la acción de la novela. (González, 1997, p. 157)

Así, frente al problema de esta doble disposición, al aspecto de la unión se vuelve indispensable en el pensamiento de Lou al momento de pensar en la relación de la mujer con el otro y con el mundo, puesto que si ya se ha planteado que la conciencia del propio cuerpo, que implica el despliegue de la sexualidad femenina, es necesario saber cómo se enfrenta esa autoconciencia frente a una conciencia que no es la suya. Ya en su ensayo *Reflexiones sobre el problema del amor* la filósofa pone de manifiesto cómo frente al amor las relaciones humanas se topan con tres facetas, una, la del egoísmo, que es la forma de resguardar eso que somos —nuestra personalidad, nuestros intereses y nuestra libertad—: “la firme voluntad individual que únicamente se ama a sí misma”; otra, la del altruismo, que implica una extensión hacia el otro, “la naturaleza del samaritano con su ideal de hermandad universal que en cualquiera, incluso en el ser más remoto, reconoce y siente la gran unidad total” (Andreas-Salomé, 2013, p. 43) —esta última definición es sumamente importante porque con ella Lou recalca que, para acercarse a la unidad total, es necesaria esa unión con el otro, pero no de forma aislada, sino que en compañía del egoísmo—. El resultado de esta bifurcación de facetas es una tercera: la interesada, que no es más que el impulso por querer unirse a otro: “produce la sensación de como si el hombre se adelantara en la totalidad de la vida a través de sí mismo y a la vez por encima de sí mismo” (Andreas-Salomé, 2013, p. 45). Aquí encontramos una relación estrecha con el romanticismo nuevamente, concretamente con su concepto de libertad y sensibilidad estética. Por ejemplo, cuando los románticos

hablaban de la libertad, que sólo se obtenía a través de la educación estética, y para tenerla, era necesario el reconocimiento de los sentidos valiéndose de la sensibilidad, así, para llegar a la apreciación estética del mundo, a partir del refinamiento de los sentidos, se obtendría la libertad:

Para convertirse en un todo estético, y hacer de la propia vida una obra de arte, es necesario darse cuenta de la propia naturaleza como sujeto espontáneo y libre [...] puesto que a belleza consiste en libertad en la apariencia, alcanzamos la belleza solamente cuando nuestro carácter moral expresa la libertad en sí misma. (Beiser, 2018, p. 148)

Esta sensibilidad conduciría, pues, al despertar de los sentidos, y, en palabras de Salomé, a la unión con el todo. Beiser al respecto comenta: “el objetivo romántico era *reunificar* al hombre consigo mismo, con la naturaleza y con los demás, para que se sintiera de nuevo en casa, de nuevo en su mundo”. Hasta aquí, podemos notar una similitud en el pensamiento de Lou, puesto que sólo a través del reconocimiento de sí misma y esa relación con el otro, es que se puede llegar a la totalidad de la vida. Para los románticos, esta reunificación sería proporcionada por el poeta romántico a través de su obra y de la educación de los sentidos, pero para Lou, aunque se puede llegar a la totalidad a través del acto creador o del arte en general, el verdadero centro de esta reunificación será el erotismo, es decir, que éste es una predisposición esencial que llevará al *ser-femenino* por los senderos del arte, la religión o la maternidad, o, en palabras más concretas, que el erotismo es la base fundamental de la relación de la mujer consigo misma, con el otro y, por lo tanto, con el todo. El erotismo aquí juega un papel fundamental, como se puede observar, en el sentido de que para la filósofa, cuenta como el producto de la unión de múltiples fuerzas: la necesidad primitiva de la reproducción junto al deseo amoroso de ser reconocido y reconocer; la necesidad de “desplegarse” en un nuevo Yo, es decir, de engendrar un hijo; y también la necesidad psíquica de fundirse con lo corporal para dirigirse por el mundo, por eso nos dice que: “la unión entre dos personas en virtud de la atracción erótica, no es quizás la única —ni incluso la más propia— unión que se realiza, pues ante todo se produce en cada persona, propiamente por ello, una especie embriagante y jubilosa interpretación mutua de las más sublimes fuerzas productivas del propio cuerpo y de la más alta elevación espiritual” (Andreas-Salomé, 2013, p. 54). Esta unión, lleva innecesariamente, como se ha dicho, a otros planos de la vida, por eso, continúa diciendo que:

Cualquier tipo de actividad espiritual y creativa puede verse influida por la ocasión erótica, y a la vez verse elevada y como electrizada, incluso en ámbitos que por su aspecto práctico se alejan mucho de lo personal [...] toda actividad creativa tiene sus antecedentes, no ya en un estado anímico claramente desarrollado, sino en la capacidad de irse vinculado, desde esa clara cota del desarrollo y en un potente enlace, con toda vida que en nosotros ansía y estruja, que en nosotros habla y susurra, hasta su más honda raíz. (Andreas-Salomé, 2013, p. 54)

Con esto, la autora reafirma su posición frente a la unión como algo fundamental en el proceso creativo y el proceso de sublimación que se ha visto anteriormente. Igualmente, en su ensayo *Die Erotik* podemos encontrar este tipo de afirmaciones, específicamente, cuando habla del proceso sexual, aunque en este ensayo el tema de la unión con el otro y la totalidad desde el erotismo cobran una importancia mayor. Primeramente, porque parece ser que para ella la totalidad es la corporalidad al decir que: “en este mundo de seres relativamente indiferenciados el acto sexual se realiza como una redonda totalidad tan desmembrada y minúscula que casi puede convertirse en un símbolo de la cosa en sí” (Andreas-Salomé, 2013, p. 84), aludiendo a que el acto sexual en sí mismo es la máxima unión de dos seres que, al procrear, abarcan dentro de sí un proceso complejo vital, que es la generación de vida de otro ser. Así, en la gestación: “generación, niño, muerte e inmortalidad vienen a ser una misma cosa”, resaltando que aquí la naturaleza se manifiesta en todas sus facetas, y, por tanto, está una cara de la totalidad: “tan pronto como la evolución y vertebración de sus miembros se produce la conjugación de su totalidad, si bien tan sólo se sigue presentando como parcialidad, surge entonces la paradoja en toda su agudeza: cuanto contiene la vida pertenece también a la muerte” (Andreas-Salomé, 2013, p. 85). La totalidad, pues, implica para ella la generación de la vida de principio a fin, sumada a la espiritualidad y corporalidad juntas. El hijo, en el proceso de gestación, está inmerso en la totalidad, pero también sus padres en el momento de la procreación. Esto se complejiza mucho si recordamos que para Lou la condición para que el ser femenino se acerque a la Totalidad implica, desde una posición idealista, una lucha constante y un despliegue armónico de todas sus posibilidades vitales en la vida; pero, al mismo tiempo, desde su nacimiento la totalidad ya está en su corporalidad, ella es totalidad misma. Por lo tanto, es importante reconocer que para Lou las dimensiones posibles del ser femenino estarían determinadas por su propia naturaleza, pero al estar alineadas con el proceso o el ritmo de la naturaleza en general, se enfrentaría a dimensiones

infinitas bajo el precepto de organicidad del que se ha hablado ya aquí. Si desde el concepto romántico orgánico de la naturaleza podemos argumentar que la naturaleza se genera a sí misma dentro del ser femenino, y éste extiende sus posibilidades de desarrollo no sólo en lo racional, como sucede con los hombres, de modo que

Ella, en un sentido nada confuso, está ciertamente ahí como el trozo de la naturaleza indiferenciado una y otra vez; ella es «todavía», en su belleza y totalidad, algo que «ya» no es él, un símbolo a la vez de lo que él ha renunciado a ser, por ser hombre y, de algo que en una nueva fase más sublime no puede alcanzar tampoco. (Andreas-Salomé, 2013, p. 32)

Entonces se logra ver que se desenvuelve mucho más en lo espiritual y en lo corpóreo: “la manera en que se plantea ese acertijo de la existencia, y justo por esta razón el encanto, en su más alto sentido, sigue siendo para ella la medida del valor, lo mismo que constituye su valor corporal y natural”, de modo que la mujer se vuelve la medida de todas las cosas, desplegando sus posibilidades incluso desde una perspectiva metafísica: “el hecho de que «ético» y «bello», de una forma sutil, puedan venir a significar lo mismo, así como «sagrado» y «sexual», viene a constituir por ello el privilegio y la frontera del sexo femenino para siempre “ (Andreas-Salomé, 2013, p. 111), aludiendo que el ser femenino se presenta como algo completamente divino o bastante cercano a la divinidad; la mujer vendría a ser la totalidad encarnada abriendo sus dimensiones posibles hacia la infinitud.

Capítulo III.- La concepción filosófica de la mujer a partir de los aportes de Lou Andreas-Salomé

3.1.- Los ejes fundamentales del pensamiento de Lou Andreas-Salomé y la conformación del concepto de ser-femenino

La obra de Lou Andreas-Salomé se distingue por la continua búsqueda del sentido de la vida humana, especialmente el de la mujer. Como hemos visto anteriormente, el desarrollo de su vida hizo posible que pensara en muchas de las facetas por las que el ser humano pasa a lo largo de su existencia, enfrentado al proceso de autodeterminación y libertad. Tanto los elementos divino, artístico y erótico son parte fundamental de toda vida y escudriñarlos es su máximo interés. A partir de estos elementos, Lou piensa en la mujer como un ser que está ajeno a las vivencias del hombre, en el sentido en que no busca un acercamiento a éstos de forma especializada, sino que los vive constantemente arraigada a su naturaleza. Así nace su concepto de *ser-femenino* que contempla la búsqueda de aquello que caracteriza el ser de la mujer.

Su búsqueda se divide en dos importantes momentos: el filosófico-literario, que comprende desde sus primeras obras (1855-1910), hasta el psicoanalítico, que a pesar de ser corto (1911,12-1937), es igual de fructífero que el anterior. Para nosotros, el carácter de *ser-femenino* se condensa en sus textos más importantes como *Der Mensch als Weib. Ein Bild im Umriss* (El ser humano como mujer. Un bosquejo de su imagen) (1899), *Reflexiones sobre el problema del amor* (1900) y *Die erotik* (El erotismo) (1910), mismos en los que, según Ernst Pfeiffer, compilador y gran amigo suyo, se revelan las más atávicas consecuencias de las relaciones amorosas en su sentido más básico y en las que renuncia “en una actitud «hereje» con respecto al movimiento feminista” (Andreas-Salomé, 2013, p. 9) a

toda clase de ideología que destruye el poder de autodomínio que había coartado el ser de la mujer a lo largo de la historia. De esta manera, y como veremos en el desarrollo de este trabajo, estos textos comprenden, a partir de su concepto, un análisis filosófico respecto a lo femenino de gran importancia para la época, adelantándose al panorama que la segunda ola del feminismo pintaría: la liberación sexual de la mujer.

El pensamiento de Lou respecto a la mujer comienza con la concepción del Yo y del ser humano. Como vimos en el primer capítulo de este trabajo⁶⁸, tanto el narcisismo, el vitalismo y el principio de individuación fueron de gran importancia para el pensamiento de la filósofa. Al atender el escenario del ser humano en el mundo, la vida ha de dirigirse por un impulso vital que lo lleva a una autodeterminación; apegado a la naturaleza, él es responsable y creador de sus vivencias. Al tener esto en mente, Lou ha de pensar en cómo este principio afecta a la mujer, como ser excepcional, a quien el mundo ha dejado en una situación de olvido, ahí nace su concepto de *ser-femenino*.

3.1.1.- El yo, el narcisismo y el principio de individuación

En el siguiente apartado veremos, de forma general, la forma en que Lou Andreas-Salomé desarrolla su pensamiento respecto al principio de individuación y el nacimiento del yo narcisístico⁶⁹. Estos elementos se reflejan especialmente en sus obras pre-psicoanalíticas y psicoanalíticas en donde, para González (1997), hay siempre una entonación especial hacia lo femenino⁷⁰ y una concepción del sujeto (desde el análisis psicoanalítico), lo que la llevará a conformar su concepto de *ser-femenino*.

⁶⁸ Apartado 1.3.- influencias intelectuales, páginas 73-79

⁶⁹ En este pequeño apartado nos guiaremos del análisis que hace respecto al tema Arantzazu González, pues es importante considerar el concepto de sujeto que Lou maneja, cerca de la influencia de Nietzsche, para llegar al desarrollo del principio de individuación. Como hemos mencionado constantemente, no es de nuestro interés abordar el pensamiento psicoanalítico de Lou Andreas-Salomé en su totalidad, por lo tanto, sólo haremos aquí un análisis de cómo se manifiestan su concepción del yo y el narcisismo antes de escribir *El erotismo* (1910), una de sus últimas obras filosóficas.

⁷⁰ Aunque no son las únicas percepciones que se tienen en sus novelas. Ernst Pfeiffer nos menciona en las notas de *Mirada retrospectiva* los tintes de los escritos de Lou; si no menciona el carácter femenino si lo hace con el psicoanalítico, seguro de que aquella se adelantó en muchos aspectos a Freud, su maestro y fiel amigo. En lo que respecta a esta tesis de Arantzazu, podemos encontrar su constante referencia a este aspecto, que define finalmente como un acto heroico: “Vindico, desde estas páginas, el carácter heroico de Lou Andreas-Salomé. Fue una filósofa única en la historia de su época. Fue la heroína que con su trabajo se hizo espacio en el Mundo Moderno.” (González, 1997, p. 14)

El tema de la vida en Lou comienza con su concepción del Yo, sirviéndose de la unidad de la época que se forma a partir de la idea de vida (del romanticismo) y de la filosofía vitalista (concepción de la poesía y el pensamiento de lo vital a partir de Nietzsche):

El tema de su obra es el hombre entre la infancia y la edad adulta, entre amor y trabajo, entre el arte y lo cotidiano; y ello constituye siempre una “descripción de una transición” [...] El hombre en transición, en la decisión por una forma de vida, aspira, casi siempre, en una dura lucha consigo mismo y con su mundo, a la unidad; por ejemplo, del espíritu y de la naturaleza, del individuo y del todo. (González, 1997, p. 18)

Estos elementos conjugan un punto de interés en todo el pensamiento de Lou, pues en su obra psicoanalítica se concretan en lo que nuestra autora define como “la formación del yo narcisista”. En este sentido, a lo largo de su obra filosófica veremos la preocupación por el sentido oceánico de la vida y la individualización a la que el hombre se enfrenta desde su nacimiento:

Considera al ser humano, en parte, participe de la Naturaleza y criatura común al resto de seres, lo que le da un aporte de seguridad, a la vez que le hace sentirse solo [...] A consecuencia de ello vendría el conflicto del hombre, independizarse, separarse y con ello crecer, vivir, o mantenerse en ese estadio originario, que si bien tiene en sí el origen de la vida, en ese trascenderlo, tiene también la muerte en el inmovilismo de permanecer anclado en él. (Pardo, 2009, p. 393)

Para llegar a la idea del Yo enfrentado a su individualidad, nos concentraremos en la descripción general de lo que implica el narcisismo y el tránsito del hombre ya mencionados: el uno descrito: “como una riqueza perdida en el transcurso del desarrollo individual y colectivo –como un elemento necesario para el equilibrio personal y el engrandecimiento cultural” (González, 1997, p. 20), conjugándose así con la concepción de mujer sumergida en una unidad totalitaria, preservándola de las divisiones entre sujeto/objeto: la mujer viene a ser la piedra angular en la que el narcisismo se ve plenamente reflejado, no visto, desde luego, en negatividad, sino como una posibilidad de divinización o totalización. El otro, el tránsito del ser humano, tendrá que ver con el arte, como aquel punto en el que lo infantil se ve reflejado en la actualidad, mostrando la sintomatología de la deficiencia, no sólo individual, sino la del ser humano en general. No hay mejor manera de escapar de lo

tormentoso que acercándose a lo artístico; en el arte mismo se reflejarán las deficiencias humanas.

Siguiendo a Arantzazu González, desde la idea de un sujeto determinado por lo concebido en el estado de vigilia, Andreas-Salomé considera la existencia de un segundo estado alterno a esta: el sueño. Así, las vivencias consideradas por el sujeto, aquellas que se vuelven objeto de análisis para determinados fines, conjugan el plano racionalizado con el del sueño, en el que aparece la elaboración secundaria (función psíquica que asigna un sentido a los sueños de manera engañosa), cambiando la percepción que en un principio se tenía. Es decir, ante la racionalización de lo vivido, el sueño seguirá transfigurándose frente a la elaboración secundaria. Impidiendo la certeza de lo racionalizado en la vigilia: “en su “banalidad”, su “indiferencia” e “incomprensibilidad” constituyen elementos de por sí ininteligibles, cuyo encadenamiento inteligible ha de realizarse continuamente” (González, 1997, p. 27), de aquí que surja el concepto de tránsito, la noria en la que se mueve el sujeto: “la “realidad fundamental del inconsciente”, fuerza al sujeto a resintetizar: «desde el primer estímulo que genera los sueños, hasta el estímulo superconsciente nos encontramos simplemente en permanente tránsito»” (González, 1997, p. 27). Este tránsito no resulta gratuito, pues en él se lleva a cabo una dialéctica compleja entre lo “real e irreal”. Lo uno concebido como lo consciente en el que es posible captar la diferenciación del Yo y el Otro en el estado de vigilia, lo otro, concebido en el sueño, como aquello que se ha visto fragmentado en el momento de tratar de recordarlo y racionalizarlo, cuestión que requiere de una síntesis: la unificación a través del lenguaje:

El “tránsito” del sujeto es, por lo tanto, la expresión de una doble dirección, cuyo carácter insoslayable se refleja en el lenguaje empleado: por un lado, la dimensión transubjetiva del sueño y de la vida necesariamente ha de confluir en el atrevido intento del lenguaje por crear una coherencia, una totalidad y una identidad –aun cuando se intente conseguir las mediante el “deshacimiento”. Por otra parte, el lenguaje ha de aportar el reconocimiento de una carencia (que ni el análisis unívoco puede remediar) que le estimula en la búsqueda de “aquella unidad” del verdadero contexto, del auténtico sentido. (González, 1997, p. 29)

A partir de esta unificación, para la filósofa, se desglosan otros elementos como “la tragedia del nacimiento” y el instinto de muerte, mismos que piensa a partir del psicoanálisis

de Sigmund Freud. Ella define la tragedia del nacimiento como una ambivalencia en la que el ser humano se encuentra al venir al mundo: al salir del vientre de la madre, el ser humano se enfrenta a la dicotomía descrita entre realidad-irrealidad y la formación de su subjetividad a través del desarrollo de la conciencia, teniendo como resultado un Yo al que se verá enfrentado en su constante búsqueda por la unidad, que no implica sólo la del mundo —o lo que se concibe como realidad— sino la de sí mismo, de ahí que se considere la transitoriedad como ese constante devenir en el propio sujeto a partir de sus vivencias y que ahí mismo se muestre el narcisismo. Aquí vale la pena mencionar que hay una escisión del sujeto desde la perspectiva filosófica de Lou, misma que ella reconoce en Freud, pero que no ve de sí misma. Ya en el capítulo I, en la relación con Freud, se ha expuesto la posición de Lou frente a la disrupción que el padre del psicoanálisis provoca con el nacimiento de esta disciplina, sobre todo con su teoría sobre la sexualidad infantil, el concepto de sublimación y, aún más, con su concepto de inconsciente. Freud, no por nada llamado un maestro de la sospecha por el filósofo Paul Ricoeur, con este concepto logra romper con la idea de que el sujeto no es sólo una conciencia innerte o autoconstitutiva, sino que es regida por mecanismos complejos que sólo a través de metodologías, como el habla, pueden ser descubiertos en su operación y que pueden posibilitar la comprensión de la forma en que la vida del sujeto se dirige y puede dirigirse, en *Mirada retrospectiva*, Lou lo pone de manifiesto como:

Nada más clara la perspectiva de Freud que su afán por llevar adelante la investigación psicológica hasta allí donde el inconsciente, inaccesible como tal para la conciencia, es experimentado por ésta en lo *corporal*, sin avenirse, por tanto, a nuestra acostumbrada manera censora de pensar. (Andreas-Salomé, 2005, p. 169)

Igualmente, ella expresa cómo el exterior, es decir, las condiciones históricas, sociales, culturales y todo el contexto en el que el sujeto se desenvuelve desde su nacimiento, determinan la forma en que el cuerpo va a expresar el móvil del inconsciente:

De ahí proviene quizá también la indignada difamación de la «sexualidad», enfatizada por este pensamiento, porque ésta nos recuerda demasiado enérgicamente, a nosotros, extraordinarias criaturitas humanas, lo que hartamente desordenadamente tenemos en común con aquello que, exteriormente, se enfrenta a nuestra interioridad inconsciente; porque el cuerpo es precisamente el fragmento irrefutable de exterioridad en nosotros. (Andreas-Salomé, 2005, p. 169)

En este sentido se puede comprender cómo el mismo Freud tiene también una influencia romántica muy clara, desde la perspectiva de que el sujeto no está únicamente regido por las normas de la razón, sino también por algo más profundo, relacionado con los sentimientos o la disposición estética, así como por su exterior. Y aunque el médico austriaco no utiliza este concepto propiamente en su tesis psicoanalítica, si le otorga al inconsciente y su expresión un carácter de manifestación en el ser y hacer del sujeto. Es interesante cómo la propia Lou no se da esa misma apreciación, puesto que, no sólo desde su acercamiento a Freud —porque como se ha visto anteriormente su interés por “lo más profundo” viene desde antes de conocerlo—, sino desde los comienzos de su vida intelectual, la filósofa rusa puso de manifiesto esa escisión del sujeto ilustrado-moderno, a través de la influencia romántica que denota su trabajo filosófico y literario, enfrentando en sus personajes y sus relaciones la cuestión del individuo en relación con otro y con la naturaleza a través de la organicidad, del baile cósmico de la vida, de lo más pequeño a lo más extenso y su condensación en la Totalidad. En sus escritos tempranos, como *Volga* se encuentra, por ejemplo, el tema de la transición de lo universal a lo individual, según Arantzazu, en Lou es evidente encontrar la preocupación por la conciencia del saberse universales:

La descripción del estado pre-consciente como ‘plenitud universal’ despierta asociaciones con la concepción de Hofmannsthal de la pre-existencia como un estado de seguridad y estabilidad en la ‘totalidad’. El nacer al mundo, el abandono del estado de preexistencia. La separación del cuerpo de la madre significa la pérdida de la unión con el ‘Todo’. (González, 1997, p. 108)

De acuerdo con la investigadora, la fuerza de la naturaleza, en la narración de Lou, es la que saca al sujeto de ese estado de desasosiego:

Al comienzo de la narración, Lou Andreas-Salomé sitúa la representación de la causalidad universal en la descripción del paisaje por el que discurre el Volga. Los fenómenos de la naturaleza, el conjunto que forman el agua, la tierra y el cielo caracterizan este paisaje [...] es como si el que pudiese vivir aquí no habitara sólo su terruño, sino también el universo”. (González, 1997, pp. 108-9)

Bajo esta cuestión, es posible pensar en la existencia de un Yo, que subsumido en su autoconciencia se enfrenta, desde su predisposición apreciativa, a desenvolverse en la

totalidad o a aislarse dentro de ella prescindiendo de toda relación humana. Al final de la narración de su historia, esta cuestión seguirá muy presente:

Ljubow es uno de aquellos personajes que, como otros en la creación narrativa de Lou Andreas-Salomé, en su calidad de ser humano está sometido a una ley fija: “Es seguro que el hombre se encuentra permanentemente en un estado de doble aspiración: por un lado el deseo de unirse a todo y unir todo a él (tal como correspondería al principio inmediato del placer como lo había definido Freud) y por otro la continuación del ejercicio, aprendido con tantos rodeos, del ‘separar’, ‘clasificar’ y ‘diferenciar’ de su propio ser y del exterior creado por ello. (González, 1997, p. 114)

En otra de sus obras muy tempranas, como *En lucha por Dios*, que escribe poco después de haber conocido Nietzsche, ya comienza a dar señales de la búsqueda de la libertad que más adelante se convertirá en el eje central de su acercamiento a la Totalidad. En esta novela, Lou se interesa por despojar a sus personajes de toda situación estrictamente moral y religiosa y por poner en ellos cuestionamientos puntuales acerca de la forma en que desarrollan su vida cotidianamente (por supuesto que esto es una gran señal de la forma en que su relación con Nietzsche influyó en sus narraciones, como se ha venido comentando a lo largo de esta investigación): “impulsado por una inclinación desmedida hacia la auto-realización, el hombre se explora a sí mismo con especial intensidad en la transgresión de límites” (González, 1997, p. 72). Esa transgresión consiste en esto que describimos como el despojo de situaciones morales y religiosas. Lou pone a sus personajes en situaciones límite, en donde se ven forzados a hacer uso de su libertad para poder transgredirlas y enfrentarse a una vida auténtica, “es la ontogenia de un espíritu libre” (González, 1997, p. 73) , dirá Arantzazu González, reflejándolo en su personaje principal, llamado Kuno, que en palabras de la propia Lou “busca su verdadero Yo, lo más sublime de su propio ser” (González, 1997, p. 73). El reconocimiento de este Yo demuestra ya el interés de la filósofa por la individualidad, la autonomía y la forma de relación del sujeto con su entorno. Aquí, a diferencia de Nietzsche, plantea la diferencia que existe entre la individualidad del sujeto masculino y de la sujeta femenina. Esto es muy importante de reconocerse, porque es la principal tesis que supone la separación de la filosofía de Nietzsche con la de Lou⁷¹. Desde *En lucha por Dios*, la filósofa

⁷¹ Vale la pena decir que hasta la fecha siempre se ha reconocido a Lou como un subproducto del pensamiento Nietzscheano a lo mucho o sólo como una musa que repetía lo que el filósofo alemán decía. Pero

comienza a plantear la problemática de la mujer, su condición de individuación, su relación con la maternidad, el amor y el erotismo. Muy adelantada a su época comienza a definir esto que en la actualidad se llama, dentro de la metodología feminista diferencia sexo-genérica, reconociendo que el tejido en el que vive y se desarrolla la mujer determina su destino y la forma en que se desenvuelve en el mundo y en que asume su existencia. Y aunque en esta obra su interés se centra en un personaje masculino, ella examinará la forma en que la mujer se ve afectada en su relación con él, sin dejar de lado, a saber, el característico ideal nietzscheano del sufrimiento que, como se ha visto, interesó también a Lou Salomé:

Tres destinos femeninos se perfilan a lo largo de esta búsqueda [...] Jane sucumbe ante la pasión de Kuno y muere cuando da a luz a su hija, después de ser abandonada mucho antes por él, [...] Margherita, el primer amor de Kuno, representa aquel tipo de mujer cuya grandeza, riesgo y decadencia “casi siempre están vinculados al amor”, [...] Marie, fruto de su relación con Jane. Kuno ama a Marie como ella le ama a él, al principio de forma infantil, luego con toda la fuerza de su pasión y con el deseo de casarse con él. Cuando se entera de la relación filial que le une a Kuno, se abandona en los brazos de la muerte. (González, 1997, p. 73)

Amor, maternidad, erotismo, vida: todos estos elementos se distinguen en la obra como el elemento central de las relaciones humanas, y se convierten también en la preocupación central del pensamiento de la filósofa rusa a lo largo de su vida, centrada específicamente en la mujer. Ya se ha visto como en *Volga* se desarrolla más este aspecto y cómo, a pesar de ser consideradas estas obras como literatura, ya tiene con ellas el peso de un pensamiento filosófico. En *Los personajes femeninos en la obra de Hendrik Ibsen*, estos elementos se condensan aún más poniendo al sufrimiento como un impulso en la vida de las mujeres: “una rica vida interior no se alcanza sin haber sufrido crisis. La filósofa valora el sufrimiento del alma como algo productivo” (González, 1997, p. 78). Los personajes de Ibsen son mujeres que acorraladas por las circunstancias de su vida, se ven obligadas a tomar decisiones que ellas no alcanzan a comprender, que las vuelven a insertar en los juegos relacionales de los que habían salido con esfuerzo: “[...] *Casa de muñecas, Espectros, El pato salvaje, Villa Rosmer, La dama del mar y Hedda Gabler*, Lou estudia el problema general de la modelación cultural y la mejora de las posibilidades del alma” (González, 1997, pp. 76-7). Se ven

la preocupación por los intereses de las mujeres en el pensamiento filosófico que planteó Lou desde muy temprana edad demuestra que esta, y otras filosofías, fueron parte del engranaje de un pensamiento disruptivo.

inmiscuidas en una circunstancia de dualidades, pues, entre el mandato social y lo que realmente quieren hacer y, sin percatarse, buscan salirse justo bajo este presupuesto de “las posibilidades del alma”:

La primea exigencia tiene que ver con el desenfreno, a la libertad, la indeterminación, la petulancia y la sed de actividad, la segunda con el adiestramiento, la artificialidad, el refinamiento, la existencia como animal doméstico, la sumisión. Andreas-Salomé se decanta por la independencia. Valora como algo afortunado cuando el pato salvaje en *Casa de muñecas* consigue “cambiar su amplio cuarto de juegos por un universo”. (González, 1997, p. 77)

El sufrimiento producido por esta tensión es considerado por Lou como algo productivo, desde la perspectiva de Arantzazu González, y marca una transición muy interesante en la que surge la personalidad de los personajes:

Lo que significa en este contexto un cambio en la persona, la mediación entre contradicciones y la productividad del sufrimiento, se señala en el personaje femenino de Ellida, de *La dama del mar*. Un fuerte desarrollo de la vida imaginativa a costa de una energía aún no despierta [...] tan cautivada esta Ellida por lo salvaje y lo demoníaco, que corre el peligro de dejarse devorar. Por esta razón huye hacia la vida familiar con el Dr. Wangel, que le promete seguridad [...] La añoranza que Ellida siente por la mar y por este hombre, en el fondo es una manifestación de la añoranza que siente por la libertad. (González, 1997, p. 78)

Aquí Lou marca un paso importantísimo, en el que no sólo sigue poniendo el análisis sobre el principio de individuación y el *amor fati*, siguiendo el hilo de su relación con Nietzsche, sino que pone de manifiesto la actividad del inconsciente y la búsqueda de un lugar en donde, en palabras lacanianas, el deseo demanda. Con este análisis literario, la filósofa da un paso hacia el psicoanálisis —sin siquiera conocerlo— aún más evidente que en sus obras anteriores. La búsqueda por la unión con el todo a partir de la emancipación femenina ha comenzado su camino. En este sentido, no sólo podemos contemplar y dejar una idea sobre esta investigación sobre el adelanto de Lou al psicoanálisis de Freud, sino del interés genuino de conocer las profundidades del “alma” femenina. Algo que también la distingue en absoluto del padre del psicoanálisis, quien ni dio un lugar central o equitativo a las mujeres en el desarrollo de sus teorías. De hecho, es muy interesante cómo ella, al conocer el psicoanálisis, deja de interesarse por la *psicología profunda* de las mujeres y se enfoca en

el sujeto universal estrictamente y el proceso creador, es decir, la mujer y el hombre son considerados bajo los mismos conceptos que en el psicoanálisis, y la catexis objetal se dirige siempre al impulso creador, aspecto que, por cuestiones de extensión, no abordaremos en esta tesis.

Volviendo al concepto psicoanalítico de la formación del Yo y el surgimiento del narcisismo, Lou llega a esta misma concepción del Yo y del narcisismo que planteó Freud. Según González Guzzi (2010), la tragedia del nacimiento se expresa como la *unión del cuerpo con el mundo y la mente*. Esta unión ha de ser vista desde dos puntos: la tragedia primigenia del nacimiento del individuo y la humanización del mundo. La una, como hemos visto, indica el aspecto de la pérdida de la eternidad e inmutabilidad⁷² que le sucede a todo ser humano. La respuesta a esta pérdida de conexión entre lo divino y lo humano se encuentra solamente en la *psiquis*, pues es esta la expresión de nuestro espíritu en el mundo⁷³. A partir de esta premisa se sigue que todos compartimos una tragedia primigenia que es el nacer: cuando un individuo nace es uno con el mundo, todo es extensión de sí mismo, no hay, dice González Guzzi (2010), una diferencia entre el vientre materno y el exterior; pero cuando comienza el proceso de identidad traza una línea divisoria entre el mundo y él, cosa que lo hace perder de forma gradual la idea de que es unidad y el mundo extensión suya (lo que Lou define como narcisismo), en otras palabras: “la verdadera tragedia del ser nacido no es nacer, sino volverse una individualidad; entonces, ganamos una identidad, un Yo, pero perdemos el todo, el ser universales” (González Guzzi, 2010). Por tanto, es la conciencia la que se muestra como “enemigo” de lo universal, pues es a través de ella que se forma la identidad. Esta identidad se ve concretada por dos polos: el sujeto y el objeto; el ser humano se ve íntegro al nacer porque todo es él sujeto, pero cuando la conciencia inicia su proceso de identificación del entorno se topa con el objeto, marcando el límite del sujeto, lo que desemboca en una consecuencia indeseable: el displacer.

⁷² Lo que González describe como «la falta»: Andreas-Salomé pierde a Dios y con ello la creencia en lo eterno e inmutable, desde ahora se encuentra en una especie de arrojado al mundo, en el que es necesario recuperar esa idea de eternidad e inmutabilidad.

⁷³ Según la descripción de la autora, para Andreas-Salomé es necesario un método que explore la mente humana (el psicoanálisis) para justificar a la *psiquis* en su capacidad de expresión, haciendo alusión a Kant y su llamado “giro copernicano”, en el que, precisamente, es el sujeto el que revela a los objetos y no estos a él

En este sentido, para Andreas-Salomé: “el narcisismo es la identificación, la participación en ese fondo original, del que el sujeto se ha de desprender para constituirse como tal, pero al que continúa, en parte, unido siempre” (Pardo, 2009, p. 396), por medio de él sustenta que al percibir al mundo y dejar de lado nuestra idea de totalidad vivimos en un constante displacer, entonces se vuelve necesario buscar derramar la libido acumulada en lo más próximo —en este caso, el objeto— con tal de recuperar la unidad del todo que se ha perdido. El objetivo del individuo se convierte, pues, en el arraigo a lo otro: “la objetividad como glorioso fin humano le hace señas al narcisismo [...] indica una recuperación de la unidad del todo” (González Guzzi, 2010), sólo en miras a esta necesidad de asimiento del todo surge la humanización del mundo. Como segundo punto fundamental de la unidad, Guzzi nos describe que Andreas-Salomé encuentra el hilo conductor de esta separación en un *Eros transformado*, desplegado en el arte, la cultura y la religión.

Esta humanización se concibe como una “antropologización que surge al mundo a través del cuerpo: el hombre y sus deseos (junto con la razón) crean la cultura [...] Al antropologizar al mundo se le dota de significación simbólica” (González Guzzi, 2010), el mayor despliegue de esta significación es, para Lou, la religión⁷⁴. Es así como la conexión de lo humano con lo divino toma sentido. Al estar arrojado al mundo de la limitación el hombre lleva a cabo el siguiente recorrido: encuentra diferencia entre lo que él es y lo que no es y se encuentra en un estado de displacer, por consiguiente, a lo largo del desarrollo de su identidad busca llegar a ese estado primigenio (el narcisístico) para reencontrarse con ese placer y ese sentido de totalidad desplegando su libido en el objeto, en este caso, el mundo, creando así la cultura, el arte y la religión; pero, es en esta última en donde el sujeto encontrará su finalidad: la religión es el lugar en donde descansa la idealidad de la totalidad que es lo divino; Dios viene a ser, por así decirlo, el ansiado deseo del hombre, una imagen de lo que se quiere ser, por eso se vuelve regulatorio, dominante sobre él, aquél que da la respuesta de lo que se origina y lo

⁷⁴ También lo son el erotismo y el arte, como ya se mencionó; sin embargo, para González es de mayor importancia la religión. Independientemente de las intenciones de esta autora, es para nosotros indispensable mencionar estos otros dos elementos, pues es sobre uno de ellos en el que nos enfocaremos más adelante (el erotismo). Tal vez sea necesario mencionar que este sentido religioso se vuelve más adelante, ante la pérdida de Dios, en algo “profano”, lo ya mencionado “Eros transformado” en el que este ideal narcisístico no se verá plasmado en el mundo en totalidad sino en otro sujeto (el ser amado convertido en un Dios).

que no, aquél que se repliega y encuentra en el todo, pues es todo⁷⁵; sin embargo, este Dios no será el cristiano, sino cualquier otro, como hemos visto, la naturaleza o el ser amado, incluso, antes que todos, la imagen de la madre, por eso veremos en el erotismo cómo funciona esta idea de totalidad a partir de la idealización y cómo incluso, antes de esta aportación psicoanalítica, Lou ya da muestras de su reflexión filosófica religiosa íntimamente ligada a la relación con la fatalidad de vivir y de la relación romántica del ser humano con la naturaleza.

A partir de la concepción del Yo, Lou piensa en el instinto de muerte y lo declara una manifestación vital latente: de muerte a muerte, incluso desde una perspectiva puramente biológica, existe un impulso vital hacia la propia vida⁷⁶:

El “tránsito” de la vida significa para Lou Andreas el intento infinito de una subjetividad deficitaria para remediar la carencia que, en última instancia, proviene del instinto de muerte, como causa de la intranquilidad vital [...] el instinto de muerte se invierte en vida, hasta donde la vida única y exclusivamente puede significar la aceptación de esta carencia, en el saber por “el “pecado original” de la individuación (González, 1997, p. 33).

Ante la formación de la subjetividad humana, en el desarrollo de esta transitoriedad, surge el principio de individuación como elemento fundamental en el que el Yo conformado enfrentará al sujeto ante la dicotomía “equivocación” y “atrevimiento”, en palabras de González (1997), provocando la continua autoconstitución en la que tanto el lenguaje, el arte y el inconsciente influyen: “En el “tránsito” de la vida, en el “desvío que conduce de muerte

⁷⁵ Lou Andreas tenía un respeto intachable por Spinoza. González menciona aquí cierta concordancia con el filósofo, aunque se podría marcar una diferencia fundamental, pues mientras para Lou Dios viene a ser producto de la conciencia humana y de la necesidad del sujeto para no caer en un “absurdo”, para Spinoza la existencia de la sustancia (de Dios) es inapelable e independiente de la conciencia humana; la perciba esta o no, la sustancia existe. En cuanto a la idea louniana de la totalidad en un sentido panteísta no podemos equipararla con Spinoza, pues aún es debatible este aspecto en él. No se descarta, en cambio, que la filósofa haya hecho una interpretación de tal talante del filósofo.

⁷⁶ En Mirada retrospectiva encontramos la influencia de este pensamiento en una carta de Lou Andreas dirigida a su amiga Frieda, en la que le menciona, de manera bastante convencional, su perspectiva sobre la vida y la llegada de la enfermedad, describiendo lo siguiente: [...] el proceso que llamamos vida es un proceso de muerte, y también a la inversa [...] Lo orgánico, o incluso lo espiritual, lo consciente, se diferencia en grado máximo de lo anorgánico por la medida y el nivel de su mortalidad, es decir, de la volatilidad de todas las partículas materiales que constantemente dinamita para liberarse, es decir, para aparecer como “vida”. Prácticamente cabe definir todo lo orgánico, lo espiritual, con la frase: “por la muerte a la vida” (Andreas-Salomé, 2005, p. 307). De aquí podemos sustraer, nuevamente, la conjugación entre pensamiento y vida que la filósofa plasma en todos los planos.

a muerte”, el sujeto es ficción, obra de arte, producto del lenguaje, y en este marco el Yo, intenta cada vez de nuevo afincarse” (González, 1997, p. 35).

Es a partir de esto que Lou piensa en el principio de individuación, —desarrollado propiamente en su obra filosófica y literaria e influenciada por el pensamiento nietzscheano y schopenhaueriano—, mismo que la lleva a la pregunta por el hombre consciente de su individualidad y aislado del mundo⁷⁷. Para Nietzsche, guiado por el pensamiento de Schopenhauer, la individuación corresponde al “conocimiento fundamental de todo lo existente” (González, 1997, p. 86). Para Lou, esta individuación resulta ser exactamente lo mismo, enfrentada a su vez con el sentido oceánico de la vida en que: “toda vida, forma parte en su origen de lo universal”, lo que le permite enfrentarse al sentimiento de soledad que supone la individualidad. Y a la vez, el objetivo de esa individualidad es hallar de nuevo el origen que lo fundamenta” (Pardo, 2009, p. 394). Este pensamiento lo refleja en al menos tres de sus obras literarias: *In kampf um Gott*⁷⁸ (*En lucha por Dios*) (1883), *Hendrick Ibsens Frauengestalten* (*Personajes femeninos de Henrik Ibsen*) (1892), *Züruck ans All* (*Vuelta al universo*) (1899), y *Wolga* (1901—1902), ahí:

Aborda el curso de la vida y el calvario del hombre moderno, cuya individuación no puede ser ya comprendida por la religión y la moral tradicionales. Impulsado por una inclinación desmedida hacia la autorrealización, el hombre se explora a sí mismo con especial intensidad en la transgresión de límites. (González, 1997, p. 72)

En su posición antropocéntrica, el ser humano debe desenvolverse ante la totalidad y ante el mundo, arraigado a la conciencia que ya es, por sí sola, un dominio del propio impulso: “la conciencia de verse aislado del Todo creído conduce a la aspiración de cada individuo de querer realizar, en el mismo momento de la experiencia de su individualidad, la identidad del yo y del mundo; esto es, de superar la individuación” (González, 1997, p. 87), misma que no genera más que sufrimiento: “el principium individuationis: en el que el hombre mismo, en época de transición, corre el peligro de sufrir una degradación que le convierte en un facto

⁷⁷ Según Arantzazu González, el principio de individuación es el vínculo más fuerte entre Lou y Nietzsche, puesto que a ambos les importa la formación del individuo y lo que se deriva a partir de la autodeterminación. Más adelante veremos cómo este principio será para Lou el camino hacia la concepción del ser-femenino, cosa que Nietzsche jamás se hubiera imaginado.

⁷⁸ Que es considerada como “la primera novela arraigada, en la Historia de nuestro Pensamiento Occidental, en la filosofía de Nietzsche” (González, 1997, p. 74).

previsible, y en el cuál la realidad parece desintegrarse” (González, 1997, pp. 87-88). El hombre sin Dios podría andar a tientas por el mundo; pero también podría ver a éste desde su condición humana, haciéndose consciente de su realidad y corporalidad para fundirse en la totalidad; ahí está la respuesta, sentirse, reconocerse a sí mismo y actuar a partir de ahí, por eso en *Zürück ans All (Vuelta al universo)*, Lou recalca que, en Irene, la protagonista “nace el deseo de realizarse de forma personal y no convencional, en una existencia que señala hacia un más allá de la esfera vital de los hombres y de las cosas” (González, 1997, p. 97).

En este sentido, el sentido oceánico de la vida y el principio de individuación se amoldan al Yo narcisístico concebido por Lou, en el que el sujeto busca una unión con el Todo universal, en el fondo originario de la vida, desplegándose en distintas relaciones vitales de la misma. Esto es sólo un miramiento a su origen del narcisismo como doble dirección, mismo que en su psicoanálisis será desarrollado de forma más elaborada. , pero también una idea clara de la diferencia decisiva entre Lou y Freud, puesto que este último no sólo no reconocía que la ciencia psicoanalítica tuviera una trasfondo o una base filosófica, sino que dirigió su interés, centrado en la cuestión médica, en la cura de un síntoma a través del habla y de la “develación” del inconsciente; en cambio, Lou afianza su pensamiento filosófico con el psicoanálisis, interesándose por la profundidad del inconsciente y de su potencia de creación en el sujeto y la relación con lo divino a través de la sublimación. Lo que nos interesa rescatar a partir de esto es en cómo la mujer enfrenta el principio de individuación, considerando que, a diferencia del hombre, y según Andreas-Salomé, ella está más anclada a su ser físico. La resolución de esto lo veremos en los apartados que aquí continúan.

3.1.2.- El ser humano como mujer

En su ensayo *Der Mensch als Weib. Ein Bild im Umriss* (El ser humano como mujer. Un bosquejo de su imagen) (1889) Lou Andreas-Salomé nos da la clave de las dimensiones de vida humana que conforman el ser de la mujer, afirmando que, en su individualidad, ésta ha de autodeterminarse de forma distinta al hombre. La primera cuestión que ella analiza es la del ser humano desplegado de dos formas; no es el ser humano el que se enfrenta al mundo de cierta manera, han de ser los seres humanos enfrentados a él de acuerdo con sus diferencias, por tanto, ha de entenderse que para ella: “la constitución del alma del hombre y

de la mujer sí se diferencian en lo elemental [...] el uno, el ser humano, existe de dos formas, cada una de las cuales expresa lo humano plenamente —pero de diferente manera” (González, 1997, p. 116). Así pues, de las posibilidades que hay como ser humano, hay una que implica el ser mujer que se distingue por su diferenciación. Conforme a esto, la diferenciación del ser humano como mujer está en su *ser-femenino*, el cual ha de comprenderse a partir de dos aspectos: lo físico (o corporal) y lo psíquico (la *physis*) que para nuestra pensadora se resumen en acto y potencia sexual, mismos que llevan a la mujer a su completa autosatisfacción e independencia.

En una descripción casi poética, Lou concibe el ser físico y psíquico de la mujer como lo que ésta misma posee para un proceso de creación casi artística, partiendo del orden biológico; como primer paso, nos describe al óvulo femenino inalterado; en potencia “es como si en su mismo interior poseyera su propia patria natural, en un todo es radiación de sí mismo” (Andreas-Salomé, 2013, p. 13); en segundo lugar, el óvulo ha de desenvolverse en todo su esplendor al ser fecundado, ahora “puede partirse en unidades, en la belleza más armoniosa, que se reproducirá en las nuevas con toda la belleza plena del conjunto unitario” (Andreas-Salomé, 2013, p. 14), así, el espermatozoide ha cumplido su finalidad inmediata al fecundar, que no por eso ha de considerarse imparcial; pero es el óvulo el que al ser fecundado toma una significación importante, pues se transforma y transforma el cuerpo de la mujer cuando comienza el desarrollo de un nuevo ser humano, lo que para Lou significa que “el ser humano femenino es el lugar de ulterior desarrollo, el seno de la madre como el seno de la tierra madre, donde está enterrada la semilla del hijo para nutrirse y aflorar a la vida” (Andreas-Salomé, 2013, p. 15). Este acto fisiológico, que trasciende a una situación espiritual, como veremos más adelante, es la clave de una armonía y genialidad corporal que no se ha sabido valorar en el ser de la mujer o que se ha limitado a una mera función natural como declaraban los darwinistas; lo que se ha pasado tanto por alto, nos refiere, ha de ser lo más importante porque “la menor diferenciación de lo femenino es a la vez su capacidad creadora, y será posible demostrarlo tanto en lo físico como en lo psíquico” (Andreas-Salomé, 2013, p. 16). Con lo que demuestra su inconformidad ante la desigualdad que existe entre los géneros, asegurando que aquello por lo que se considera inferiores a las mujeres respecto a los hombres es, en realidad, algo que incluso los supera, aspecto del que ni las propias mujeres se había percatado.

Ahora bien, después del acto biológico Lou pasa describir el acto de desarrollo del embrión como el acto creacional de la mujer por excelencia, ahí lo físico y lo psíquico se unen para concentrarse en la creación de un nuevo ser, manifestando así el ser sexual femenino, asegurando que esta sexualidad emanada contantemente en ella la dota de libertad. La sexualidad de la mujer ha de comprenderse a partir de la fusión psíquica y física, considerando que aquello que es instintivo, acaso también lo inconsciente, tiene su repercusión en lo físico. La floración de la consciencia ha de verse reflejada en lo corporal, de ahí que vuelva constantemente en sus obras a mencionar a la maternidad como el claro ejemplo de esta unión, porque lo materno pasa de ser algo corporal a algo vivencial y convierte a la mujer en un ser que se separa totalmente de las vitalidades del sexo masculino:

El ser femenino mantiene su unidad al identificarse con lo que ha gestado no ha de disgregarse en actuaciones hacia un objetivo exterior, se compenetra con lo que crea, de su vida, emana otra vida, que es vivida como parte de sí, como unidad, mientras que el hombre tiene una intervención momentánea y parcial. (Pardo, 2009, p. 458)

Con esto, se entiende que para Lou la vida sexual de la mujer abarca todo en su vida, por lo que intuye que la mujer es un ser más físico que el hombre, pues está ligada mucho más a su physis, aspecto que conduce a su independencia sexual y pasional, reflejado en su erotismo: hay una cuestión sexual que emana constantemente en ella, como se ha mencionado en el capítulo II. Ante esta revelación del carácter sexual de la mujer, Lou asegura que su pureza, el ser virginal femenino, ha de denominarse como algo sumamente bello. Contrario a las ideologías de su época, en las que el goce sexual estaba limitado e incluso mitificado, nuestra pensadora logra romper esta barrera asegurando la transición del ser virginal, que implica la inocencia sexual, el desarrollo de la mujer en su madurez corporal, al cumplimiento de su deseo sexual que no necesariamente tiene que terminar en un acto creacional, ante esto ella dice: “Ella vive una elevada vida sexual no sólo en lo estrictamente tal, sino también en el más amplio y común sentido, incluso fuera del estricto ejercicio de sus funciones femeninas y maternas.” (Andreas-Salomé, 2013, p. 19); ahí, al igual que sus contemporáneas, aborrece el hecho de pensar que la unión sexual sea únicamente para la procreación, da pues, a la mujer, la decisión sobre su cuerpo, asegurando la liberación de la mujer. Conforme a esto, la concepción del ser virginal femenino ha de tomar su característica

no moral, y será un elemento fundamental en el sentido en que ella deja que su ser sexual fluya en su ser, por eso:

La relación entre la virgen y la madre es espiritualmente más profunda que cuanto pueda desprenderse del proceso de virgen a madre. Los períodos de proceso entre ambas, aun cuando no desemboquen en la maternidad corporal, cobran todo su sentido interior por estas dos formas de ser en las que ella vive”. (Andreas-Salomé, 2013, p. 19)

De esta pureza femenina nuestra filósofa pasa a la comparación de la mujer con el artista: la mujer funge como un ser creacional que se despliega en su obra, ella se guía por el impulso sexual que la incita a crear; el artista también, así, Lou nos dice:

Al igual que las mujeres ellos también son menos dueños de sus capacidades y estados de ánimo, son más sensibles e influenciables por cuanto de oscuro les impele tras sus ideas e impulsos de voluntad [...] el genio estriba precisamente en participar del carácter de ser menos diferenciado como raíz de su actividad creativa, en ajustarse más a ello que a su propia personalidad [...] lo amolda todo a sí, en la mujer [...] es el fundamento de su ser con toda su manifestación un aspecto de su forma de existir, de su forma de vivir. (Andreas-Salomé, 2013, p. 22)

Reconociendo estas diferencias, Lou piensa que en el artista y en la mujer existe un impulso creador que se revela en el despliegue de su ser, pero que uno se manifiesta en algo concreto, mientras que, en otro, la mujer, pasa en toda su vida. Aquí es conveniente detenerse un poco para encontrar la relación que Lou estableció con el romanticismo, especialmente con la *fhrüromantik*, como ya se ha señalado, sobre todo cuando habla de esta cuestión artística. Recordemos que para los románticos, el artista se convierte en el portador de la apreciación estética dentro del proyecto de la *bildung*. Según Beiser, frente a la alienación del hombre moderno y su lejanía de la naturaleza, su tarea ahora era “recrear en un nivel autoconsciente y racional esa unidad con nosotros mismos, con los otros y con la naturaleza que había sido *dada* al hombre primitivo en un nivel ingenuo e intuitivo” (Beiser, 2018, p. 151), pero esto sólo se lograría a través del arte poético, cual si el poeta fuera un profeta dando nueva buenas sobre la unificación de la naturaleza con el hombre: “tal era de hecho, la vocación de poeta romántico, que intentaría resucitar nuestra unidad perdida con nosotros mismos, con la naturaleza y con los demás” (Beiser, 2018, p. 151). Novalis, en *Enrique de Oftergingen* (1985) demuestra constantemente esta cuestión, dándole al poeta el poder de

transformación de su entorno, como cuando Enrique le dice al padre de Matilde, Klingsohr: “Pero no es cierto también que al poeta le es imprescindible tener una fe profunda en el dominio del hombre sobre su destino? (p. 126), a lo que Klingsohr le llega a responder:

Repito: el espíritu, lo que es el espíritu, es como la luz, tan tranquilo y sensible, tan elástico y penetrante, tan poderoso e imprescindiblemente activo como este precioso elemento que se reparte sobre todas las cosas en la justa y exacta medida y que las hace aparecer a todas con una encantadora variedad. El poeta es acero puro; tan sensible como un frágil hilo de cristal y, a la vez, tan duro como un sílex. (p. 127)

Encaminado en esta tarea de la poesía, Novalis no duda en seguir poniendo su origen en la intuición intelectual poniendo en boca de Enrique las siguientes palabras: “Y precisamente en el goce de revelar en el universo lo que está fuera de él, de poder realizar aquello en lo que consiste propiamente el impulso primario y genuino de nuestro ser, en este goce, precisamente, está el origen de la poesía” (p. 134). En este acercamiento a la naturaleza o del universo a través de la tarea poética podemos encontrar una semejanza con Lou Salomé, quien considera ya, desde su ensayo de *El ser humano como mujer*, la tarea del artista como algo fundamental en el acercamiento a la totalidad, y aunque no habla propiamente del poeta, si se acerca a la idea de la intuición intelectual a través de la idea del artista dirigido por su impulso creador. Poniendo a Peter Altenberg como ejemplo, la filósofa afirma que a través de su obra es que se puede comprender más a las mujeres que en cualquier lucha social, puesto que el poeta, a través de lo que escribe, revela su potencia creadora que no es más que femenina:

Cierto es, no obstante, el hecho de que el artista masculino como tal está muy cerca de la mujer y la entiende muy bien, y precisamente a través de su situación de creador. Su creatividad le despoja de su conciencia agudamente acentuada, del aspecto cosista y activista del género masculino, para dejarle aparecer más compenetrado, unitaria y orgánicamente, con lo que crea al igual que la mujer, y mantenerle en la felicidad de un cierto estado de preñez espiritual, que vive hondamente dentro de sí para sacar lo creado de lo profundo de la totalidad de su vida. (Andreas-Salomé, 2013, p. 22)

Aunque muchas críticas de su época, incluso en la actualidad, han dicho que Lou osa en utilizar esencialismos al carácter de las mujeres cuando habla del rol creador, aquí se considera que ella está situada en otra posición, dándole a la mujer el valor de creadora a través de la organicidad de la naturaleza, y poniendo de relieve en este “aspecto cosista y

activista del género masculino” el problema de la determinación del hombre moderno influenciado por ideas racionales y cuadradas. Apuntando específicamente al tema que concierne respecto a la relación del artista con la mujer, podemos encontrar que precisamente es en la mujer que está más cerca de la naturaleza donde la potencia creadora está latente y, por ende, el artista se asemeja a ella cuando explota su intuición intelectual, puesto que, en palabras de Novalis, es en su goce por revelar al universo donde se encuentra la poesía. Sin embargo, el artista necesita estar en este trance o en la disposición intuitiva para poder crear; la mujer, en cambio, vive esto de manera constante y natural, como si esta intuición fuera parte de su naturaleza (cosa que, como se ha mencionado en el capítulo II, es totalmente acertada en el pensamiento de la filósofa). Aunado a lo que ya se ha dicho sobre la posición privilegiada de la mujer en su diferenciación con el hombre y de su apego a la naturaleza, Lou traza el camino de la libertad y la emancipación femenina a través del concepto de creación artística, suponiendo que todo lo que la mujer hace parte de este impulso creador:

[...] nada puede emancipar a la mujer tan honda y auténticamente como la intuición de que a ella, a través de algo que en sí es angosto, en su sentido artístico, se le brinda justamente el camino por el que podría llegar a una plena y piadosa meditación de la vida, podría descubrir el punto en donde la vida y ella misma disfrutan de una secreta y mutua armonía. (Andreas-Salomé, 2013, p. 37)

Esto quiere decir que la mujer puede vivir en una doble disposición: no sólo como sujeta que, privilegiada por la manifestación latente de la naturaleza en su corporalidad, crea y se da vida a sí misma, siendo la artista de su propia vida, sino también como sujeta pensante, que escribe y que se realiza profesionalmente, o que, incluso, puede llegar a ser artista. Ella puede obtener su emancipación a partir de esta doble disposición (igual que los románticos al hablar del despertar de los sentidos pero también de la importancia de la razón), y no importa si renuncia a alguna de ellas puesto que esta afirmación corporal y esta, como la filósofa lo llama, “vida interior”, siempre estarán presentes:

La mujer, que sería la que más tiene por dar —pues justamente ella se afirma al darse a sí misma, y no se entrega por pobreza o carencia sino por riqueza y plenitud—, debería reposar lejos de todo eso en su gran recogimiento, en la serenidad de su alma. E incluso en relación con el hombre al que ama, o del hijo al que nutre, conservaría en ese definitivo reposo y recogimiento algo del ser de aquellas mujeres de los viejos tiempos, que sitúan al hombre, al hijo o a sí mismas en un terreno más elevado por el que ella debe saber una

cosa ante todo, y por la que ella se convierte en la medida de todas las cosas”. (Andreas-Salomé, 2013, p. 39)

Incluso en sus años más cercanos al psicoanálisis, este interés por la cercanía del artista a la creación se ve atravesada por el trabajo del inconsciente, según H.F. Peters, la filósofa también tuvo una distinción con Freud en el sentido de esta concepción, ante esto, el biógrafo señala:

Según puede apreciarse por estos y otros muchos comentarios similares, la actitud de Lou frente al psicoanálisis estaba determinada, ante todo, por su perenne interés por el proceso creador [...] Y si bien, en la práctica, su misión de psicoterapeuta era, principalmente ayudar al enfermo, en teoría, su interés se circunscribía casi exclusivamente a la investigación de los estados psíquicos extremos que conducen al artista a su obra. (Peters, 1969, p. 326)

Dada esta posición de la filósofa respecto a la mujer y su potencia creadora, es aberrante pensar en que la mujer intente competir con el artista o con el hombre respecto a la producción intelectual, puesto que en ella la creación no se limita a unas cuantas páginas de libros o algunos cuadros, sino en cada una de sus acciones cotidianas, por eso nos dice:

Quiero decir, con otras palabras: es una manifestación vital, como totalidad de vida, es como cuando la mujer manifiesta su fuerza en su jugo dentro de su propia peculiaridad de ser, y por ello sus obras del entendimiento no pueden parangonarse con las obras del hombre. (Andreas-Salomé, 2013, p. 23)

El ser intelectual de la mujer no debe, para Lou, figurar dentro de los logros emancipatorios de la mujer en el sentido en que tratan de competir con el hombre más que afirmarse a sí mismas; pero sí debe figurarse como el paso fundamental de la emancipación considerando que la mujer toma este camino como parte de su desenvolvimiento en el mundo prescindiendo de los estatutos morales-amorosos de la época y, por ende, matrimoniales. Para nuestra pensadora es importante resaltar que la mujer puede ser libre o no dentro de la emancipación intelectual siempre y cuando tenga en cuenta que el despliegue de todo su ser depende de su disposición ante la vida y no tanto de lo que el mundo tenga para ella, ante esto, Lou anuncia:

Mientras no intenten, con todo el ahínco posible, contemplarse en su diferenciación del hombre y precisamente con toda su exclusividad bajo este punto de vista, aprovechando

para ello todos los rasgos tanto físicos como psíquicos, no llegarán a saber qué despliegue tan amplio y fuerte podrán lograr en la realización de su propio ser, y cuán anchas sean en verdad las fronteras de su propio mundo. (Andreas-Salomé, 2013, p. 27)

A raíz de esto surge en nuestra pensadora la idea de que lo hogareño, la pasividad, falta de ambición y agresividad, piedad, etc., son parte del ser de la mujer y habrá que ver cómo ella se despliega a partir de esto (Pardo, 2009). La idea de lo hogareño significa el llevar su propia casa, metafóricamente, a todas partes donde se vaya: por supuesto que la mujer puede dejar su hogar y la labor doméstica a la que se le ha destinado, pero puede llevar parte de esto doméstico que se caracteriza por el acto de volver el mundo habitable y cálido. En este sentido, Lou considera que la mujer: “necesita libertad y otra vez libertad, y en consecuencia con ello han de romperse todos los límites y las estrecheces artificiales, todas las reglas tradicionales establecidas para la conducta de las féminas” (González, 1997, p. 118). Asegurando que parte de su carácter femenino se asemeja al de un caracol, que lleva su casa a donde sea, en donde todos podrán entrar y ser libres, rompiendo las reglas que en el mundo desfemineizado existen⁷⁹. Este es otro punto que nos dibuja la idea de Lou respecto a la mujer semejante a la naturaleza, puesto que ambas logran romper con las barreras de lo tradicional, el apego a la naturaleza —que se resume en pequeños actos como el poder ir a sentarse en el pasto y apreciar el cálido cielo, etc.—, rompe con todo aquello que se ha determinado, antes esto, Pilar García nos dice que⁸⁰:

En la oposición entre naturaleza y cultura, ésta última como contraria a la pulsión, Lou Andreas Salomé considera que el hombre iría a la búsqueda del conocimiento, de lo cultural, y con ello se aleja de lo intuitivo, no así la mujer. (Pardo, 2009, p. 460)

Respecto a lo pasivo, la falta de ambición y la agresividad, Lou piensa en que la mujer toma sus valores a partir de ahí: lo pasivo refiere a la medida que acompaña a la mujer en todo momento, fuera de toda la agresividad que acompaña al hombre bélico, “el componente pasivo, que nos mantiene unidos a nuestro centro es justamente el fondo subterráneo presente siempre en nosotros, es el núcleo que nos permite iniciar una actividad” (Pardo, 2009, p.

⁷⁹ Podemos afirmar aquí que en Lou-Salomé, la emancipación de la mujer ha de incluir también a lo masculino y aquello que ha quedado fuera de lo convencional, considerando lo que en la segunda ola del feminismo se notaría: el sistema patriarcal ha de afectar no sólo a mujeres sino también a hombres, y el feminismo habrá de acogerlos a todos.

⁸⁰ Esto se ahondará más adelante cuando hablemos de la resolución del problema del principio de individuación en la mujer que mencionamos anteriormente.

464). Con ello, la falta de ambición refiere a que sólo hay objetivos específicos en su ser, sin necesidad de tratar de conquistar las fronteras del mundo: “para la mujer el logro extremo queda englobado en una sola cosa, en cómo se plantea el misterio de la existencia, gozando secretamente de la felicidad de existir”. (Pardo, 2009, p. 462)

A partir de esto, Lou no deja de referir las particularidades que ensalzan a la mujer y la diferencian del hombre. Ella es el ser siempre anhelante y pujante, apegado a la naturaleza que se autoafirma en su propio hacer, esa es su meta propia, contrariamente a la del hombre, que necesita encontrarla en otros sitios. Otro aspecto es el de la autodeterminación, en la que la mujer crea o se apega a sus propias leyes:

Y en esa medida se conforma para ella dentro el ámbito natural de su propio ser, su peculiarmente propio concepto de la vida, su ética, su patria personal, y desarrolla su propio estilo en todo aquello en que marca con su impronta, en todo cuanto dice o hace o la rodea [...] Toda la verdad, pureza y belleza del mundo las siente primero con su propio sentimiento, mientras que el hombre entiende las cosas históricamente y las valora de forma más objetiva como cosas. (Andreas-Salomé, 2013, p. 33)

Aquí, nuestra autora refiere a que la mujer debe concebirse más como una unidad que como un conjunto como el hombre, que en su profesionalidad se ha desapegado de su ser natural:

En la mujer la autoafirmación y la entrega se alimentan de la misma fuente interminable (como la gota de agua que es reabsorbida por el mar, pierde su forma pero se reencuentra en su elemento), mientras que el hombre en la medida en que se ha ido desarrollando se ha ido desenraizando de la naturaleza. (Pardo, 2009, p. 461)

Bajo estos estatutos, la mujer como ser humano implica una diferenciación respecto al hombre de orden existencial, en el que cada uno se dirige a distintas metas de acuerdo con su propia disposición. En el hombre, es necesaria la profesionalización y la competencia, el ir siempre adelante en busca de su especialización, mientras que en la mujer es necesaria la circularidad, el encuentro con su patria personal y la totalidad que es ella misma para después desperdigarse en la totalidad del mundo. Los valores del *ser-femenino* como la autoafirmación y entrega, capacidad creadora, maternidad, sensualidad, erotismo, disposición intelectual, etc., están ligados a su propia naturaleza y esta no es más que la fusión de su ser físico y psíquico dirigidos el impulso sexual que permite todo el despliegue de su

ser. Sin embargo, este despliegue no sería posible sin su relación con el otro, la mujer como ser individual necesita del otro para autoafirmarse, así como el otro necesita de ella, para Lou, pues, entre los géneros no existe antagonismo alguno, sino al contrario, entre los dos existe una interdependencia que permite el despliegue de su ser de acuerdo con sus impulsos. Así, después de describir a la mujer en su individualidad, Lou ha de destacar lo materno y lo erótico como aquellos aspectos en los que ambos géneros se compenetran en la creación de un nuevo mundo.

3.1.3.- La maternidad

El tema de la maternidad a lo largo de la historia de la humanidad siempre ha apuntado a distintos intereses sociales y políticos que se afianzan como ideales en la sociedad. Uno de los mayores ejemplos está en el siglo XIX, en donde el amor maternal se convierte en uno de los temas más populares, sobre todo a partir de la idea de la relación de la mujer con la naturaleza. Como vimos anteriormente, en aquella época la maternidad era un compromiso moral, lo que la convertía en una condición necesaria y obligatoria para la mujer; el no ser madre era una falta sumamente cuestionable. El ser de la mujer se condicionaba a la crianza de los hijos y a la vida doméstica, *grosso modo*, debía “gobernar su hogar”, “limitarse al gobierno doméstico, no mezclarse con los asuntos de fuera, mantenerse dentro de la casa” (Badinter, 1981, p. 205). En la crianza, el sufrimiento y la entrega de todo su ser implicaban un ideal que todas las madres debían cumplir, asociándolo incluso con un sacrificio que, religiosamente, era comparable al de Jesucristo. (Badinter, 1981) describe cómo el historiador Jules Michelet alimenta en la época este ideal: “a sus ojos todo el amor femenino tiene como modelo y fundamento al amor maternal [...] hecha para sufrir y amante del sufrimiento, la mujer no encuentra mejor oportunidad que la maternidad para ejercer sus dotes” (p. 207). Así mismo, el papel de educadora moral era fundamental para crear una sociedad plagada de valores, idea que Rousseau había insertado al hablar de la educación de la madre: “la educación moral es «la tarea más elevada» de la madre, «su misión providencial, su «obra maestra absoluta». Hace de ella la creadora por excelencia [...] al gobernar al niño, la madre gobierna al mundo” (Badinter, 1981, p. 215). El amor maternal, pues, era un deber moral que poco a poco se insertaba en el inconsciente colectivo, haciendo posible que se

insertara como un deseo que toda mujer debía tener tanto instintiva como emocionalmente, creando así el ideal de madre como símbolo de completud femenina, aspecto que la imponía en una determinación biológica y doméstica, impidiendo su libertad de desenvolvimiento en la vida pública principalmente.

A lo largo de la obra de Lou Andreas-Salomé encontramos un acercamiento a este ideal maternal decimonónico. La evidencia principal es el hecho de que le importe el tema de la maternidad y que la considere como un aspecto fundamental en la vida de la mujer, igualmente, el sufrimiento, la continuación de la generación, el papel educativo y de crianza le son temas indispensables, como veremos a continuación. Sin embargo, estos aspectos no le son del todo aceptables cuando debajo de ellos descansa la obligación, el deber moral, o la determinación única femenina como le parecía a sus contemporáneos. Lou vuelca el valor de estos aspectos para hacerlos positivos y convierte a la maternidad en una vivencia espiritual sin comparación, en la que la mujer encuentra plena satisfacción y un acercamiento a la Totalidad desde un fundamento narcisista, pues considera que la mujer como unidad despliega su deseo de convertirse en madre para afirmarse en su hijo, enriqueciendo así todo su ser: “la madre no se da solo para perpetuarse en el hijo, sino que de esa entrega le resulta una ganancia que la enriquece, en esa exposición de lo más propio ante sí” (Pardo, 2009, p. 498).

Ahora bien, como vimos en nuestro apartado anterior, sedimentada en la dualidad física y psíquica, el ser humano como mujer acentúa su valor en la diferenciación, que implica, entre muchas cosas, la maternidad. La manifestación de la totalidad de la mujer se encuentra en el hecho de la creación y la compenetración con el ser que se gesta, impulsada por su sexualidad, por eso Lou nos dice que:

En lo físico, y concretamente en la experiencia maternal el ser femenino, en cambio, se serena y reposa en el hecho de identificarse con lo que ha absorbido [...] se compenetra con lo que crea, se colma con algo que apenas puede llamarse una acción pues consiste en que de su vida, vivida como una unidad, de nuevo emana y se irradia otra vida vivida como unidad. (Andreas-Salomé, 2013, p. 17)

En este sentido, la maternidad funge como la evidencia de que el hacer de la mujer no se limita a una aproximación —como lo observamos con el artista y su obra—, sino que es parte

de eso mismo que crea, así: “en ella ser y obrar coinciden y todas las acciones individuales no son sino un sereno y satisfecho acto de ser en sí mismo [...] para la mujer en la vida «cuenta lo que es, no ya lo que hace»” (Andreas-Salomé, 2013, p. 17), aspecto que define su concepción de la totalidad femenina. Recordemos que tanto en el amor como en la religión el individuo busca una vuelta a la unión con el todo primigenio, según el principio narcisista concebido por Lou, en la maternidad esta búsqueda se acentúa por dos aspectos: la reafirmación y compenetración con el Otro, y la función social.

Respecto a la reafirmación y la compenetración con el Otro, en Lou vemos que en la mujer se muestra constantemente la valía de su vitalidad femenina al engendrar. Para empezar, reconoce el valor de la mujer en su individualidad —el *ser-femenino*—, y, al igual que sus contemporáneos, afirma que la maternidad no implica un amor condicionado, pero agrega que es una formación que inicia cuando el hijo viene al mundo:

El amor materno no es en sí más que una forma de la fuerza de la cría, de una continuación de la vida, y no cuanto un calor que nace de lo íntimo [...] obra y anhelos se hallan pues presentes incluso en los nombres cariñosos con los que el hijo día a día se va abriendo a la vida. (Andreas-Salomé, 2013, pp. 104-05)

El cuidado del hijo implica un despliegue de todo su ser para que éste se realice plenamente en el mundo, y cuando está pasando por esta transición se aferra a la madre como lo único pleno y reconocible a lo que se puede acudir en el momento de necesidad; ahí la madre juega el papel de diosa que nutre y protege y, a la vez, se afianza a su hijo como lo más inmediato para, por igual, reafirmarse en el mundo, así reconoce en él la inocencia a la que nunca podrá volver, así, Lou: “piensa que [...] en la maternidad es donde se puede explicar esta imbricación de la relación del sujeto con el exterior, al tratar la madre al hijo como parte de ella y a la vez fuera de sí” (Pardo, 2009, p. 500). Aquí es preciso detenerse a pensar que la maternidad se convierte en el símbolo de núcleo fundamental de la existencia, no sólo de la madre, que, como hemos visto en el capítulo anterior, se ha vuelto en la representación de la totalidad a través de su naturaleza creadora, sino que también se ha convertido en el símbolo del principio, de la quietud, de la paz, del regazo a donde vuelve el hijo frente al dolor físico o espiritual. Con González Guzzi, en el principio de individuación, vimos que la tragedia del nacimiento, según Lou Andreas-Salomé, implica la separación del

vientre materno y el enfrentamiento a la vida, el conocimiento del dolor que trae reconocerse como sujeto individual, desde ahí podemos plantearnos que la religión o el amor se convierten en los sitios donde se encuentra alivio frente a las ataduras de la vida, pero parece ser que, cuando Lou habla de la maternidad, se olvida de estos aspectos, puesto que en su reflexión, para ella la maternidad se convierte en el arquetipo del consuelo universal del sujeto, el símbolo del vientre en el que se reposa con total calma. Ya dentro del propio psicoanálisis y manteniendo su crítica filosófica, la filósofa hará esta metáfora del regreso al vientre materno, especialmente cuando habla del principio del placer, de la vuelta a la totalidad más auténtica buscando ese principio materno. Así, sosteniendo que la mujer es la representación de la totalidad misma de la naturaleza como fuerza creadora, podríamos asumir que la mujer como madre se convierte en un ente divino. Bajo este supuesto, es necesario considerar que Lou corona a la maternidad como parte esencial del ser-femenino. Ya anteriormente se ha hablado de la doble disposición femenina que consiste en la elección de la libertad (que comprende su profesionalización, educación o cualquier camino de creatividad) o el del amor (dirigido propiamente a la unión matrimonial y el reconocimiento a través de otro); ahora es preciso decir que cualquier decisión que se tome en esta doble disposición, la maternidad se contempla dentro de las dos cuestiones, apelando a que el ser-femenino logra su mayor desarrollo con la maternidad. Esta idea tiene mucho que ver con lo que en el capítulo II se mencionó en la relación de la filósofa con el romanticismo y el concepto de naturaleza orgánica. La maternidad como totalidad, implica una relación multifacética de la madre con su hijo pero también con su entorno. En primera instancia, el hecho de que la madre conciba a un hijo es una garantía de la extensión de la especie humana, pero en un sentido más profundo, es la esencia de la creación hecha carne, la naturaleza en su máxima expresión: “la concepción de la mujer como ser primitivo, natural, culmina en la imagen de la parturienta, de la madre [...] La mujer, como madre, se presenta como la encarnación de la ‘maternidad de la vida misma’ (González, 1997, pp. 167-68). Con esto, Lou manifiesta cómo la mujer en la maternidad logra el mayor nivel de su diferenciación, rompiendo las barreras de las concepciones sobre la mujer madre como alguien débil:

Aquello que contiene la firme unión de lo masculino y lo femenino es instinto maternal porque la mujer concibe y alumbró, pero ella también crea y protege y domina al recién nacido. “Valor, fuerza y vigor”, generalmente reconocidos como atributos del hombre,

atribuye Lou Andreas-Salomé ya en el año 1899 a la “madre que protege sus crías” (González, 1997, p. 170)

Enfrentada a esta diferenciación, la mujer se concibe como un ser libre y autónomo, porque, según Lou, no sólo se está rigiendo por su voluntad, sino también por su ser interior, por una fuerza interna, que ella llama “instinto” que es propia de su naturaleza, de ahí que conciba en la maternidad “su máxima fuerza creadora” (González, 1997, p. 170). Desde aquí, Lou va a vindicar la cuestión de la maternidad como el proceso creador por antonomasia, que va a elevar a la mujer al carácter artístico más genuino y a llegar a la conjunción del genio del artista con esta capacidad creadora. Por otra parte, la filósofa concibe a la mujer que materna más cercana a su individuación, puesto que es capaz de enfrentarse a la separación del hijo en el proceso natural de su vida, en su desarrollo como persona individual, a la vez que en engrandece su espíritu, es decir, que en su proceso de ser madre ella expresa el encuentro con la totalidad hacia ella misma, pero, a la vez, hacia su hijo, puesto que ella misma es la imagen de esa totalidad:

La coronación de la maternidad se produce realmente en la consciente exposición de lo más propio ante sí, como si fuera algo extraño, en la definitiva predisposición dolorosa de renunciarse a sí misma como el medio para que nazca al mundo un nuevo fruto que se desprende de las ramas y es el otoño. Únicamente ese otoño es promesa y comienzo de innumerables primaveras para la que entonces se ha convertido plenamente en madre: al desprenderse de su corazón en su auténtica plenitud como alguien que es totalmente nuevo y que como mundo sigue viendo por sí mismo. (Andreas-Salomé, 2013, p. 107)

Continuamente, frente a esta individuación, Lou deja de fuera la relación del padre que sólo cumple el papel de procreador y amante de la madre, con el que a través del mutuo entendimiento y el deseo ha logrado un conocimiento de sí misma, como veremos más adelante, y comienza a definir la relación con el hijo con la madre como la más esencial de las relaciones, la más completa y la más genuina:

Y entre todas las relaciones humanas la maternidad es la única que permite realizarse plenamente desde la fuente de origen hasta el último punto de culminación, desde la propia carne y sangre hasta un nuevo ser espiritual extraño que de nuevo se instituye en principio del mundo. Las demás relaciones no pueden alcanzar este punto inicial ni tampoco pueden ultimarlos en ese mismo sentido [...] al no proceder de una unidad total tampoco desemboca en una renovada dualidad, en la plenitud del final, de la muerte, que es casi

como un nombre nuevo para un inicio nuevo, para una culminación de la vida, para una inmortalidad. (Andreas-Salomé, 2013, p. 107)

Con esto, el valor de la maternidad cobra su máxima importancia en el momento en que la madre vuelve parte de sí a la criatura, reconoce en ella el símbolo del placer primigenio al que se quiere volver, y ve en ella misma el culmen de la transición de la vida: hijo y madre se vuelven el espectro de la vida, en donde la humanidad entera se verá reflejada por la continuación de una búsqueda interminable, de ahí que, como lo dice (González, 1997), la imagen de la madre tal y como la concibe Lou Andreas-Salomé se basa de forma evidente en la continuación de toda vida (pág., 167), haciendo más pedregoso su enfrentamiento al principio de individuación.

Esta idea no era muy reconocida por sus contemporáneos, pero eso no significa que no se hubiera pensado, bastará con ver “Las tres edades de la mujer” (1905) de Gustav Klimt, militante del concepto artístico de la *new woman*. En el cuadro podemos apreciar tres etapas por las que la mujer ha de pasar: una, como hija, postrada en el placer primigenio de la existencia; otra, floreciente y tierna sosteniendo en brazos la vida que ha generado; al último vemos a la vejez, como el símbolo de la marchitud corpórea, pasmada ante lo que se fue. Esto termina contemplándose como una circularidad interminable, en el cuadro reposa la vida en continuación perenne. En Lou podemos encontrar también estos matices, objetivamente, el amor maternal se convierte en un acto humano que encuentra su verdadera esencia en la continuación de la vida. Particularmente se manifiesta en el festejo del crecimiento del niño y en su crianza, y en el regocijo de los padres, pero es sólo la antesala de un afecto universal: “de forma que de una erótica imagen ilusoria, algo ridícula, sabe sacar una auténtica imagen de hondura humana que es válida para todos [...] por la que se propaga el amor de mujer, el amor humano, sin reservas ni fronteras” (Andreas-Salomé, 2013, pp. 105-06). Conforme a esto, afianzados en este amor, los seres humanos motivan su deseo de engendrar por el mismo hecho de haber sido partícipes de ese amor —aman como los amaron sus padres—, después, en el engendramiento y la crianza, bajo procesos parciales, aportarán al hijo una herencia sexual que, al ir creciendo, lo habrá diferenciado de sus propios padres, ante esto, Lou dice:

La herencia más difícil y preciable, la personalmente lograda, queda al margen del proceso y con ello la individualidad en su irrepetible totalidad [...] y de nuevo se margina el

azaroso excedente personal que no puede ser asumido por ninguna unidad y que sólo de una forma tardía e interior puede integrarse en la entidad deficiente haciéndolo por propia mano. (Andreas-Salomé, 2013, p. 106)

Aludiendo así a que el hijo se enfrentará pronto al principio de individuación, y el esquema de compenetración quedará fragmentado; sin embargo, el proyecto de la continuación de la vida quedará vigente, en el sentido en que el hijo podrá participar de lo que participaron sus padres. Bajo este principio podemos asumir que la maternidad implica un sacrificio, “una experiencia de suprapersonalidad [...] abarcadora “también de todo lo desconocido” (González, 1997, p. 175), una vivencia importantísima de la que sería mejor no prescindir; no es que sea un destino biológico o una obligación social, sino una posibilidad de existencia única para la mujer:

La condición de su reconocimiento como sujeto, se sitúa en asimilar su ser a su corporeidad, si no responde a la representación del ideal maternal, no existe fuera de ella [...] el deseo de maternidad es la única posibilidad de ser. (Pardo, 2009, p. 506)

La maternidad como acto de sacrificio de sí misma implica necesariamente la crianza, la madre debe asegurar que su hijo tenga todo lo indispensable hasta proporcionarle una educación adecuada, asegurando así su completud y el sacrificio inevitable. En *Eine Ausschweifung (Una divagación)*, la protagonista, Adine, reconoce este aspecto al notar la soledad en la que se quedó su madre después de procurarle todo lo indispensable para su educación:

Me fijé en la querida cara llena de arrugas, enmarcada por un blanco gorrito de noche. Sin esta madre tan buena y siempre propensa a sacrificios por amor yo nunca habría podido alcanzar mi feliz y libre existencia de artista. Para que pudiera tenerla, mi madre se había quedado aquí tan solitaria y tan paciente sin su hija. (Andreas-Salomé, 1986, p. 92)

Lou no puede concebir que la maternidad sea de otra manera, para ella, “es un acto permanente en la vida, que no termina con los cuidados a la cría de la hembra, sino en el intento de darle alma a lo mismo que le dio el cuerpo” (Andreas-Salomé, 2013, p. 106), ahí se unen tanto la fuerza física como espiritual. El sacrificio de la madre, y en conjunto, de las madres, implica así una fuerza que posibilita parte de la supervivencia humana. En su autobiografía, nuestra pensadora cuenta que Freud le escribió durante la Primera guerra mundial una carta en donde preguntaba: “¿Sigue creyendo usted todavía que todos los

hermanos mayores son tan buenos?” (Andreas-Salomé, 2005, p. 199), a lo que ella, afligida, respondió: “no”. Pensando en la guerra como un acto cruel, Lou cuenta que si las mujeres gobernarán el mundo las cosas serían muy distintas; ellas no estarían pasmadas, llorando por los suyos, al contrario, por eso nos dice:

Lo materno, de cuya corporalidad el género humano se origina, no es solamente eterno sufrir *aquello que a cada uno de sus hijos acaece, en no menor medida es también eterna represalia* por lo que a cada uno de ellos de ofensa mortal ocurra. Ser madre es, necesariamente, apasionada toma de partido en el amor como en el odio, irreductibilidad en la intolerancia y en la cólera destructiva. (Andreas-Salomé, 2005, p. 199)

En este sentido, el hecho de que la mujer se afiance a la domesticidad que los pensadores de la época le habían impuesto se vuelve innecesaria, puesto que la crianza y la educación del hijo, así como su defensa y protección no son un acto de mera pasividad, sino de fuerza y entrega incondicionales. De ahí que en la filósofa se conciba el aspecto de que la mujer adopta un carácter de dualidad sexual (un ser andrógino), rompiendo con el esquema unitario de cada sexo. De acuerdo con los caracteres que comúnmente se reflejaban en cada sexo al momento de procrear — el acto pasivo para la mujer y el activo en el hombre—, Lou concibe, como hemos visto ya, que ambas características forman parte de ambos géneros; pero recalca más este aspecto al hablar de la mujer, según (Pardo, 2009):

La maternidad es la culminación de la experiencia femenina, ya que en ella se daría la fusión de lo más propio de la mujer como procreadora, alimentadora y educadora del niño y tendría en ello una función activa, característica del hombre, la capacidad de engendrar, dirigir, responsabilizarse, proteger. (p. 498)

Y concluye afirmando que es esto lo que implica el ser andrógino femenino: en ella se reúnen la ternura y la fuerza de todo lo humano. Si bien esto podría cuestionarse por la determinación de caracteres tradicionales a cada género, podemos ver que en Lou existe una genialidad al comprobar la bisexualidad del ser humano, concibiendo que no hay, bajo ninguna circunstancia, algo que demerite el desenvolvimiento de cada uno en plena libertad. (González, 1997) sublima este aspecto diciendo que “la limitación del erotismo a uno u otro sexo es un increíble doctrinarismo. El ser humano perfecto tiene que albergar todas las posibilidades y tiene que saber apreciarlos”, y agrega que: “la mujer liberada de las “convenciones de la feminidad exclusiva” posibilita, como escribe Rilke, el amor “de ser

humano a ser humano” (págs., 172-73), dejando entrever la posibilidad del desarrollo de la mujer y su independencia sexual alterna al hombre.

De aquí llegamos a que de la compenetración con el otro y la autoafirmación implican una función social. Si bien Lou no está pensando en la función social de la madre a la Rousseau, si considera que el papel de la madre juega un rol importante en el desarrollo de la sociedad. El amor materno es para ella algo que le corresponde a toda la humanidad, la ilusión del amor humano sin fronteras, de ahí que haya pensado en cómo el amor maternal rebaza incluso el sufrimiento de los hijos al responderle a Freud en su carta. Así, el instinto materno no sólo se despliega en el hijo, sino en todo lo humano: “de la maternidad nace la fraternidad general hacia todos los seres humanos [...] supera “los límites del propio yo”, en el cuidado no solamente de su propio hijo, sino además del de otro niño extraño” (González, 1997, p. 174), como hemos visto anteriormente, así, todo esto ha de tener su consecuencia en las relaciones humanas, especialmente entre las de la mujer y el hombre, pero también en la cultura. Aquí, desde esta posición tan polémica, Lou asegura que la misión de la madre consiste no sólo en la realización de la doble disposición de la mujer, sino en un compromiso de revolución cultural:

Lou Andreas-Salomé [...] pone de relieve como consecuencia de este desarrollo la “humanización” del ámbito de la familia como “singular trabajo cultura” de la mujer. La nueva libertad de la mujer adquiere de esta forma un nuevo y útil valor cultural, aunque este desarrollo entraña [...] el peligro de relegar la personalidad de la mujer a un segundo lugar después de sus tareas educativas en función de madre y hacerla desaparecer. (González, 1997, p. 173).

Enfrentada a esta contradicción, la filósofa prioriza la maternidad como la entrega más genuina en el proyecto cultural del engrandecimiento de la especie humana. Como hemos visto anteriormente si para Lou, desde la perspectiva de Pilar García (2009), el deseo de la maternidad es la única posibilidad de ser (p. 506), entonces su realización es la máxima representación de la Totalidad y, diferenciándose de los románticos, que atribuían al poeta el proyecto educativo de una nación para el acercamiento a la totalidad, para Lou, es la madre, como símbolo perpetuo de la creación.

3.1.4.- El erotismo

Hablar de erotismo nos lleva a pensar en tiempos remotos en los que el hombre, aún desposeído de las ideas de lo que podía implicar la pasión, lo instituyó como una actividad meramente humana. Para Georges Bataille, uno de los máximos estudiosos del tema, comprender al erotismo en sus orígenes implica diferenciarlo, en primera instancia, de la actividad sexual como tal: “La simple actividad sexual es diferente del erotismo: la primera se da en la vida animal y sólo la vida humana muestra una actividad que define, tal vez, un aspecto "diabólico" al cual conviene el nombre de erotismo” (Bataille, 1970, p. 17). Así, lejos de concebir a la sexualidad como mero medio de reproducción apegado al instinto, el ser humano la utilizó como un medio espiritual y vivencial, por otra parte, al encontrarse frente a un mundo desconocido, la única verdad ante la que se tenía certeza era la de la muerte, y la única forma de transgredirla era mediante el ritual religioso de la celebración de la vida. El hombre salvaje comienza esto mediante la representación pictórica de la caza. El ejemplo que Bataille nos pone es el de un dibujo encontrado en las cavernas de Lascaux, en donde un hombre que acaba de matar a un bisonte celebra con el pene erecto: ante una actividad tan común en su día a día, la muerte del animal representa su destino, pero este reafirma su escape momentáneo con el símbolo del falo, con esto: “hemos visto que el hombre velludo de Neanderthal tenía conocimiento de la muerte. Y es a partir de ese conocimiento, que opone la vida sexual del hombre a la del animal, que aparece el erotismo” (Bataille, 1970, p. 20).

Para Bataille, pues, el erotismo consiste en una batalla contra la muerte que no se manifiesta en un rito cualquiera, sino en el del deseo sexual llevado más allá del instinto reproductivo animal, por eso nos dice:

El momento erótico es la cima de la vida cuya mayor fuerza e intensidad se muestran en el momento en que dos seres se atraen, se acoplan y se perpetúan. Se trata de la vida, se trata de reproducirla, pero reproduciéndose la vida desborda: al desbordar alcanza el extremo delirio. Esos cuerpos mezclados, que se tuercen, que desfallecen y se abisman en excesos de voluptuosidad, van en sentido contrario al de la muerte que más tarde lo consagrará en el silencio de la corrupción. (Bataille, 1970, p. 21)

Ahora bien, generalmente podemos reconocer al erotismo como una manifestación del deseo de uno por un otro y sus semejanzas, lo que le hace adoptar una doble dirección: tanto

la de la necesidad sexual como la no sexual, para Lo Duca, “el erotismo toma en cuenta hechos de orden subjetivo de placer, de apetito o de necesidad más o menos claramente sexual, pero también ligados al ejercicio de funciones comúnmente consideradas como no sexuales” (Lo Duca, s.f., p. 5), esto es, que el erotismo tiende a lo sexual (considerando al cuerpo como objeto de placer), pero también a ciertos impulsos que lo llevan a otro nivel como el amor y el deseo. En este sentido, lo erótico figura como una dimensión de vida humana que propicia la amplitud del alma a nuevos horizontes, aspecto que veremos más adelante con Lou Salomé.

Específicamente, en el siglo XIX, el erotismo toma una significación totalmente distinta a la de su pasado, con la norma victoriana su demonización se eleva a una cuestión intensamente moral y el ritual se ejecuta tras las bambalinas del placer extramatrimonial. Filosóficamente, el tema se convierte en una reflexión metafísica de la dualidad. Como vimos anteriormente, según Fraisse (Duby & Perrot, 1991, pp. 49-83), en esta época el carácter sociológico de la sexualidad adquiere su importancia a partir de la unión sexual de dos seres, los cuáles adquieren un compromiso con la especie. Los filósofos de la época mantienen esta posición llevando el esquema natural de la vida sexual a un plano social, Schopenhauer, por ejemplo, llega afirmar que “el amor es la máscara del instinto sexual y la estratagema, la astucia de la naturaleza por la cuál ésta consigue sus fines” (Duby & Perrot, 1991, pp. 49-83). La creencia en la dualidad de sexos se fundamenta así mismo en el mito del andrógino que en *El banquete* de Platón ya había sido definido en el discurso aristofánico:

El andrógino, en efecto, era entonces una cosa sola en cuanto a forma y nombre, que participaba de lo uno y de lo otro, de lo masculino y de lo femenino [...] por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo de hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo [...] por esa razón, precisamente cada uno está buscando siempre su propio símbolo. (Platón, 2010, pp. 189e1-7 y 191d1-4)

El reforzamiento de este discurso, que señala el símbolo de la dualidad humana se concentró en pensar en la unidad que los amantes eran, en este sentido, tanto la separatividad del individuo como su unión con otro reforzaban el destino de los amantes y del erotismo. Recordemos que, en esta época, la influencia del romanticismo acrecentó la importancia en la individualidad del sujeto, quien tenía primacía por los impulsos que irradiaba su ser:

Tomar al andrógino como símbolo de la pareja al mismo tiempo que de la Unidad es admitir la posibilidad de recobrar ritualmente esa indistinción mediante la unión de sexos, es —en vez de aplazar esa realización para otro mundo— hacer del amor una técnica existencial de reintegración [...] propone a la pareja una realización en vez de una disolución (Lilar, 1968, p. 33).

La unión con otro, por lo tanto, implicaba una alianza de vidas en consonancia, por eso este mito se volvió tan importante. Sin embargo, este discurso mostraba una gran desventaja y es que, por más que se hablara de una “unidad” en la unión erótica o sentimental, socialmente lo erótico sólo se reservaba para “lo mundano”, pues las reglas que el victorianismo ya había cimentado en la sociedad controlaban gran parte de la burguesía y la clase media, que aún buscaban en el matrimonio una unidad fundada en la reproducción y “el pudor” que el cristianismo había fincado en la Edad Media.

Otra desventaja que crece a partir de las reglas victorianas es el de la negación de la sexualidad de la mujer, a quien se le reservó el papel de la pulcritud y el recato, así como el de la maternidad:

Las damas eran quienes se ocupaban de la virtud, la moralidad, la religión y la caridad. Reinaba un silencio absoluto acerca de las cosas sexuales. Se las había exorcizado como si jamás hubieran existido. La época pareció imbuida de una pureza romántica, pero, por supuesto, sólo en lo concerniente a uno de los sexos. (Brusendorf & Henningsen, 1962, p. 34)

El victorianismo reforzó la normalización del matrimonio valorándolo como el fin esencial de la vida humana, de este modo, la vivencia de la juventud se vio sesgada por los intereses de la formación de una familia y la renuncia a aspiraciones futuras en soltería. Tanto hombres como mujeres tenían que cumplir con ciertos parámetros de comportamiento que fortalecieran su función social, así, el esposo trabajador tenía que proveer a la familia y la madre tenía que educarla. En el plano sexual, que es lo más enfático, promovió la idea de que el goce sexual era inmoral, y, al igual que en la Edad Media, la relación sexual matrimonial no debía durar más de lo necesario para una inseminación. Esto creó una especie de tensión entre matrimonios y una normalización de ciertos valores —como la frigidez— que alentaban a las mujeres al recato, por otra parte, promovió el libertinaje varonil:

[...] resultaba honorable el que la mujer fuera frígida y, por tanto, consecuencia natural, la vida sexual del hombre, tenía que desarrollarse de manera equilibrada [...] Hombres que hubieran podido ser excelentes amantes para sus esposas tenían que buscar el placer y el contacto humano en la prostitución, y hacia fines del siglo de oro todo el sentimentalismo y la fama se concentraron en torno a la prostituta. (Brusendorf & Henningsen, 1962, p. 51)

No es de extrañarse que existiera este cambio de valores. Como antaño, el erotismo encontraba su lugar en las calles, con las “clases bajas”, en medio del bullicio y los lugares “endemoniados”. Si en el matrimonio como núcleo social no se podían saciar los más profundos deseos eróticos, entonces fuera de él sí y para buscar la libertad había que ir afuera, aunque aquí no hablamos solamente de los esposos insaciables, sino también de las mujeres que aprovecharon este espacio para desenvolverse y zafarse de la norma, de este modo podemos decir que: “cuatro prácticas —el aborto, la prostitución, el travestismo y las amistades románticas— adquirieron notoriedad como transgresiones sexuales que implicaban la actividad y la elección libre de la mujer” (R. Walkowitz, 1993, pp. 346-379). En consecuencia, el erotismo renació y se meció en sus laureles, puesto que, como menciona Bataille: “la sexualidad humana está limitada por prohibiciones y el terreno del erotismo es el de la transgresión de esas prohibiciones” (Bataille, 1970, p. 9), mismas que la época llevaba como lema⁸¹.

Ahora bien, la prostitución no fue la única forma de “renuncia” a los estamentos políticos y sociales. Recordemos que el feminismo estaba en su segunda ola y, concretamente, enfatizó su preocupación en la participación política de la mujer y convocó a un cambio en el status del matrimonio y la crianza, sin embargo, hubo un aspecto que marcó dos líneas de intereses de lucha feminista, ésta, que ya hemos analizado anteriormente y otro más sutil, si queremos verlo así, que es el de la recuperación o conversión del valor de lo femenino.

Esta línea feminista⁸² (que se le atribuye más a las mujeres “comunes”) tuvo como carácter principal al individualismo y tuvo como objetivo el desenvolvimiento de la mujer en el plano

⁸¹ Como ejemplo tenemos un sinfín de novelas que retratan esta transgresión, una de las más conocidas ha sido “El segundo esposo de lady Chate...”, que remarca la huida de la domesticación a la libertad. También es muy conocido el papel de la poesía y el cuento corto, Pierre Louys fue uno de estos grandes exponentes haciendo en de la censura algo cómico y erótico.

⁸² Este feminismo fue llamado “Liberal” y, a pesar de sus logros en la época desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad se ha convertido en un “peligro”, pues se apela a que su discurso sólo se dirige a

espiritual y corporal bajo un discurso libertario. Enfrentada a un mundo de posibilidades, la mujer tenía la oportunidad de pensar su propio ser en el mundo a partir de su enfrentamiento con el mismo, y aprovechó esto para sentar las bases de su liberación, las cuales consistían en la apelación a la libre elección entre la soledad y la vida conyugal. Así, el número de mujeres que elegían la soltería, la prostitución y la educación universitaria fue ganando peso, lo que causó un gran revuelo, puesto que, como hemos visto ya, las bases de la familia consideraban el lugar de la mujer en el matrimonio como algo incorruptible y normalizado, ante esto, la soledad se convirtió en uno de los actos de rebeldía más contundentes:

La soledad femenina, a despecho de una sociedad que la creía como una amenaza contra el modelo familiar y como el antimodelo de la mujer ideal, fue el progresivo y acentuado valor que fue alcanzando la individualidad, en la cual también la mujer fue buscando cada vez más la posibilidad de dibujarse un rostro propio que no hiciera depender la identidad de la certificación que le deparaban el padre, esposo o los hijos. (González, 2018, p. 84)

Este nuevo rostro de la feminidad permitió a la mujer alcanzar un encuentro consigo misma que antes no había vislumbrado. La liberación femenina hacía posible la apreciación del cuerpo lejos de los objetivos reproductivos, la desnudez alcanzó nuevas fronteras y con ello el erotismo se centró en la forma de la mujer. Artistas como Toulouse-Lautrec, Louis Legrand, Edouard Manet, Gustavo Courbet, Rodín, Degas⁸³ y demás fueron quienes evidenciaron en gran parte esta ruptura tan importante en sus pinturas, mostrando con esto el poder del arte en contra de las normas establecidas. Aun así, el tema de esta libertad femenina se vio coartado por su vulgarización, ahora el cuerpo femenino, como cuerpo sexualmente libre se había convertido en el objeto de interés masculino:

[..] la mujer podía coquetear con la bastilla de su vestido y esto bastaba para que los hombres se desmayaran de emoción. Solía llevar guantes y velos, y el hecho de quitarse un guante o levantar el velo equivalía casi a una declaración de amor. Los órganos

la mujer burguesa, blanca y heterosexual, dejando de lado las preocupaciones por grupos vulnerables y minoritarios. Para introducirse a la discusión véase: Böhmer, Martín Federico, "Feminismo radical y feminismo liberal. Pasos previos para una discusión posible", en Doxa, Número 13, 1993, p.p. 179-190, obtenido de: <http://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/feminismo-radical-y-feminismo-liberal-pasos-previos-para-una-discusin-posible-0/>, consultado el 27 de diciembre de 2019.

⁸³ Son numerosos los dibujos del cuerpo erotizado que tuvieron lugar. Para ver algunos ejemplos el libro "La casa de Tellier" de Edgar Degas.

sexuales centrales se encontraban a muchos kilómetros de distancia, detrás de siete capas de vestimenta. (Brusendorf & Henningsen, 1962, p. 52)

El cuestionamiento de esta vulgarización llevó a las feministas a definir un lugar que estuviera fuera de estas alternativas ahora tan estigmatizadas, pero el paradigma de su lugar en el mundo estaba muy lejos de resolverse. El valor de lo masculino estaba muy por encima de las pretensiones emancipatorias y no habían garantías de emancipación cuando las condiciones sociales y económicas aún no permitían hacer del goce de la libertad y la sexualidad algo para todas. Esto provocó, lamentablemente, que el discurso liberal se dirigiera a las mujeres de clase media y alta, dejando a las obreras o campesinas pocas posibilidades de desenvolvimiento. La insistencia en la toma de la feminidad como valor supremo individual se convirtió así en la respuesta ante esta negativa, pero generó muchas críticas cuando se vislumbró que este carácter ya había sido establecido socialmente —como hemos visto ya, la mujer enteramente femenina era la que cumplía con los atributos de la frigidez, sumisión, deseo de la maternidad, abnegación, etc.—, lo que la dejaba aún así en desventaja:

La mujer del siglo XIX pudo adelantar su reivindicación como grupo social ratificando los términos de una modalidad masculina de la cultura y subordinándose a ésta o pudo luchar por su lugar social adelantando al mismo tiempo una crítica al carácter casi exclusivo de lo masculino en la cultura y propendiendo por una relativa feminización de la misma. (González, 2018, p. 103)

Bajo esta premisa, la polaridad que desencadenó el feminismo del siglo decimonónico dejó una brecha de cuestionamientos muy grandes que estaban estrechados con las culturas en su forma más normalizada: la masculina. El resalte de la mujer a partir de ciertos valores ya impuestos sólo hizo posible su reforzamiento y la prueba está en cómo lo masculino supo sacar partido de ello (como en la prostitución). La cuestión general o más importante debió consistir en un replanteamiento de valores que buscaran el papel del ser humano en el mundo, así como Madame Bovary:

Madame Bovary, como sus otras compañeras en la saga de la literatura, representa a un tipo de mujer del siglo XIX, seguramente minoritaria frente a la mayoría de adecuadas al modelo madre-esposa o al número también superior de quienes luchando por realizaciones nuevas todo lo redujeron a lograr un lugar en la escuela, los negocios o el gobierno sin

interrogar en la nada la lógica de la cultura en la que desplegaron su realización [...] las Madame Bovary del siglo XIX fueron otro conducto a la superación de la condición de la mujer, pero con un valioso agregado: lucharon por una superación de la condición humana en general”. (González, 2018, p. 105)

Esta separación casi invisible para el movimiento feminista tuvo un importante papel en la liberación de las mujeres campesinas, en su mayoría, y también dio las pautas para pensar en un movimiento que fuera más allá de la emancipación de la mujer e incluyera la del hombre, aspecto que en el siglo XX tomaría mucha fuerza. Ahora bien, el que se haya proliferado este movimiento tuvo como consecuencia una idea de erotismo fraccionaria, en el sentido en que las condiciones de vida que, evidentemente, estaban limitadas por las clases sociales determinaban ciertos tipos de vivencia del erotismo, lo que provocaba una interpretación distinta de las relaciones humanas. No era lo mismo la vida erótica para un burgués que para un campesino y viceversa; la comodidad, los espacios y los motivos eran la evidencia más inmediata de este acontecimiento. Por si fuera poco, incluso entre el cambio de clases sociales el papel de los sexos también compartía este abismo, pues, aunque existiera una pareja burguesa o una campesina, las condiciones de vinculación eran diferentes entre hombres y mujeres, mostrando desventaja siempre hacia las últimas, por lo tanto, la esperanza de acabar con el plano de desigualdad para abrir paso a la libertad y el amor entre humanos no tuvo el resultado inmediato esperado. Los discursos de la nueva feminidad y la liberación sirvieron de puente para traspasar el paso abismal que se había construido siglos atrás, y dio la esperanza de encontrar, al otro lado, los resultados de un esfuerzo importantísimo.

En esta pequeña batalla podemos vislumbrar a Lou Andreas-Salomé como una Madame Bovary. Y aunque en sus cuentos podemos encontrar su preocupación por la educación o profesionalización de la mujer emancipada, como en *Fenitschka. Una divagación* a Fenia y a Dona, también encontramos a la mujer asceta, como en *Zürück ans all* a Irene; pero la transgresión total de los discursos individualista-burgués y sufragistas se revela en sus ensayos sobre el erotismo. En ellos hemos encontrado la plena preocupación por un nuevo concepto de feminidad que llamaba al hombre como parte del mismo. Propiamente en su ensayo *Die erotik* (El erotismo) es en donde encontramos esta conciliación, y ahora veremos porqué.

A lo largo de la obra de Lou, encontramos que el erotismo no puede tener un fundamento sin el amor, que está plenamente ligado a la espiritualidad. En Bataille vimos cómo la inmediata separación del hombre del orden natural se realiza por medio del ritual erótico que transgrede aquella realidad que es en sí misma un enigma, puesto que éste es el último recurso unitario: “rechazada la religión y el sistema filosófico como soluciones que satisfagan la necesidad de unidad que tiene el hombre como ser fragmentario [...] quiere llegar manteniéndose [...] y la realidad sólo le permite aproximaciones (el erotismo y la poesía)” (Bataille, 1970, pp. 8-9). Esta llamada aproximación a la realidad permite al ser humano sentirse en unidad con el mundo, lo que nos ha hecho concebir al erotismo como una relación vital. Pero para que esto funcione, en Lou encontramos que el amor tiene que estar presente por servir como un vínculo, por lo tanto, para ella es fundamental comprender al amor para luego comprender el erotismo.

A diferencia de la idea *romántica* del amor de su época —como la dualidad de los sexos enredados en la lógica caballerescas—, la filósofa plantea que el amor, antes de ser el fin último de la felicidad humana es un problema por su naturaleza que deviene siempre en una dualidad contradictoria. En el ensayo *Reflexiones sobre el problema del amor* (2013), nos dedica unas cuantas páginas a la reflexión de este problema que tiene su lugar en el sentimiento egoísta. Derivado de la individualidad humana el amor se expresa por medio del egoísmo o el altruismo, el uno, como la búsqueda del beneficio propio, de sentirse amado y de satisfacer la idealización sobre el amado, de, incluso, ser hostil con el otro; el segundo, como un acto de simpatía y de entrega por el otro, de renuncia parcial por sí mismo para comprender al otro. La contradicción consiste en que mientras el egoísmo emerge no hay posibilidad de esforzarse por el beneficio del amado, el sentimiento de alegría, esperanza, ilusión, etc., sólo lo vive para sí; contrariamente, el altruismo considera una preocupación por esos sentimientos para el otro, pero implica el olvido de sí, eclipsando el egoísmo y reforzando la idealización del otro. Para Lou, ambas cuestiones, a pesar de mostrarse tan difíciles, son la esencia fundamental del amor, en donde inclinarse más a una de ellas generaría una crisis amorosa, mientras que su balance permitiría la convivencia plena entre los individuos:

El egoísmo se revela en el amor, como una terrible arma de conquista [...] lo expolia cuando le otorga valor para todo, lo precia y supervalora, lo sienta sobre un trono y lo lleva sobre la mano [...] en el amor erótico se cobijan todas las exageraciones tanto del egoísmo como de la bondad, ambas se han mudado en pasión, sin importarles la paradoja de haberse mezclado en un mismo y único sentimiento. (Andreas-Salomé, 2013, p. 47)

Ante esto, Lou Salomé trata de responder a la pregunta de cómo surgen tanto el egoísmo como el altruismo y, a la vez, cómo es que pueden conjugarse a pesar de ser paradójicos, llegando a la conclusión de que se originan en la dualidad corpórea—espiritual que, para su sorpresa, también son paradójicos, pero que, sin embargo, llegan a su balance en el acto sexual: “el sentimiento erótico: nos llena, como nada más podría hacerlo, toda el alma con ilusiones e idealizaciones de tipo espiritual para luego hacernos chocar brutalmente contra la fuente de tal excitación, contra los cuerpos” (Andreas-Salomé, 2013, p. 49). En este sentido podríamos decir que la tesis principal del concepto de erotismo en la filósofa parte de la dualidad cuerpo-espíritu. En el ensayo *Die erotik* (El erotismo), proclama que la base del erotismo está en esta dualidad, en la que lo corpóreo se entiende como todo aspecto fisiológico que promueve el desarrollo de los individuos, es decir, que, adelantándose al psicoanálisis, ella plantea que en nuestra fisiología existe el “deseo” o el “impulso sexual” como algo puro y real, igual de importante que cualquiera de nuestras necesidades básicas fisiológicas como comer, dormir, orinar, etc.: “en relación a la base de lo erótico, de la sexualidad, eso significa la más firme atención al aspecto fisiológico. La sexualidad como una forma de necesidad” (Andreas-Salomé, 2013, pp. 77-8). El instinto sexual es el principal director del ímpetu corporal y de su forma de desarrollarse y que luego, traspasada por las cuestiones “psíquicas, físicas y sociales” (Andreas-Salomé, 2013, p. 81) adquiere un valor aún más auténtico, puesto que se manifiesta en ellas desde la espiritualidad, por eso la autora no escatima en dar una definición sobre erotismo bastante metafórica diciendo que:

El eros que arraiga en el suelo de todo ser, crece por ello en una tierra igualmente feraz y sólida, levantándose hacia unas alturas hasta convertirse en un poderoso árbol que lo cubre todo [...] Y así lo encontramos en los procesos casi puramente vegetativos, sellado por nuestra corporeidad, estrechamente vinculado a ella con unas funciones que limitarán y condicionarán estrechamente su existencia y marcándole con la impronta de su fuerte influjo [...] Algo de esa feliz dicha en la que lo corporal disfruta en un sentido inmediato su propia satisfacción como algo que es constantemente nuevo, y que a la vez es la vida en su más primigenio sentido. (Andreas-Salomé, 2013, p. 81)

En una definición estricta, la filósofa fundamenta que el erotismo tiene, con este instinto sexual, un principio en la animalidad que luego se ramifica hacia el afecto diciendo que:

No se restringe únicamente en que el animal superior acompaña su comportamiento sexual con el afecto cerebral que pone en excitación su materia nerviosa; también lo sexual se convierte en la sensación, y finalmente en la romántica, dando así su contenido en todas las ramificaciones, cimas y matices en el recinto de lo más individualmente humano. (Andreas-Salomé, 2013, p. 82)

De igual forma, afirma que la vivencia de lo erótico dota de una felicidad sin precedente al sujeto, puesto que esa situación sexual está presente en todo su ser: “así como cualquier hombre disfruta cada día como algo nuevo su despertar [...] también la vida amorosa prodiga como una de sus más especiales alegrías aquella por la que el hombre, sin sensacionalismos ni valoraciones, la comparte con cuanto respira” (Andreas-Salomé, 2013, p. 81).

Sin embargo, a diferencia de los ideales de su época, caracterizados por el ideal de la hegemonía heterosexual y la vida matrimonial exclusiva, Lou argumenta que la garantía de la vida erótica implica una repetición que no puede sostenerse dentro de la exclusividad, es decir, que el furor de la excitación sexual y el ímpetu amoroso buscan estar siempre latentes, por lo tanto, al haberse depositado en una sola persona necesitan repetirse en otra:

La elección en relación a objeto y momento [...] se paga con el cansancio en lo ardientemente deseado, con el anhelo por lo no repetido, por la fuerza de seducción no debilitada: por el cambio. Se puede así decir que la natural vida amorosa en todas sus fases, y sobre todo sin duda en la individual, se funda en el principio de la infidelidad (Andreas-Salomé, 2013, p. 82)

Sin embargo, esta necesidad queda regulada por la presencia de la espiritualidad, que aunque debilita la potencia de lo erótico, promueve la relación entre individuos de forma regulada, y aunque habrá una insatisfacción corporal latente, el amor (que comprende esa espiritualidad) da soporte en las relaciones:

Y si entonces el amor aparece en su aspecto social y en su significación social, está claro que ello no se refiere al aspecto externo de la cosa, pues su recompensa por sus consecuencias externas, su inevitable vinculación con el ámbito de intereses de la

comunidad, contiene su aspecto social incluso ya en sus primeros pasos. (Andreas-Salomé, 2013, p. 83)

Aquí la autora pone de manifiesto otra importante tesis sobre el erotismo y es la de su aspecto social, reflejado en la forma en que garantizan la plenitud de la vida de los individuos, en el sentido en que toda nuestra existencia está predeterminada o encaminada en esta dualidad física-espiritual, adelantada de nuevo al psicoanálisis, la autora argumente que el erotismo se funda como fin de toda vida desde muy temprana edad:

Con todo ello la fidelidad y la estabilidad cobran una motivación distinta: en esa superioridad de la plenitud de vida, de ese concentrado vital, se encierran nuevas posibilidades de organización hacia el exterior, vuelve a hacerse factible un nuevo mundo de estabilidad, un renovado suelo firme para todo devenir de la vida, análogo a nuestra base psíquica y al que nuestro organismo propone desde la infancia como objetivo final del amor. (Andreas-Salomé, 2013, p. 84)

De este modo, la filósofa piensa que para llegar al objetivo final del erotismo, que es una unión total con el exterior, es necesario entender esta dualidad físico-espiritual como un “proceso sexual”, que se desarrolla en la adultez. Aunque aquí es preciso decir que parece ser que para Lou la totalidad, al menos desde su perspectiva filosófica en *El erotismo*, es la corporalidad en esta fusión dual. Primero, porque habla del acto sexual como un acto totalizador: “en este mundo de seres relativamente indiferenciados el acto sexual se realiza como una redonda totalidad tan desmembrada y minúscula que casi puede convertirse en un símbolo de la cosa en sí” (Andreas-Salomé, 2013, p. 84); aludiendo a que el acto sexual es neuménico, pero que, a diferencia del nouménico, éste puede develarse en el acto generacional, es decir, en la creación de una nueva vida. En este sentido, el hijo, afirma, como producto de esta relación sexual, abarca dentro de sí el símbolo de esa cosa en sí, de la totalidad de la vida humana: “generación, niño, muerte e inmortalidad vienen a ser una misma cosa” (Andreas-Salomé, 2013, pp. 84-85), dándole a la naturaleza en todas sus facetas el lugar primordial frente al Todo. Así mismo, asume que “tan pronto como la evolución y vertebración de sus miembros se produce la conjugación de su totalidad” (Andreas-Salomé, 2013, p. 85). La Totalidad, así, es para Lou la generación de la vida de principio a fin, sumadas la

espiritualidad y la corporalidad en conjunto, así como la individualidad y la diferenciación que la caracteriza.

En el tema central de esta dualidad físico-espiritual y su camino totalizante, la filósofa afirma que su madurez se concreta con el deseo sexual y la necesidad de su manifestación a través de los órganos sexuales y las extensiones corporales, así, nos dice que “la apetencia sexual hacia la manifestación total es lo que arrastran todos los demás órganos en su excitación” (Andreas-Salomé, 2013, p. 87), es decir, que nuestra siempre presente predisposición sexual se presenta primeramente en la corporalidad y espera cualquier señal para manifestarse y desperdigarse en el otro para asegurar, en buena medida, su perpetuación y extensión -algo así como si se estuviera refiriendo a una generación infinita-. Así, Lou piensa en que lo espiritual ha de fungir como una voluntad que se manifiesta en lo corporal, y que lleva al individuo a la más elevada ilusión y cercanía a lo primigenio; alude a Schopenhauer (Andreas-Salomé, 2013, p. 90) sosteniendo que su idea de la «voluntad de vida» no es otra cosa mas que una ratonera, en el sentido en que, como citábamos anteriormente, el amor sólo es la estratagema de la naturaleza para cumplir un fin instintivo creativo, de ahí que nos diga:

Y, no obstante, no encierra únicamente un embaucamiento, que pretendiera engañar muchas otras cosas; pretende sólo y por primera vez con medios puramente espirituales abrirse un camino, un camino espiritual, a través de trabas corporales para llegar a un cierto paraíso perdido. Y lo experimentamos con mayor certeza cuanto más auténtico es en nosotros el amor; pero si se mezcla la fuerza de nuestro cerebro, entonces lo sentimos de la forma más alocada. (Andreas-Salomé, 2013, p. 89)

Así, la ocasión corporal tiende a unirse con la elevación del espíritu, pues según la pensadora, éste se manifiesta a través de la corporalidad para darle al deseo sexual un tono apasionante y significativo, aspecto que, como veremos más adelante, acentúa la importancia de la existencia humana:

En él (el cuerpo), el superior, el coordinador de todos los demás órganos diferenciados, puede encontrar su eco aquella imperante voluntad, es decir, la pura existencia del espíritu que se realiza en sus paradójicos deseos en cuanto que de él, como fuerza unificante, todo se deriva y refleja como instantáneamente, como en un fuego fatuo, como ilusión. (Andreas-Salomé, 2013, p. 90)

Consecuentemente, para Lou existen efectos contradictorios en esta dualidad, pues los deseos individuales tanto del cuerpo como del espíritu pueden dirigirse a necesidades distintas y llevar al individuo a traicionarse si no logra afianzar una unión de ambas. Y es ahí en donde el egoísmo y el altruismo tienen su origen: el cuerpo que desea es un cuerpo egoísta, pues busca saciarse al contacto con el otro; en cambio, el espíritu se enlaza con el altruismo al hacer del deseo una pasión que alcanza al otro; la unión de estos aspectos lleva, por lo tanto, a la unión amorosa:

El objeto amado tan sólo es ahí una ocasión para la excitación [...] los amantes estiman su pertenencia de forma plenamente instintiva y la valoran en relación a una cosa: el recíproco y espiritual proceso del devenir que es en sí mismo, que concentra y alimenta mutuamente del mismo modo como ocurre en el acto amoroso entre los cuerpos. (Andreas-Salomé, 2013, p. 88)

Sosteniendo aún así este principio de infidelidad, Lou no escatima en afirmar que es posible conservar una relación duradera y con firmeza si existe una madurez espiritual, que sepa contener el impulso sexual desmedido: “nuestra madurez fisiológica rara vez suele implicar una extraordinaria constitución anímica, y ambas también excepcionalmente se conjugan con la madurez del espíritu y carácter de una persona que debe mantenerse ligada en una relación duradera” (Andreas-Salomé, 2013, p. 80)

No sin antes comprender que es necesario saber cómo es que se manifiesta esta dualidad en la vida de los amantes teniendo en cuenta que para ella el erotismo no puede tener una definición estricta, puesto que se vive de formas distintas de acuerdo con las manifestaciones psíquicas y corporales que presenta cada individuo. Consecuentemente, presta atención especial al sujeto individual. Recordemos que gran parte de su pensamiento sostiene al principio de individuación como una parte crucial en la vida del ser humano, y que ésta lo forma, de cierto modo, en el mundo al que se enfrenta, igualmente, sostiene que la búsqueda de un principio unitario a través de diversas acciones, a veces inconscientes, nos lleva a afianzarnos a algo que devuelva o dote de significado a la vida, pero sobre todo, que la lleve a la Totalidad. Desde este principio la pensadora consigue afirmar que el hombre refugiado en la religión o en el amor ha encontrado, momentáneamente, una unión con el todo, pero que, específicamente en el amor, surge una actividad de lo más primordial: la de la reafirmación de sí mismo al estar con otro. Por eso, el amor no es una ocasión de despliegue

total en el otro que haga olvidarse de sí mismo; más bien, es un acto que se lleva a cabo por dos personas que, en determinados momentos, ejercen un despliegue tanto físico como espiritual, autorrealizándose y procurando así la realización del otro, por tanto, para ella amar es:

Saber de alguien cuyos colores las cosas deben tomar, cuando realmente pretenden llegarnos, de forma que cesen de ser indiferentes o espantosas, frías o vacías, hasta que incluso las más perversas fieras se nos postren a los pies, mansas, cuando entremos en el jardín del Edén. (Andreas-Salomé, 2013, p. 91)

De ahí que en su momento haya acudido a la alegoría del andrógino, aludiendo a una unión que desembocara en la totalidad —no en la completud, como se ha llegado a afirmar—, puesto que aún en la pasión erótica conformada por una dualidad es necesario mantener una completud identitaria, ante esto podemos entender que, como interpreta Pilar García:

[...] sólo quien sigue fiel a sí mismo, en su plenitud, podrá simbolizar la vida para el otro, ser permanentemente amado, pues en la medida en que uno ahonda en sus propias raíces, se afianza, profundiza para que se convierta también en el mundo del otro. (Pardo, 2009, p. 492)

A partir de esto, es importante reconocer la forma en que se despliega la vida de los amantes y es que, aunque la conveniencia de un tercer mundo nacido de la dualidad sea un ideal de apego a la totalidad, no se exime de ser sólo momentáneo o efímero, lo que puede provocar una búsqueda inalcanzable. Para Lou es importante reconocer que la idealización del otro o de la unión amorosa no garantiza su realización plena, puesto que el espíritu y el cuerpo siempre están en busca de algo novedoso y satisfactorio, es decir, que a pesar de haber amado con la mayor de las intensidades carnales y sentimentales, siempre habrá un desplazamiento hacia algo que nos haga sentirlo de nuevo y, tal vez, de una forma mucho más intensa, aspecto que avivó en ella, como se ha visto, la idea de la infidelidad como algo natural y necesario en el ser humano, por tanto, nos dice:

Lo erótico debe sin duda ser considerado, por su propio ser— lo mismo que la actividad creativa del espíritu— como un estado intermitente que surge y anima, y cuya intensidad o plenitud de dicha no puede predecirse en ningún caso concreto en su probable duración. (Andreas-Salomé, 2013, p. 58)

Con esto reconoce que el amor tiene un sentido trágico al no encontrar nunca un sustento absoluto. Pensando en el placer primigenio que aguarda ser encontrado a lo largo de la existencia humana, Lou considera que ha de ser en el erotismo en donde más se cuantifique esta búsqueda interminable, que reposa en un cuerpo que nos dota de placer pero que, finalmente, no ha de sernos suficiente. Ante esto, la pensadora cuestiona el valor social que se le da al cuerpo y al espíritu en su romanización, en Pilar García encontramos que Lou piensa así:

Por la propia dualidad (corporal y psíquica) de la vida amorosa, se da, por su base corporal, la necesidad de permanencia y seguridad, y por el principio espiritual, la necesidad de cambio, para que haya deseo, atracción por lo nuevo. Valora esa búsqueda de lo nuevo como el elemento más evolucionado y opuesto a la permanencia, a la estabilidad más primitiva. (Pardo, 2009, p. 493)

En efecto, los amantes potencian su capacidad de autorrealización para trascender fuera de la quietud pasional, llevando un “fuego encendido”, dice Lou, que los impulsa a lo desconocido, consiguientemente, llama al cuerpo como el enlace primordial de la pasión amorosa, pues lo físico precede a lo espiritual, lo que en sus propias palabras es:

Amamos eróticamente lo que, en un sentido general, se expresa de forma física, lo que se ha simbolizado corporalmente, y eso significa un camino muy indirecto de una persona a otra. Significa que nosotros nunca nos compenetrarnos en realidad, sino que a la vez sólo quedamos marcados corporalmente mientras que entretanto, en virtud de esa ocasión física, se forma en nosotros la brillante imagen del otro que así anima, revive y desata todas nuestras fuerzas [...] ese amor, ya sea el más físico como el más aparentemente espiritualizado, que es tan crédulo, es lo que nos trasgrea; el amor vive enteramente en los cuerpos, pero ahí sólo como símbolo, como imagen del hombre total, para despertar cuanto anida en nuestra alma entrando por la puerta de los sentidos. (Andreas-Salomé, 2013, pp. 72-3)

Sin embargo, a pesar del tinte trágico que esto pueda implicar, en Lou la duración del amor no afecta su intensidad ni el beneficio que trae a los amantes, antes bien, es el único recurso que existe en la vida humana que eleva el espíritu. La pasión que enciende al individuo que ama lo incita a desenvolverse en el mundo a través de un proceso de idealización que lo lleva, a su vez, a la capacidad creadora. Por eso encontraremos muchas veces la alusión a la relación entre el enamorado y el artista, puesto que “en ambos se produce

una síntesis del entorno y el ahora como una experiencia básica, en ambas se da su conjunción en el arrebató” (Andreas-Salomé, 2013, p. 92), es decir, que sólo mediante la pasión es posible aspirar a lo estético. Por lo tanto, para Lou la idealización cuenta, en cierta medida, como una forma de enfrentar el principio de individuación, puesto que, dice, “el impulso interno de elevar las cosas, de idealizarlas, ya en su sentido más primitivo significa actuar “creativamente”, por ello nos hallamos en la cúspide de las actuaciones humanas, como corriendo por las más finas crestas de la experiencia humana” (Andreas-Salomé, 2013, p. 97).

Ahora bien, esta no es la única comparación que encontraremos a lo largo de su obra, sino también la de la erótica y la religión, como en *In kampf um Gott*, texto que analizamos anteriormente. Recordemos que, en él, las vivencias de los personajes se centran en la libertad de sus espíritus y la búsqueda de la superación del principio de individuación bajo la guía religiosa. La búsqueda de Dios, o su encuentro con el mismo, aseguran en el ser humano un apego a la totalidad similar al del amoroso, aunque en este rublo, no existe una reciprocidad, pues Dios es una figura expresada en su máxima idealización; sin embargo, el espíritu religioso también adopta rasgos enteramente eróticos:

Lo sexual parece estar estrechamente vinculado al fenómeno religioso, y en cuanto al aspecto creativo de su proceso bien primitivamente, en la misma generación corporal, hace su acto de presencia para atribuir al puro paroxismo corporal su carácter de común transcendencia: algo así como una predisposición de la espiritualidad. (Andreas-Salomé, 2013, p. 98)

El hecho consiste en que esta máxima exaltación espiritual parte de una íntima subjetividad que busca algo que la sobrepase y, así mismo, la exaltación tanto del otro como de Dios; sin embargo, en el amor la idealización no conoce fronteras ante este impulso, pero el sentimiento religioso sí, apegándose a un fundamento verídico y deteniendo en cierta medida el proceso de sublimación y de autorrealización, lo que lleva a Lou a decir que: “la vida cuanto más pura tanto inasequible se hace, no se deja encerrar en unos moldes de ideas. Todo lo que es nuevo se muestra ahí como nuevo, debe dejar atrás todo lo fijado y establecido para singularizarse” (Andreas-Salomé, 2013, p. 100), y el resultado de esto, en el ámbito tanto religioso como amoroso, consiste en la apertura de las puertas de lo espiritual: “adentrarse sin barreras en todo lo que es, en todo cuanto existe que todavía no se haya

convertido en trono y escabel para sus pies, como el mundo lo es de Dios. Para el amor significa su plenitud y colmación en lo social” (Andreas-Salomé, 2013, p. 102).

Hasta aquí llegamos a una de las partes más importantes del erotismo: su socialización. Y es que, para Lou Salomé, el amor no puede entenderse sin su efecto en el plano social, puesto que, como ser sexual e individualizado, el ser humano se enfrenta al mundo afianzado a la permuta de satisfacción⁸⁴. El erotismo se sitúa, dice la pensadora, entre los sentimientos egoístas y altruistas, permitiendo que la relación se intensifique o debilite en ciertos periodos de tiempo en consonancia con las individualidades desplegadas de los amantes, puesto que no siempre han de estar en una posición dual enteramente egoísta o altruista. La mediación erótica en este sentido permite la extrapolación de los sentimientos posibilitando la efectividad de la complementación, porque, nos dice: “para darse es preciso poseerse, y de las personas y cosas hay que tomar, pero no robar, aquello que ellas ofrecen con su alma abierta” (Andreas-Salomé, 2013, p. 102). En este sentido, Lou busca justificar que, ante la soledad humana, que es lo que nos acerca más a los animales, existe algo que nos hace más humanos y esto es el erotismo, puesto que conjuga alma y cuerpo de uno con la de otro; sin embargo, no siempre logra una armonía, puesto que el individuo, al conservar parte de su instinto animal, ejerce una lucha contra otro, llevando sus sentimientos de sublimación al odio, así: “su condicionamiento físico va obstaculizando el claro desarrollo y las tendencias de su intencionalidad espiritual, pero en lo profundo va destinado todo lo demás hacia lo otro que internamente somos, hacia el todo—uno que nos unifica” (Andreas-Salomé, 2013, p. 103), aspecto que hemos revelado anteriormente como una contradicción necesaria. Así pues, independientemente de la carga que lleve la relación amorosa, para Lou “el amor como obra social implica una actividad física, elevada a lo espiritual” (Andreas-Salomé, 2013, p. 104), que se refleja, sobre todo, en la procreación.

⁸⁴ Muchos reconocen en esta consideración que Lou se adelantó a Freud, no sólo al considerar a la psíquis como parte fundamental de la vida del hombre, sino también al apostar por los impulsos sexuales como algo primordial en la vida del ser humano. Para adentrarse en este tema véase: Pardo, Pilar García, *Vida y obra de Lou Andreas-Salomé: una aportación al estudio psicoanalítico de la feminidad*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2009; Andreas-Salomé, Lou, “Picosexualidad” en *El erotismo*, Mateu Grimalt (traductor), México, Colofón, 2013; Armas, Isabel, “Cincuentenario de Lou Andreas-Salomé” en *Cuadernos hispanoamericanos*, 1987, págs., 144-152; Zamboni, Chiara, *Sujeto femenino e inconsciente. En diálogo con Lou Andreas-Salomé*, Acheronta, s.f., consultado en noviembre de 2017 en: <http://www.acheronta.org/acheronta13/salome.html>; González, Arantzazu, *El pensamiento filosófico de Lou Andreas-Salomé*, Madrid, Cátedra, 1997.

Es interesante encontrar en Lou, a pesar de la aversión al matrimonio o la maternidad en su vida, su interés en la unión erótica de los amantes con la característica teleológica de la creación, o, de forma más contundente, de la procreación. El fin de comparar la sublimación del artista con la del enamorado es el de hacernos ver que en ambos hay una obra o creación como resultado, como si aquel impulso interno que se ha reflejado se concretara en algo particular, es decir, una obra de arte o un hijo, como lo mencionamos en el tema de la maternidad. Particularmente, cuando el erotismo ha fundido a los amantes en uno sólo el resultado esperado, para la pensadora, es el de la procreación, pues ésta supera el principio egoísta dual y, a la vez, permite la entera función social del amor, dejando el instinto en un plano secundario:

El «egoísmo a dos» sufre la fuerte sospecha de egoísmo y sólo se ve superado con relación al hijo; en el momento, pues, en que el amor sexual adopta la forma social y recibe su reconciliación dentro de una relación recíproca. (Andreas-Salomé, 2013, p. 104)

Ante esta resolución, Lou decide plantear la vivencia del erotismo específicamente en la mujer, haciendo una crítica al modelo tradicional victoriano que imperaba en las alcobas europeas, la cual consistió en la creación de un concepto que englobara la libertad de la mujer en todo su esplendor y, a la vez, le diera las herramientas para actuar conforme a sus propias decisiones y deseos, aspecto que rompería con la idea de que el erotismo sólo podría vivirse en el margen de la pulcritud social y matrimonial. Así, la pensadora planteó la arrogación del cuerpo del *ser-femenino* como el paso inicial de la vivencia erótica, pues antes el hecho de pensar en cualquier asunto relacionado con el cuerpo femenino (lejos de sus “atributos sexuales”) provocaba nula aceptación del cuerpo en su naturalidad (de ahí el uso de los corsés, por ejemplo), como mencionan Ove Brusendorff y Poul Henningsen en su *Libro de los cuadros del amor*:

Lo más lamentable en lo tocante a la obsesión de la ropa que predominó en el siglo XIX, fue que la colaboradora en cuestiones del amor, la propia mujer, desaparecieron por entero detrás de todas esas capas llamadas atributos femeninos. Desapareció como mujer y como copartícipe. Lo que le ocurría a su cuerpo como consecuencia de la sensualidad, la menstruación, el embarazo, la lactancia, todo esto quedaba completamente borrado. (Brusendorf & Henningsen, 1962)

La arrogación, por lo tanto, consistía en desaparecer precisamente estos estigmas y brindar a las mujeres el valor de apropiarse de las virtudes que su feminidad le aportaban, aspecto digno del ser humano como mujer, por eso argumenta:

No pude deducirse como consecuencia el que las mujeres quisieran a cualquier precio, y por todos los medios, diferenciarse aún más y así permanecer como amantes en el non plus ultra, convertirse siempre más en el tipo de lo sublime de la Virgen o de la maternidad. Pero bien podría pensarse que un claro conocimiento de su propio cuerpo podría presentarlas de una forma distinta a antes. (Andreas-Salomé, 2013, p. 110)

De aquí en adelante habría de pensarse en la mujer bajo los términos que ya había establecido en su ensayo *Der Mensch als Weib. Ein Bild im Umriss* (El ser humano como mujer. Un bosquejo de su imagen), con esa libertad y esa consciencia de la virtud corporal que la presenta ante el mundo y que encuentra su valor en su diferenciación. En este sentido, el cuerpo femenino ya no sería valorado bajo el ojo moral social ni mucho menos de acuerdo con su función sexual mercantil en servicio del hombre, ni mucho menos para complacencia de las demás mujeres. El concepto de prostituta ligado al libertinaje callejero y a la soledad de los esposos despojados de la vivencia erótica en el lecho matrimonial queda desprovisto de todo sentido con la sentencia de Lou Salomé; ahora, ella había buscado el camino ideal para que la mujer ejerciera la soltura de su cuerpo para sí misma y lo compartiera con quien quisiera, puesto que la plena disposición de su espíritu, o si *physis*, al amalgamarse con lo físico, convertiría su ser en un pululante deseo de unidad y totalidad, es decir, en el despliegue de su ser. En este sentido, para nuestra pensadora la máxima vivencia erótica femenina la llevaría a conocer su más íntimo interior:

El placer físico debería abrir las puertas a los procesos psíquicos, hacia el más íntimo yo. Ya que los aspectos físicos de lo erótico femenino, se implican en lo psíquico, por lo que su desarrollo evoluciona en un zig-zag, entre vida sexual y vida individual. (Pardo, 2009, p. 495)

Tras hacer esta puntualización, Lou plantea la forma en que los individuos pueden vivir en el amor —puesto que el hombre también ha sido liberado de las normas que lo ataban a la abstinencia y a la toma de roles específicos—, y lo hace pensando en el amor como un pacto de vida. Para ella, según se entiende, la vida en el amor: “reduce a dos personas, hombre y mujer, a una unidad suprapersonal, de forma que cada una de ellas emerge de su profunda

independencia, de su eterna individualidad” (Andreas-Salomé, 2013, p. 117), lo que hace posible una relación libre. El amor no tiene que estar imbricado por ciertas normas de conducta; más bien, debe estar alentado por una rebotante pasión que emerge de cuerpo y alma, que busca constantemente, como se ha dicho, su pronta saciedad y la novedad. Los amantes fusionados en esa pasión, celebran constantemente la dicha de tener al otro sin siquiera notar que aquél no es más que el fruto de la ilusión y del encuentro consigo mismo, puesto que siempre se está en la búsqueda de aquello que sentimos es parte de nosotros y está perdido, es decir, que el otro es una puerta que nos acerca a la totalidad. Igualmente, aunado a esta desbordada pasión, está unido, indiscutiblemente, el placer físico, que en sí mismo implica un éxtasis inigualable que lleva a las individualidades a sentirse uno con el otro y en la totalidad, ante esto, Lou declara contundentemente:

¡Se debe pues otorgar al erotismo lo que le brinda su belleza y colorido! Su vida de deseo, tan pronto colmada como anhelante no se ve determinada por la necesidad natural simplemente, pues el intelecto y el alma la han convertido, con tanta riqueza, fuerza y finura, en una fiesta de toda la persona. (Andreas-Salomé, 2013, p. 120)

Por eso, para ella, alma y cuerpo no se separan en ningún momento del erotismo. Esto es lo que nos diferencia de los animales, quienes realizan el acto sexual bajo una necesidad sexual meramente reproductiva. Ante Lou tenemos una dualidad que abarca la individualidad y se expresa en consonancia con el otro, frente a un mundo desconocido, aunque no prescinde de condicionar el nacimiento del hijo como el verdadero medio de entrega total al orden de lo natural, recordándonos que parte de nuestro salvajismo sigue presente en el ser humano.

Ahora bien, al reconocer las características que engloban al erotismo, recordemos que Lou Salomé no deja de pensar en el aspecto de su durabilidad. Comúnmente, en su época era inimaginable el hecho de acudir a una separación matrimonial, o prescindir de un enlace, puesto que la conveniencia económica y, por ende, de clase, era la antesala del amor, incluso el amor era algo que se confundía habitualmente con la sumisión. En la literatura de la época es muy común encontrar estas referencias, como ejemplo tenemos a Antón Chéjov, en su cuento *Un acontecimiento*, en donde describe la impresión de un niño (Gricha) que presencia cómo la cocinera (Pelageya) es forzada por la nodriza a casarse con un cochero desalineado

por conveniencias económicas que, al final, son más de él que de ella, ya que empieza a cobrar el sueldo de la nueva esposa deliberadamente:

Esto era un nuevo enigma para Gricha. Pelageya había sido hasta entonces completamente libre, no había tenido que dar cuenta a nadie de su conducta, y ahora aquel extraño, llegado no sabía de dónde, tenía derecho a intervenir en sus acciones y a quedarse con su dinero [...] Sintió una gran lástima de Pelageya, aquella víctima de la injusticia humana”. (Chéjov, 2013, p. 414)

Lou prescinde de esta regla social tan fundamental con su concepto de erotismo, rompiendo no sólo las barreras de la idea de fidelidad, sino también el estigma del matrimonio eterno. Para ella el amor era momentáneo y forzarlo a una duración sólo haría de su ejercicio un tormento, por eso pensó en que establecer un pacto de vida era la mejor forma de mantener en armonía la vivencia en el amor, porque no hay nada más fundamental que la fidelidad al propio yo y el despliegue de su libertad, pero sin dejar de lado el bienestar del otro, coincidiendo con los románticos en su ideal de amistad y de amor, quienes según Hernández Pacheco “hacen una muy distinta experiencia de la propia subjetividad, una experiencia dialógica en la que por medio de la amistad y el amor la otra subjetividad se convierte en lugar privilegiado del encuentro reflexivo con uno mismo. Los románticos elevan el amor sexual, con toda su precariedad empírica, a magnitud metafísica” (2019, p. 86). Lou hace exactamente lo mismo, haciendo del erotismo un lugar para la libertad y, por tanto, un lugar de despliegue para la apertura hacia la totalidad, aspecto que en los románticos se definía como “una elevación del amor a magnitud trascendental esencial para toda constitución objetiva, sobre todo en aquello que tiene de absoluto” (Hernández Pacheco, 2019, p. 87), ¿no es esto lo mismo que plantea Lou al hablar del erotismo como la máxima elevación del espíritu y del cuerpo condensado en dos personas abiertas a la totalidad? Aspecto que es posible solamente en un pacto de vida que, en sus propias palabras, “se establece cuando se tiene la voluntad de que la desaparición de un afecto se integre en la aparición de otro sucesivo, al que se da el valor necesario para resignarse a esa renuncia” (Andreas-Salomé, 2013, p. 123), como si el acto amoroso, a pesar de estar guiado por los impulsos, no perdiera su disposición ética y responsable, aceptando su fin y resurgimiento aun cuando no se dirija a la misma persona. Por eso, Lou insistió tanto en hablar de la dualidad paradójica del amor, porque el egoísmo y el altruismo siempre se manifestarían en

sus etapas de acuerdo con sus intensidades, y porque al final, el hecho de sobrepasar esta paradoja implicará una madurez de cuerpo y alma que permitirá a los amantes vivir en el festín de la transición del amor, lo que significa que:

[...] Si esa callada y ardua tarea llega a convertirse en una tarea de dos, se convierte entonces en una especie de religión entre dos: el intento de entrar personal y mutuamente en la relación con lo sublime, con lo que uno puede alcanzar con la mirada para seguir viviendo la experiencia de cada día. (Andreas-Salomé, 2013, p. 128)

Frente a esto, podemos afirmar que el concepto de erotismo de Lou Andreas Salomé va a contrapelo de la idea de amor que se instauró en el siglo XIX y que afectaba, principalmente, a la mujer. Incluso, aunque estuvo influenciada grandemente por el movimiento romántico, la filósofa fue en un sentido bastante importante en contra de él ejerciendo una crítica a las cuestiones que implicaban la posición de las mujeres frente al proyecto romántico y filosófico de la época, en el que se consideraba que la mujer era un Otro. A pesar de que la filósofa coincide con el movimiento en que el sentimiento amoroso es una condición esencial del reconocimiento de la subjetividad y de la constitución del Yo, o eso que consideraban los románticos como la subjetividad absoluta, todo toma un sentido diferente cuando desde el romanticismo se afirma que la mujer es un medio: “ahora es la mujer amada quien ocupa como sujeto absoluto ese núcleo trascendental o ideal en el que está mediada toda experiencia de realidad” (Hernández Pacheco, 2019, pp. 86-7) , es decir, que el amor hacia la amada es el camino para llegar a una experiencia con el absoluto, con la totalidad. El lugar de las mujeres en la sociedad, como se ha venido diciendo, las puso en un lugar de domesticidad y de renuncia, una renuncia que por cierto era naturalizada por ellas para “bien”, y en el movimiento romántico esto no cambió en absoluto, más bien, se ornamentó con el ideal de la amada, de la musa:

Las mujeres en cuestión, aunque siempre con la prestancia que da la buena posición, no son ni jóvenes [...] ni especialmente hermosas. Lo atractivo en ellas es su capacidad intelectual y de ofrecerse como compañeras de diálogo para unos espíritus que en su inquietud necesitan comunicación y amistad. (Hernández Pacheco, 2019, p. 88)

En este sentido, se puede observar que la liberación intelectual que las mujeres estaban teniendo en la época no se convirtió en una fuente de cambio para su posición en la sociedad,

sino que se utilizó como ornamento de la intelectualidad masculina a la que, evidentemente, pertenecían los románticos. Frente a esto, Pacheco continúa diciendo:

Se trata de mujeres con gran sentido de su dignidad y autoconciencia [...], compañeras ideales de una relación que tanto tiene de «lógica» como de erótica. No estaban dispuestos los románticos a contraer matrimonios con hijas de familia [...] sin dignidad de una autoconciencia libre. Necesitan mujeres «excepcionales», precisamente porque el amor para ellos es momento necesario para la constitución de la propia autoconciencia, que quiere ser igualmente excepcional. Éste es el sentido de la «musa romántica». (Hernández Pacheco, 2019, p. 88)

Y tratando de hacer una apología frente a la crítica que supone el autor —y supone muy bien— se le haría a los románticos, responde que “la mujer no es en el Romanticismo una anécdota biográfica, sino figura ideal de la subjetividad absoluta”, (Hernández Pacheco, 2019, p. 88). Es precisamente en este punto en donde surge un cambio de perspectiva sustancial en la filosofía de Lou-Salomé cuando considera en su ensayo *El ser humano como mujer* a la mujer como un Yo, una subjetividad absoluta dentro del universal mujer, es decir, que a diferencia de los románticos, no hace una diferenciación entre mujeres «excepcionales» e hijas de familia. Así, aunque el ser-femenino sea considerado por algunas críticas de la filósofa como un ideal irrealizable, si que se debe considerar que considera a todas las mujeres sea cual sea su condición intelectual o contextual dentro de su proyecto humanizante. Igualmente, Lou considera que esta “autoconciencia libre” no debe ser algo admirable y estático, sino algo que, justamente, promueve la libertad de las mujeres sin la necesidad de la dependencia a un sujeto masculino. El propósito del ser-femenino es conseguir la autoconciencia a través del reconocimiento del cuerpo y del espíritu y de llevarlo por las sendas de la libertad y de la unión con la Totalidad. Desde esta perspectiva se puede decir que mientras los románticos pusieron a la mujer como el medio para el acercamiento a la Totalidad, Lou-Salomé la pone como sujeta condicionada hacia la Totalidad. Aunque no deja de lado esta idea románticista de que la mujer es una figura ideal de la subjetividad absoluta cuando dice cosas que hemos citado con anterioridad como que: “ella es «todavía» en su belleza y totalidad, algo que «ya» no es él, un símbolo a la vez de lo que él ha renunciado a ser, por ser hombre, y de algo que en una nueva fase más sublime no puede alcanzar tampoco” (Andreas-Salomé, 2013, p. 32), o que “más que de la propia mujer como individuo, el hombre se siente como frente a una imagen ancestral del género. Y no sin fundamento se le forma

una clara intuición de la totalidad, antes de comprenderlas como seres individuos” (Andreas-Salomé, 2013, p. 32), o también que “la mujer, que sería la que más tiene por dar [...] se convierte en la medida de todas las cosas” (Andreas-Salomé, 2013, p. 39), sin embargo, todo esto lo dice desde una perspectiva totalmente diferente a la romántica —que pone a la mujer en el pedestal desde su ser-con la figura masculina, es decir, que sólo hay un reconocimiento de la mujer excepcional por parte del poeta si cumple con ciertas características—, poniendo a la mujer en el pedestal desde su ser-con la naturaleza y desde su diferenciación, aspecto que ni el hombre más ilustrado podría igualar, por eso afirma que:

En la medida en que una mujer se hiciera más grande, profunda e importante, con mayor sutileza e intimidad podría asumir dentro de sí esta oscura totalidad, podría sentir su latido como una gota clara que ha sorbido del mar lo bastante para no perlar en un ostracismo. Autoafirmación y entrega se alimentan en ella de la misma fuente interminable, y por ello se despliega con una impulsiva piedad ante los últimos misterios del fenecer y el nacer. (Andreas-Salomé, 2013, p. 35)

En este sentido, si Lou hubiera intervenido en el Enrique de Ofterdingen de Novalis, Matilde no sería presa del interés inmediato de Enrique, sino una mujer intelectual que hubiera vivido en el bosque como el anciano del que le contaron unos mercaderes hacía tiempo, incluso nos atreveríamos a decir que ella ni siquiera hubiera muerto y Enrique hubiera tenido una fuente de acercamiento a la totalidad diferente o que, incluso, ellos hubieran sido compañeros o esposos, pero en ninguna circunstancia ella hubiera quedado en el ostracismo como en la novela.

Otro aspecto importante tiene que ver con la idea de la unión amorosa y la intimidad. Para los románticos la intimidad o la autoconciencia tiene que ver con el otro, la totalidad está en el otro, para Lou también, como hemos visto, pero esa totalidad también se reconoce en sí misma, por eso reconoce el principio de infidelidad como algo importante, porque el otro solo es un pretexto para sentirse en la totalidad, y dada su duración tan escasa, tiene a buscarla en otro, pero ya no el primero, sino otro distinto y sucesivos. Respecto a los románticos, Javier Hernández Pacheco argumenta que en ellos existe una perspectiva de la unión amorosa y la intimidad desde la cultura —que para nosotros significa que la posición de los roles sexuales que han sido impuestos socialmente en la época han generado una reflexión importantísima en los filósofos de la época sobre cómo se presenta el amor en las facetas de

la vida, por ejemplo—, pero también que existe una unión del amor a la conciencia. Es decir, que el amor es considerado una parte esencial de la conciencia y no una contingencia, como se pudo afirmar en la ilustración:

Para los románticos [...] la conciencia es intimidad, y esta intimidad tiene que ver, esencialmente, con la relación sexual que existe entre el hombre y la mujer. El «Yo soy» Fichteano, la autoconciencia pura, aparece en el hombre [...] en esa época en que los chavales experimentan, fácilmente de forma infeliz, su primer amor. (Hernández Pacheco, 2019, p. 89)

El autor afirma con esto que el Yo es completamente susceptible de sentir un amor que está ligado plenamente al absoluto, de ahí que la unión sexual fuera para los románticos un acercamiento al absoluto:

La autoconciencia absoluta, que integra en sí como vida interior todas las riquezas de lo real, la totalidad de lo que es valioso y bueno, no es mi propia subjetividad, sino la de Ella (o la de Él, si el lector es femenino). En el mejor de los casos, si el joven amante tiene la suerte de vislumbrar en los ojos de su amada el resplandor de una intimidad que se abre y con la que puede comunicar, esa subjetividad absoluta es «la tuya», un Tú; pero en cualquier caso «otra». (Hernández Pacheco, 2019, p. 89)

Frente a esta cuestión podemos pensar en la posición de Lou Andreas-Salome cuando en su ensayo “Reflexiones sobre el problema del amor” nos dice que:

Aun cuando suspiremos por ese sentirnos colmados por el otro, somos únicamente nosotros quienes desde nuestra propia posición, y por el contrario, nos sentimos capaces de ocuparnos embriagados, con la posesión de algo, lo que sea. La pasión amorosa está desde su raíz en condiciones de una real y objetiva asunción del otro, de su entrada en él, pero es más aún nuestra más profunda entrada en nosotros mismos, en nuestra pluriforme soledad, pero como si se colocara en derredor miles de espejos que reproducen nuestra soledad hasta parecer que abarca y engloba a todo el mundo. (Andreas-Salomé, 2013, p. 54)

Desde esta perspectiva, la filósofa afirma que el amor, en primer lugar, es una condición para la autoconciencia, aquí, a diferencia de lo que dice Hernández Pacheco sobre los románticos, el Yo está en primer lugar, y, como se mostrará a continuación, debe ser dueño de sí mismo. Luego, en esa “asunción del otro”, el Yo se reafirma así mismo, pero también reafirma al otro como un Yo, que es igualmente autoconsciente y libre. Al final, la unión

amorosa de estos Yos es el reflejo de la totalidad, como ya lo dice entre líneas Lou al afirmar que es nuestra soledad un reflejo de Yo a Yo, y, por tanto, un acercamiento a la totalidad. Respecto a esta autoridad del Yo y su autoconciencia, Lou dice, por una parte, que la actividad espiritual y creativa del sujeto se ve atravesada por la actividad erótica (lo que en psicoanálisis se llamó sublimación, como se ha dicho anteriormente) replegándose en distintas actividades de la vida junto a la pareja amada, asumiendo que el amor es una condición fundamental para el desarrollo de la vida:

Toda actividad creativa tiene sus antecedentes, no ya en un estado anímico claramente desarrollado, sino en la capacidad de irse vinculando, desde esa clara cota del desarrollo y en un potente enlace, con toda vida que en nosotros ansía y estruja, que en nosotros habla y susurra, hasta su más honda raíz. Y de ahí emana su fuerza generativa, de ahí brota siempre algo que por ser de por sí una totalidad viviente puede vivir con fuerza propia al lado de su genitor, algo que a la vez es su obra pero independiente. (Andreas-Salomé, 2013, p. 54)

Con esto, se deduce que el amor es un impulso que dirige al Yo y lo lleva, desde su “más honda raíz” a la unión con el otro:

Para valorar una relación, a la que le debemos esa sensación de unidad, no la tasamos según la fuerza o la carencia de todo lo que fácticamente nos unifica con el «otro», sino que más bien nos fiamos como criterio de los impulsos amorosos realice, antes que de las claras valoraciones de nuestra conciencia y de cuanto ésta puede percibir. (Andreas-Salomé, 2013, p. 57)

Lou afirma que el amor es un impulso que nos lleva a la autoconciencia, pero también a la reafirmación del otro. Ahora bien, aunque para los románticos la mujer es la representación de la subjetividad absoluta o la representación del absoluto, para la filósofa, frente a esta autoridad del Yo, ocurre al revés: el amor es lo absoluto que se representa en el sujeto amado (o en lo que se ama, porque también considera a la obra de arte como parte de este impulso amoroso), el otro sólo es un pretexto efímero que puede ser reemplazado (aunque no por eso pierde su fuerza y plenitud de presencia):

De ahí que amor y creación sean en su raíz una misma cosa: en la creación la obra viva surge, ante la ocasión que la incita, del amor desbordante, de la desbordante sensación de bienestar; el sentido íntimo de una acción amorosa, y por ello todo amor, es acción

creadora, gozo de crear ocasionado por la persona amada pero no a causa de ella, sino por y a causa de sí mismo. (Andreas-Salomé, 2013, p. 58)

De acuerdo con esto, para Lou es importante el reconocimiento de sí mismo frente al otro mediante el amor. Más adelante, ella habla sobre la autonomía y sobre cómo a través de ella el amor es un fuego auténtico que se conjuga con la vida:

No puede existir ningún enlace erótico entre dos personas cuya mayor bendición no sea justamente su influencia sobre nuestro amplio y libre despliegue de la propia personalidad en el espacio que nuestras capacidades nos reservan. [...] Pero es justamente eso lo que da a al amor su dominio en lugar de despojarle de su fuerza tras un efímero apogeo y arrojarlo al campo de las precarias necesidades de la vida. Cuando el amor actúa como una ocasión, cuando utiliza a la persona amada como un mero encendedor en vez de como un fuego al que se calienta, se queda entonces como una fuerza restringida, por mucho que dure y por más que se extienda, sin llegar nunca a todos los ámbitos de la vida. (Andreas-Salomé, 2013, p. 62)

Así, Lou llega a la conclusión de que el amor un camino que lleva a unión con la totalidad, no sólo porque se llega al otro en plena autonomía, sino también porque el otro es el que magnifica el amor en todas las cosas:

Amar significa conocer alguien cuyos colores las cosas deben tomar cuando lleguen a nosotros para que dejen de sernos extrañas y espantosas, o frías y huecas, de manera que se acurruquen a nuestros pies como las fieras en el paraíso [...] como si la amada no fuera sólo ella misma sino también el mundo entero, el todo en su plenitud, como si fuera la hora trémula en la rama, o el rayo que espejea en el agua, la que transforma todo, la que se transforma en todo. Y de hecho el amor proyecta su imagen en cientos de imágenes, en un fértil reino en derredor que hace que, doquiera que ande, siempre se mueva por senderos de amor y dentro de una patria. (Andreas-Salomé, 2013, p. 63)

Amar en este sentido tiene la condición de la autenticidad, no hay amor si no hay un yo autoconsciente: “sólo quien sigue siendo fiel a sí mismo está en condiciones de ser duraderamente amado, pues únicamente en su plenitud viva podrá simbolizar la vida para el otro, podrá ser visto como una auténtica fuerza de la vida” (Andreas-Salomé, 2013, p. 63). Así, se considera que Lou sigue en un camino diferente a las ideas romanticistas sobre la subjetividad y la autoconciencia. Retomando a Pacheco, podemos encontrar que en los románticos, como se ha mencionado, el otro es lo absoluto y la autoconciencia absoluta se hace presente frente a la presencia de otro:

La autoconciencia absoluta, que integra en sí como vida interior todas las riquezas de lo real, la totalidad de lo que es valioso y bueno, no es mi propia subjetividad, sino la de Ella (o la de Él, si el lector es femenino). En el mejor de los casos, si el joven amante tiene la suerte de vislumbrar en los ojos de su amada el resplandor de una intimidad que se abre y con la que se puede comunicar, esa subjetividad absoluta es «la tuya», un Tú, pero en cualquier caso «otra». (Hernández Pacheco, 2019, p. 89)

Y a pesar de ir por caminos muy distintos, en los románticos también podemos apreciar, naturalmente, el mismo encuentro de la totalidad en el otro amado, la misma cuestión que hemos visto en Salomé, del otro visto como ese absoluto que se fusiona con la naturaleza: “la amada es el absoluto, y el mundo es el ropaje adecuado de su plenitud subjetiva, el adorno de sus encantos, el despliegue de su gracia, reflejo de lo que en una subjetividad perfecta se concentra en el pronombre «Ella»” (Hernández Pacheco, 2019, p. 90). Aunque la imagen de la mujer sigue siendo muy diferente. Arraigados en el pensamiento de la época sobre las mujeres, tanto Lou como los románticos ven en la mujer como una representación de la naturaleza. La diferencia de esta visión radica en que los románticos conciben a la mujer como una otredad, como hemos visto ya, pero no sólo particularmente, como sucede en el caso de Matilde en el Enrique de Novalis, sino también objetivamente. La mujer se convierte en un símbolo de mediación entre la naturaleza y el hombre:

La mujer es «raíces», lo que liga al hombre a la tierra y hace que su libertad errante se convierta en trabajo que transforma y humaniza. Es la fuerza misma de la naturaleza que se convierte por el varón en espíritu, en nueva libertad; y así es el medio por el que esa libertad se perpetúa y hace fecunda. (Hernández Pacheco, 2019, p. 90)

De ahí que se hiciera inmediatamente la relación entre maternidad y naturaleza. Hernández Pacheco comenta ante esta cuestión que para los románticos “el Absoluto es Madre: la naturaleza «da a luz» un espíritu que, en su reflexividad manifiesta y expresa, es más bien resultado, el hijo” (Hernández Pacheco, 2019, p. 90), así, representada en una objetividad casi endiosada, asumen que:

La mujer es ella sola [...] la virgen que da a luz al Absoluto. «Dar a luz» se dice en alemán «*entbinden*», que podríamos traducir por «liberar». La naturaleza es, pues, una vez más, «ella»: como fuerza original y principio fecundo de todas las cosas. (Hernández Pacheco, 2019, p. 90)

No es sorpresa que Lou se viera influenciada por estas ideas, aunque desde nuestro punto de vista, se considera que ella se va por otro camino al considerar a la mujer no como un medio sino como una en sí misma: el ser humano como mujer que crea vida pero también crea su propia vida, conduciéndose con total libertad y autonomía, es decir, que ella es un símbolo de la naturaleza en sí misma y, a su vez, mediación entre la naturaleza, el hombre (sujeto masculino) y la humanidad misma; en sus últimos párrafos de *El ser humano como mujer* ella lo plantea de las siguientes formas:

No es ante el hombre que la mujer se dobla sobre sus rodillas —si es que ello signifique una actitud hacia él— sino para él y para sí misma, con el fin de que la íntima experiencia del alma femenina sea a la vez para él un mudo augurio y prenda de una cierta armonía última de todo ser, en la que nuestra sumisión debe encubrirse con nuestro sublime dominio y nuestra pasiva humildad con nuestra actividad creativa. Mientras que la mujer ya en su más primitivo ser físico pleno expresa esa actitud, puede manifestarlo al hombre en esa misma revelación de su actuar como una mediación entre su propia personalidad y la vida en la que él se desenvuelve. (Andreas-Salomé, 2013, p. 41)⁸⁵

La filósofa habla aquí de que la mujer es el ejemplo ante el hombre (aunque inalcanzable) de la fuerza de la naturaleza que la atraviesa. Más adelante sigue afirmando:

En el lugar donde él actúa y se exterioriza, donde únicamente se esfuerza, donde ha llegado en su línea mucho más lejos que antes, bien sea como creador, como actuador o como investigador, o en cualquier ámbito de su vida, no conoce en ellos ningún sentimiento tan poderoso como sentirse pequeño ante quien viaja con él, como sentirse una obra ante quien desinteresadamente puso por encima de su beneficio personal el que éste se logra. En tales momentos incluso él es «piadoso», se siente en una misteriosa unidad con todas las cosas, y todas las cosas le hablan como a alguien que ha vuelto a casa, que ya no es un extraño, que ya no emprende actuaciones y progresos parciales ni quimeras por sí mismo, sino en una honda compenetración de todo con todo, una profunda unidad de la que todo progreso hacia la individualización toma toda su fuerza para volver de nuevo ahí [...] (Andreas-Salomé, 2013, p. 41)

⁸⁵ Algunas investigadoras de Lou-Salomé -como Arantzazu González-, afirman que la filósofa tiene ciertas tendencias “conservadoras” o antifeministas en sus discursos, sobre todo cuando menciona palabras como la sumisión. Desde nuestra perspectiva, la palabra no debe tomarse literalmente. Se considera que sumisión tiene que ver con esa entrega innegable de la mujer a la naturaleza y a todo lo que le acontece desde ella, no específicamente a la voluntad del hombre y su mundo patriarcal.

A él no le queda nada más que reafirmarse a sí mismo frente a la totalidad; sólo le toca ser un espectador piadoso consigo. Finalmente, termina diciendo que, precisamente, frente a esta representación que es la mujer del todo, la naturaleza de ella no deja de ser humana y, por lo tanto, hombre y mujer pueden llegar a ser iguales:

Y cuando el varón vuelve a bajar lentamente de esa cima hacia la vida diaria y la simple tarea y ve a la mujer, entonces se le debe antojar como si viera la eternidad de algo que en un momento ha barruntado, como si viera la eternidad misma en efigie de un joven ser de rodillas del que no se sabe si se arrodilla para estar más cerca de la tierra o para ser más sumisa al cielo. (Andreas-Salomé, 2013, p. 41)

En este sentido, la filósofa afirma que es a través del amor que hombre y mujer pueden complementarse mutuamente y enriquecerse, siendo medios el uno para el otro para abrirse a las experiencias de la vida, pero al final la experiencia sigue recayendo en sí mismos:

La plenitud del amor será siempre la que logre su objetivo en la mayoría de puntos y ámbitos hasta que una persona lo haya vivido todo por mediación de otro, más aún, hasta que ellos estén en condiciones de serlo todo: amantes, esposos, hermanos, amigos, padres, camaradas, niños que juegan juntos, severos jueces, ángeles de compasión. (Andreas-Salomé, 2013, p. 68)

Retomando la cuestión de la relación mujer-naturaleza romanticista, este cambio de viraje es sumamente importante de comprenderse porque es desde este particular punto de vista que la filósofa asocia a la mujer con la naturaleza. Si bien ella también considera a la mujer como la naturaleza misma, como la Totalidad encarnada, no la ve como ese paso hacia la libertad, ese dar a luz al Absoluto, más bien, como el Absoluto en sí mismo que se refleja en su actuar, incluso en su creación que es el hijo.

A partir de aquí, es muy interesante cómo Lou Andreas-Salomé toma la perspectiva romanticista para poder hablar de lo erótico. Ella ha utilizado ya en su ensayo *El ser humano como mujer* el concepto de organicidad para hablar de la mujer no sólo como ser humana sino como la representación del Absoluto o de la Totalidad, cambiando la perspectiva romanticista de la mujer como otredad o como medio para llegar al Absoluto; luego, en sus ensayos posteriores (*Reflexiones sobre el problema del amor* y *El erotismo*) refuerza esa idea pensando en la situación de los amantes (hombre y mujer) y cómo a través de sus comportamientos y subjetividades se enfrentan a la totalidad, asumiendo que esta ventaja de

la que goza la mujer siendo la Totalidad misma da forma a las relaciones eróticas y define su libertad. De tal modo que podemos afirmar que Lou Andreas-Salomé define el erotismo como una actividad humana fundamentada en el instinto de supervivencia y de creación, en las pulsiones libidinales (aspecto que plantea dese que se incursiona en el psicoanálisis) y en la estética-metafísica romanticista, asumiendo que la relación sexual es el acercamiento total al absoluto.

Referente a esta última cuestión, Lou no concibe una definición escueta de la sexualidad atada a las ideas moralistas de su época, pero a su vez, se rehúsa a pensar en el cuerpo como algo mecánico. La dualidad física-espiritual manifestada a través de la *psysis* lleva a los sujetos por el sendero del amor a la actividad erótica cuyo fin es la fertilidad y la creación. Así, ella se encuentra bastante cercana a la idea estética romanticista del genio artístico, que, de acuerdo con Beiser, se configura a través del concepto de organicidad y del holismo. Beiser describe que para los románticos el proceso creativo del artista está determinado por su subjetividad pero también por la objetividad y que por lo tanto es expresión e imitación de la misma, dando como resultado la expresión máxima del absoluto:

De acuerdo con este principio, lo subjetivo y lo objetivo, lo ideal y lo real, lo mental y lo físico son manifestaciones, apariencias o encarnaciones iguales de la única realidad indivisible del absoluto. El absoluto mismo es subjetivo y objetivo, puesto que *ambos* son apariencias necesarias. (Beiser, 2018, pp. 118-119)

Igualmente, y como se ha visto anteriormente, para los románticos esta realidad indivisible del absoluto revelada en el artista no es otra cosa que la manifestación del absoluto a través de él:

La actividad del artista es una revelación y una manifestación del absoluto porque es nada menos que la más alta expresión y encarnación de todos los poderes de la naturaleza. Por lo tanto, lo que el artista revela es lo que la naturaleza revela a través de él. Sin duda, el artista no sólo refleja o imita la naturaleza; es su actividad creadora la que determina los estándares del valor estético [...] el artista es un *coproductor*, de hecho, es el eslabón final de una cadena de producción que se extiende por toda la naturaleza. (Beiser, 2018, p. 119)

Cuando Lou Andreas-Salomé habla del erotismo podemos encontrar la misma idea, pero no es precisamente el artista el *co-productor* sino los amantes, quienes a través de la relación

sexual expresan los poderes de la naturaleza. En este sentido, para ella el amor viene a ser la cuestión espiritual que empuja a los amantes al juego de la seducción (aspecto que en años posteriores va a fundamentar con la libido freudiana), y la relación sexual el impulso orgánico de la naturaleza, la necesidad de replicarse y de asegurar su perpetuación a través de la fecundación; la síntesis de estas partes es el erotismo. Frente a esto, la filósofa dice que:

De la pasión amorosa pretendemos lo mismo en el sentido psíquico que en el corporal: nada de disolverse en el otro sino volverse más fructíferos por medio del contacto, en un robustecimiento hasta de un desborde de fertilidad. Nuestra fertilidad es [...] un elevado grado de especialización. (Andreas-Salomé, 2013, p. 69)

Luego, frente a esta cuestión de la subjetividad y la objetividad a la que se enfrenta el artista para los románticos, Lou piensa en los amantes, no sólo como en este desborde de la fertilidad, es decir, la actividad de la naturaleza o su fin creacional, sino también en la dualidad corporal y espiritual que engloba al/la amante en el erotismo desde sus subjetividades embelesadas por la fantasía:

Así como la inspiración artística arraiga en los procesos de la fantasía que implican en su «compasión» todo el ser del artista, también la excitación erótica en la vida sexual no puede derivar de otro sitio que de la fantasía como su centro de fertilidad [...] Lo erótico es justamente cuanto es gracias a la fuerza elemental por la que toda la aparente separación y extrañeza entre manifestaciones corporales y espirituales se ve superada, aquella que nos permite señalar el momento físico en lo espiritual, y viceversa. (Andreas-Salomé, 2013, pp. 69-70)

En este sentido, tomando en cuenta lo ya dicho sobre la libertad del ser-femenino como constitución indispensable de su desarrollo vital que se ve reflejada en su religiosidad o en la vivencia de lo erótico, y que estando en la misma posición que el hombre de ser considerada un Yo-autoconsciente, es posible pensar que para llegar al punto de la unión amorosa es necesaria esa libertad, que, por supuesto, atañe a ambas personas, y que, a su vez, el acto erótico también implica un camino de libertad, un pacto que en plena consonancia puede garantizar el acercamiento a la Totalidad, lo que en sus palabras significa que:

Si esa callada y ardua tarea llega a convertirse en una tarea de dos, se convierte entonces en una especie de religión entre dos: el intento de entrar personal y mutuamente en relación con lo sublime, con lo que uno puede alcanzar con la mirada para seguir viviendo la experiencia de cada día. (Andreas-Salomé, 2013, p. 128)

Finalmente, consideramos que el erotismo de Lou Andreas-Salomé, más que un concepto, es una puerta abierta que nos lleva a un lugar en donde no hay paredes ni ventanas, una tierra fecunda en donde la única condición para vivir es la de la plena libertad y fidelidad al Yo, transgrediendo los límites impuestos socialmente con un pleno desarrollo del cuerpo y el espíritu. Con este concepto, pues, Lou pensó en el amor como aquello que nos hace, a hombres y mujeres, libres y, a la vez, iguales en el mundo.

3.2.- El concepto de ser-femenino

Lou Andreas-Salomé instauro el concepto de ser-femenino para afirmar que la mujer no era esa otredad parturienta sin autonomía o ese ser *descerebrado* que no tenía las mismas aptitudes racionales que los hombres desde una postura bastante concreta y decisiva, diluyendo la idea de lo público y lo privado desde una perspectiva filosófica. En su ensayo *El ser humano como mujer* parece plantarse directamente frente a la cara de la época para decir con firmeza que, en efecto, hay dos tipos de seres humanos y uno es el ser humano como mujer. A partir de ahí se encarga de definir cómo es que esta ser humana tiene capacidades extraordinarias que han sido relegadas a otro plano por décadas, pero no ya desde un análisis histórico-filosófico, sino desde una base antropológica-filosófica, definiendo única y exclusivamente el ser de la mujer, es decir, al ser-femenino; en otras palabras, lo que la filósofa plantea con este concepto es que la filosofía y otras disciplinas de su época, incluso el plano social, están condicionadas por la centralización del sujeto masculino en su actuar, es decir, que son androcéntricas y que la mujer en su condición de otredad no está siendo considerada dentro de los análisis esenciales sobre el actuar del ser humano o la pregunta por su esencia, diciendo que existe el ser-femenino y que hay que definirlo, de ahí que una de sus sentencias más fundamentales con las que comienza su escrito verse así: “La mujer es ante todo un ente completamente autónomo y todas las otras relaciones derivan de ahí”⁸⁶ Perspectiva que cambia totalmente la percepción filosófica de su época sobre el ser humano, puesto que no es desde la actividad del sujeto masculino que se ha hecho todo cuanto se

⁸⁶ Para recordar esta implicación epistemológica ver el pie de página número 80 del apartado 2.2.- El movimiento sufragista y las mujeres en el espacio público y el texto enlazado.

conoce sino, desde su perspectiva, por la mujer y que no es todo lo material lo que cuenta (es decir, esta idea en gestación del “progreso”), sino la actividad inmanente de la naturaleza que se refleja a través de la actividad creadora del ser-femenino.

En este sentido, para fundamentar su concepto, Lou acudió al principio de individuación como elemento principal, considerando que el Yo enfrentado al mundo desconocido, está en búsqueda de la perpetuación del placer primigenio (que ella definía como originario del vientre materno)⁸⁷ desplegándose en ciertas etapas vitales de la vida humana, pero recalcó que este sentimiento de búsqueda se vive conforme a las circunstancias de cada individuo respecto a sus diferencias con el otro. De ahí llegó a la idea de que tanto el hombre como la mujer viven su individuación de forma distinta, sobre todo por sus diferencias físicas, por lo que no pudo pensar en este ser de la mujer sin antes considerar estas diferencias, pues: “desde el principio hasta el final se plantea Lou la pregunta de cómo sería posible existir como individuo de una configuración inconfundible y, a pesar de ello, no tener que renunciar a ninguna de las múltiples existencias posibles” (González, 1997, p. 120).

Así, bajo el principio de la diferenciación, que encontramos en su ensayo *El ser humano como mujer*, como se ha visto a lo largo de este capítulo, Lou estima que la mujer está más apegada a su ser físico, debido a los cambios constantes a los que se enfrenta toda su vida y a la repercusión de lo psíquico en lo físico, aspecto que considera como un despliegue sexual único, puesto que en nuestra entera humanidad siempre ha de reflejarse nuestro atávico instinto, y gran parte de éste, se condensa en lo sexual. Esta repercusión se manifiesta a través de cosas “simples” como las emociones, hasta asuntos más complejos como el de la maternidad y el amor.

En este sentido, es menester para nosotros recalcar la importancia de estos dos últimos aspectos para la formación del concepto de *ser-femenino*, pues en ambos se manifiesta el despliegue tanto físico como psíquico de la mujer. En el aspecto materno, la mujer se entrega a un cambio gradual de su cuerpo, asumiendo a su vez la existencia suya y la de otro, cumpliendo fervorosamente con el llamado de la naturaleza de la continuación de la especie, llamado que está determinado por las leyes naturales, como la antropología evolucionista

⁸⁷ En el apartado 3.1.1.- El yo, el narcisismo y el principio de individuación se ha hablado de esta cuestión.

planteaba en su momento en garantía de la gens materna⁸⁸. Sin embargo, este cambio no sólo se presenta de forma física sino también psíquica, puesto que la disposición individual cambia por la responsabilidad adquirida, y ahí surge una cuestión, puesto que, aunque Lou no planteó estrictamente la individuación femenina frente a la concepción, su trabajo sí nos dirige, inevitablemente, al planteamiento, puesto que la gestación sí cuenta como una diferenciación importante de lo femenino respecto a lo masculino. La respuesta ante esta cuestión la encontramos en la obra ya mencionada, cuando Lou nos dice que la maternidad es una posibilidad de existencia única y que el no ejercerla quita vitalidad, en cierta forma, a la vida, como aclaramos en el apartado 2.2.2.- La maternidad. Así, el posible enfrentamiento al sentido oceánico de la vida se transgrede cuando la mujer encuentra un sentido en la vida ejerciendo la maternidad, cumpliendo a su vez el llamado de su corporalidad y el instinto, igualmente, lo hace al reflejar su deseo de unión con el Todo en su hijo, símbolo de manifestación espiritual, confiando también su ser sexual a una función doble, si se quiere, cumpliendo con una función “extra”, lo que la pensadora llamaba una bisexualidad auténtica. Conforme a esto, la filósofa no sólo plantea la cuestión de la individuación femenina como una cualidad propiamente humana, sino como una vivencia que es causada por la circunstancia de la naturaleza y de la Totalidad. En este sentido es indispensable reconocer la influencia del primer romanticismo alemán (*Fhrüromantik*) en el pensamiento de la filósofa, puesto que, como se ha visto también, es a partir del concepto de organicidad que la filósofa plantea a la mujer como una representación auténtica del Absoluto en calidad de autoconciencia creadora y generadora de vida, que logrado llegar a su perfección evolutiva, por eso nos dice que:

En esa medida se conforma para ella dentro del ámbito natural de su propio ser, su peculiarmente propio concepto de la vida, su ética, su patria personal, y desarrolla su propio estilo en todo aquello en que marca con su impronta, en todo cuanto dice o hace o la rodea. (Andreas-Salomé, 2013, p. 31)

⁸⁸ Recordemos que al hablar de la antropología y la teoría de la evaluación se habla de sus implicaciones políticas. Es muy interesante cómo Lou Andreas-Salomé prescinde totalmente de ellas para enfocarse únicamente a las cuestiones naturales. La ausencia de un pensamiento político estricto en su filosofía es un enigma muy interesante.

Lou no deja de recalcar a lo largo de su obra que el ser-femenino es un ser autónomo y libre que tiene como *misión* en la vida desplegar esa libertad con los brazos abiertos a la vida, puesto que esta condición le viene dada por la propia naturaleza. Esta ya mencionada cita deja en claro esta cuestión:

El vivir tanto como persona como dentro del conjunto, la autoafirmación y la integración en la vida común se realizan en los sexos en virtud de las tendencias del ser, que de antemano vienen diferenciadas por su peculiar disposición [...] Cuando ella que ya es un todo, regresa al todo [...] reposa en su norma de despliegue humano, un sueño de los tiempos sombríos en los cuales todo está en todo, todo era todo, y nada vivía para sí pues no estaba fuera de la naturaleza. (Andreas-Salomé, 2013, p. 35)

Respecto al erotismo, no cambia ninguna de las situaciones, el ser psíquico y físico de la mujer tienden a manifestarse de acuerdo con sus necesidades. El ser físico de la mujer se dispone a la búsqueda de otro con el fin de saciar el instinto sexual y a la vez reproductivo, pero no se limita sólo a eso —pues recordemos que el espíritu o la *physis* repercuten en la reacción orgánica—, sino también se da la oportunidad de abrirse a la vida en el amor, y de significar su existencia a partir de la idealización y la convivencia con el otro: “el erotismo está en relación con el problema de transición y transformación, todo gira en torno a la posibilidad del ser-algo y el llegar-a-ser-todo; así como del familiar-propio y del extraño-ajeno” (González, 1997, pp. 122-23). Así, en su vida erótica, el ser-femenino es transgresor de los ideales de la época en los que la vivencia de lo sexual, en la vida de las mujeres, estaba centralizado en la mirada masculina.

Igualmente, así como en la maternidad, en donde el hijo es el producto final de la elevación del espíritu, en el aspecto erótico, Lou sigue considerando que es el hijo la prueba más contundente de esta alianza para con el mundo y la especie. Si bien esto podría sonar muy determinista, creemos que nuestra pensadora estaba apuntando más a un facsímil de lo que pasa con el artista en su momento más emblemático y creacional, ahí en donde ya no cede a la voluntad, y es que el hecho de procrear tampoco era una cuestión obligatoria para ella, tal vez sí lo más inmediato, pero no obligatorio, puesto que su interés más grande era el de encontrar una forma de Unión con el Todo, como se aclaró anteriormente, de ahí que haya recurrido a un elemento igual de importante para la conformación del *ser-femenino*, a saber, la disposición intelectual.

En este sentido, podemos entender que el núcleo del *ser-femenino* se compone del ejercicio maternal o intelectual y del erótico, guiados siempre bajo un impulso sexual y vital de la propia individualidad, que se mueven de acuerdo con cada una de las circunstancias que la mujer vive en su día a día y de los impulsos que se manifiestan en su ser. Agregamos que el resto de elementos en torno a lo femenino no son de menor importancia, al contrario, digamos que la autoafirmación y entrega, la sensualidad, la libertad, la capacidad de elección, los sentimientos cotidianos, etc., son parte de su propia naturaleza y contribuyen a la constitución femenina. Este aspecto, como se ha visto en el capítulo II, fue bastante cuestionado por sus contemporáneas sufragistas puesto que no planteaba una posición contundentemente política frente a los cambios socio-políticos a los que se enfrentaban las mujeres de su época. La emancipación femenina planteada por sus contemporáneas no se centraba en una “esencia” de lo femenino o de la pregunta filosófica por la mujer, sino en una acción para cambiar las condiciones en las que se encontraba frente a las nuevas formas del capitalismo. Desde una perspectiva actual, podemos pensar que las feministas sufragistas le dan un lugar a la mujer social y políticamente, pero que Lou lo hace desde una perspectiva filosófica-subjetivista con su concepto de ser-femenino, pero no para desacreditar la lucha de sus contemporáneas, sino para responder a la pregunta por ¿qué es una mujer como ser humana?

Finalmente, podemos decir que esta constitución no es más que la fuerza que ha de impulsar a la mujer moderna a traspasar todas las barreras que se la han impuesto en su cotidianidad, como las de sumisión, apego a las normas de pulcritud, la abstinencia, la calma y demás; es la manera de deshacerse de la idea de la competencia por el lugar de lo varonil, que en realidad, no tiene ningún provecho, pues se trata de crear nuevas alternativas para autodeterminarse. El valor de lo femenino, pues, reside en aquello que lo masculino ya no alcanza a entender; ahí es el paraíso al que quiso acceder Salomé, en donde la plena satisfacción física y psíquica de la mujer fueran el único fin, en donde la individuación por fin se viera superada y, en donde, en compañía del hombre, se arrodillaran bajo el cielo protector de todo lo conocido, en un sí a la vida, o, lo que en sus palabras es:

Tan sólo una cosa es cierta: que sería muy deseable para una tal existencia que la mujer poseyera un buen estómago y pudiera dar los mismos mordiscos sin mermarse en su belleza propia, que dejara su impronta en las cosas en lugar de recibirla de ellas y que ella,

en vez de ciertas incursiones en la capacidad de competir, llevara un poco de alma femenina, de hogar y de armonía allí donde no hay, pero que podrían hacer el ambiente más llevadero. Sólo el tiempo puede demostrar quién es más fuerte, si la mujer o todo lo que está desfemineizado. (Andreas-Salomé, 2013, p. 28)

Al final, nos queda pensar al *ser-femenino* como un concepto revolucionario que plantea una nueva forma de concebir lo humano, específicamente en el campo de la diferencia sexual, en donde la mujer debe ser considerada como ser humana. Para Lou-Salomé esta apuesta es tan indispensable que hacerla realidad dentro de las mismas teorías filosóficas de su época fue una realidad. Con su filosofía ya no hay sólo sujeto, sino sujeta también; ya no hay un “super hombre”, sino también una “super mujer”; ya no hay una madre de Emilio, sino una Emilia también, ya no hay hombres razonables, mujeres miopes intelectuales: hay mujeres razonables, hombres miopes; ya no hay hombre en lo público y mujer en lo privado: hay hombre y mujeres en lo público y en lo privado. El poeta romántico se transfigura en una poeta que no sólo crea a través de su palabra y escritura, sino también a través de su cuerpo que no es una inmanencia, ni un regazo de la sentimentalidad masculina. La misión de la especialización masculina ya no es una teleología, sino una diferenciación menor a la que implica el desarrollo de los impulsos psicosexuales de lo femenino, etc.

Con esto, el concepto de ser-femenino nos da la oportunidad de plantearle a la antropología filosófica una nueva forma de pensar lo humano a partir de su fundamento de la «diferenciación». Aludiendo a lo que la filósofa plantea sobre que existen dos tipos de seres humanos que se distinguen, en primer lugar, por su diferencia sexual, y luego por su diferencia psíquica. Lo que llevaría a pensar incluso en el desmontaje de los roles sexuales (que en la actualidad se definen como roles de género) que ha puesto a los hombres como bastante razonables y a las mujeres como bastante sentimentales y cómo esto ha determinado la forma en que se vive en el mundo y cómo nos relacionamos socialmente. El feminismo contemporáneo ha dado muchas respuestas a esta cuestión, abordándolo desde perspectivas históricas y epistemológicas. Pero, hasta donde aquí se leyó e investigó, no se encontró alguna pensadora contemporánea a Lou que planterá desde esta posición ontológica a la mujer y que la vindicara como ser humana a partir de su ser mujer. Aunque hubo quienes desde una perspectiva diferente, como las sufragistas, cambiaron la posición y la percepción de las mujeres socialmente a través de su lucha política y colectiva. De hecho, frente a esta

aparente oposición, que está bien delimitada por Lou y sus opositoras, tenía el potencial suficiente para revolucionar aún más el ser en el mundo de las mujeres que lo habitaban y lo habitan. Pero esa posibilidad la ha agotado el tiempo y sólo queda como hipótesis para futuras investigaciones.

Conclusiones

A partir de lo estudiado en este trabajo de investigación se ha llegado a las siguientes conclusiones:

-Que el pensamiento de Lou Andreas-Salomé es un pensamiento auténticamente filosófico y transformador de la filosofía de su época, aspecto que se comprueba a partir de sus estrictos estudios de la filosofía desde sus diecisiete años, mismos que la llevaron a mudarse a Alemania, donde conoció a múltiples personajes intelectuales con los que intercambió y enriqueció sus ideas. Su primer interés filosófico, que, de hecho, la acompañó por todas las facetas de su pensamiento hasta el final de sus días, se centró en la idea de lo más íntimo y profundo y la forma en que esto se veía reflejado en lo exterior y en el mundo en su generalidad, es decir, en la relación del sujeto con la Totalidad. Las múltiples facetas de este pensamiento se desarrollaron a partir de distintos planteamientos. Uno de ellos, y que se ve reflejado en sus escritos tempranos como *En lucha por Dios*, fue la religión. Desde aquí, ella argumenta que frente a un Dios inexistente debe plantearse la pregunta por el camino de la vida del sujeto a partir de su relación consigo mismo, es decir, a partir del principio de individuación, pero, a su vez, era importante responder por qué la figura divina era tan esencial en el reconocimiento de la subjetividad y en el desarrollo de la vida. Esta idea estuvo bastante presente en su relación con Friedrich Nietzsche, cuya filosofía la influyó. Ambos se plantearon la pregunta de cómo era posible vivir sin el sustento de la divinidad. Y mientras Nietzsche respondió con la idea de que la secularización de la vida tiene que hacer que el hombre vuelva a sí mismo convirtiéndose en héroe, Lou respondió que el sufrimiento generado a partir de esta pérdida divina era un camino al acercamiento de la Totalidad, lo que no sólo implicaba una vuelta a sí mismo sino al conocimiento y la vivencia del mundo, viendo, en este sentido, a la religiosidad como una meta de acercamiento al Absoluto, misma a la que se llega a través del reconocimiento de la subjetividad y del sufrimiento. Esto se complejiza a partir de la consideración del mito de Narciso (que, dice ella, no sólo vio su propio reflejo en el agua sino el de todo lo que lo rodeaba) y de su propuesta del narcisismo como doble dirección que plantea a partir de sus estudios psicoanalíticos con Sigmund Freud, pero también al considerar dentro de estos planteamientos a la mujer como sujeta de conocimiento, dejando la filosofía de Nietzsche superada. De igual modo, la relación con

Rainer María Rilke es una muestra de la autenticidad filosófica de la filósofa, quien ya no sólo pensó la Totalidad a partir de este sentimiento de religiosidad, sino que la encaminó hacia el sentimiento de la apertura a la Totalidad desde la perspectiva estética del romanticismo alemán, especialmente de la *frühromantik*, del que también se vio bastante influida. Para ambos pensadores la religiosidad implicaba una respuesta a la forma del desenvolvimiento humano, pero mientras que para Rilke la relación con lo divino era una tarea de construcción (el hombre hace a Dios porque así lo desea), que se ve reflejada en la obra del poeta, Lou ve la manifestación de lo divino en la misma obra, es decir, en la propia vida. En este sentido, se llega a la noción de que ella está en busca de algo mucho más profundo que no puede más que responderse a partir del psicoanálisis freudiano, ya que la dualidad cuerpo-espíritu guiada por la libido dota al sujeto de una existencia auténtica y en la que se manifiesta el absoluto a través de su materialidad, la naturaleza, con su fuerza autocreadora y autogeneradora de vida. Dicho esto, se argumenta que las influencias intelectuales de la filósofa sólo fueron eso y que la autenticidad de sus ideas fueron por un camino y propósito distinto al de sus colegas y amigos.

-También se concluye a partir del estudio del concepto de mujer en el pensamiento tradicional decimonónico y del movimiento sufragista que no existía una reflexión positiva sobre la mujer, lo que imposibilitó la noción de sujeta dentro de la filosofía, de otras ciencias sociales y dentro de la conformación de las nuevas Naciones Estado. La relegación de las mujeres al espacio privado como herramienta del “desarrollo” social frente a la revolución industrial y la creciente del capitalismo, aunado a la influencia intelectual que no consideraba a las mujeres como razonables o funcionales, dejó un mal sabor de boca a las mujeres conscientes de la situación, lo que provocó la primera ola feminista sufragista. La importancia del sufragio no sólo radicaba en el reconocimiento de las mujeres como ciudadanas que elegían, sino también en el reconocimiento de sus derechos en muchas de sus vertientes: derecho a la propiedad, la educación, la economía, el divorcio, empleos, guarderías, atención médica especializada, etcétera. Y aunque esta lucha provocó cambios altamente importantes en la historia de las mujeres y en su vida cotidiana, en el aspecto filosófico no fue así. En este sentido, el pensamiento de Lou Andreas-Salomé sobre las mujeres, de haber sido tomado en cuenta, hubiera cumplido tal cambio. A lo largo de la obra revisada, se encontró que Lou Andreas-Salomé no estaba satisfecha con la propagación de ideas (e incluso mitos) que se

confinaban a lo femenino tanto en el ámbito social como intelectual. En el primero, le costaba trabajo encontrar ese chocante destino de lo femenino como algo doméstico y pasivo, la determinación de su vida sexual como algo limitado y, también, la vivencia de su corporalidad como algo desagradable o pasado de moda; de lo segundo, le parecía imposible que los pensadores fueran los primeros propagadores de estas ideas, cuando con su propia vida ella había demostrado que eso era posible de traspasarse. Por otra parte, consideró que la lucha sufragista era auténtica y necesaria, sobre todo en su sentido de acción social, pero sentía que no hacía plena justicia a aquello que ella ansiaba tener para sí y para todas: el despliegue pleno de la dualidad psico-física de la mujer. Derivado de esto, la filósofa propuso su concepto de ser-femenino a partir de la proclamación del ser humano como mujer.

-Igualmente, se llegó a la conclusión de que, frente a la hipótesis planteada se confirma que el concepto de ser-femenino de Lou Andreas-Salomé renueva el concepto de mujer de su época, toda vez que afirma a la mujer como sujeta de conocimiento filosófico a través de la afirmación de su humanidad, misma que fundamenta a partir de su concepto de diferenciación y de individuación, que desarrolla a través de obras literarias como *La casa*, *Wolga* y *Ruth*, aunque también desde obras filosóficas como *El ser humano como mujer*, *Reflexiones sobre el problema del amor* y *El Erotismo*, en donde establece, en primera instancia, que si existen dos seres humanos, lo que los distingue es su diferenciación, pero que es en la mujer donde se expresa de forma más contundente a través de su desarrollo físico-espiritual y psicosexual. Ante las ideas de la época, la filósofa parte de la premisa de que la mujer es un ser autónomo, poniendo en primera instancia su libertad como condición necesaria para el desarrollo de su vida. Seguidamente, plantea el principio de individuación influenciada por la filosofía nietzscheana, el primer romanticismo alemán y una noción prepsicoanalítica —es importante recordar que en esta época no ha conocido a Freud, por lo que muchos consideran que el pensamiento de Lou es un adelanto al psicoanálisis—, asumiendo que la mujer consciente de su propia individualidad vive su vida con las dádivas o sufrimientos que esta le ofrezca de forma autónoma, aunque dirigida siempre por sus impulsos más profundos. Luego, plantea a partir de una concepción filosófico-antropológica, evolucionista e igual prepsicoanalítica la noción de ser humana como mujer, resaltando que la mujer es quien es respecto a su diferenciación con el hombre, que es, en primer lugar, física. Para la filósofa la mujer es el ser más sexual de ambos debido a la complejidad de sus

procesos físicos (sea la menstruación, la capacidad de gestación, la composición anatómica, etc.), que se amalgaman con sus procesos psíquicos. En este sentido el ser-femenino se concibe como un ser determinado por su psico-sexualidad o su dualidad corporal-espiritual. A partir de esto, Lou deshebró cada una de las diferenciaciones y su relación con las dimensiones de vida humana que ella consideraba necesarias como la religión, el arte y el erotismo. Especialmente en estos dos últimos aspectos, Lou echa a andar el proyecto del ser femenino en dos vertientes. La primera, desde la noción romanticista de la organicidad de la naturaleza: a través de la gestación la mujer manifiesta a la naturaleza que, a través de ella, se está autogenerando este proceso de auto-generación se lleva a cabo, al mismo tiempo, en la auto-conciencia de la mujer, que también está ligada a su *physis*, lo que la pone en una doble disposición: tanto artística, como creadora de vida y manifestación de la naturaleza en una obra que es el hijo, como vivencial, como creadora de su propia vida; ambas, como formas de acercamiento a la Totalidad, lo que llevó a plantearnos la posibilidad de que para Lou el ser-femenino sea una auténtica manifestación del Absoluto. De ahí que la maternidad se convierta en un aspecto central de la conformación del ser femenino. La segunda, que viene desde la misma noción romanticista, pero que ahora se dirige a la relación con el otro a partir del reconocimiento de la subjetividad autoconsciente. En esta cuestión, se encontró que la filósofa planteó al ser-femenino como sujeta autoconsciente, es decir, provista de su individuación, capaz de acercarse al Absoluto no sólo desde su corporalidad sino del reconocimiento de su diferenciación a través de la relación con el otro en el estado de enamoramiento. Mientras para los románticos la mujer fungía como “musa” y medio para el conocimiento del Absoluto, para Lou la mujer figura como manifestación del Absoluto y puede saberlo a través del amor que el otro despierta en ella. Finalmente, se concluye que el ser-femenino, al ser un ideal, o algo que se construye, está determinado por su libertad, consideración necesaria para la unión con el Todo.

En este sentido, el concepto de ser-femenino propuesto por Lou Andreas-Salomé construye un aporte a la filosofía de su época en el sentido de que nombra a la mujer como sujeta de conocimiento al denominarla como ser humana, logrando romper la tradición androcéntrica filosófica que consideraba (y considera) a los hombres como centro de sus reflexiones, lo que, desde una perspectiva actual, incluida en el pensamiento de la época genera una teoría incluyente y humanista.

Finalmente, a partir de una perspectiva feminista-filosófica, se plantea que desde la justicia epistémica el pensamiento de Lou Andreas-Salomé debe considerarse dentro de la historia de la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX y también dentro de los estudios feministas de la época. Igualmente, que debe considerarse en los programas de estudios en materias concernientes a la modernidad y al feminismo. En el aspecto feminista, se piensa en que es necesario retomarla en los estudios contemporáneos donde el concepto de mujer comienza a diluirse y reformarse ante las exigencias capital-patriarcales. En fin, que el pensamiento de Lou da para muchas posibilidades, ya es hora de hacerle justicia y de atesorar su gran obra. Ojalá que la lectora y el lector de este trabajo lo encuentre atractivo.

Bibliografía

- Amorós, C., 2000. *Feminismo y filosofía*. Madrid: Síntesis.
- Andreas-Salomé, L., 1984. *Nietzsche*. México: Juan Pablos Editor.
- Andreas-Salomé, L., 1986. *Fenitschka. Una divagación*. Barcelona: ICARIA.
- Andreas-Salomé, L., 2005. *Mirada retrospectiva. Compendio de algunos recuerdos de la vida*. Madrid: Alianza.
- Andreas-Salomé, L., 2013. *El erotismo*. México: Colofón.
- Andreas-Salomé, L., 2013. El erotismo-Die erotik. En: *El erotismo*. México: Colofón, pp. 75-128.
- Andreas-Salomé, L., 2013. El ser humano como mujer. En: *El erotismo*. México: Colofón, pp. 13-42.
- Andreas-Salomé, L., 2013. Reflexiones sobre el problema del amor. En: *El erotismo*. México: Colofón, pp. 43-74.
- Armas, I. d., 1987. Cincuentenario de Lou Andreas-Salomé. *Cuadernos hispanoamericanos*, 06.pp. 144-152.
- Arregui, J. V., 2013. La poética de la existencia. Consideraciones en torno a Rilke. *Temas de filosofía*, 13(1), pp. 45-78.
- Badinter, E., 1981. *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal- Siglos XVII al XX*. España: Paidós.
- Bataille, G., 1970. *Breve historia del erotismo*. Uruguay: Ediciones Calden.
- Beauvoir, S. d., 1998. *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Beiser, F. C., 2018. *El imperativo Romántico. El primer romanticismo alemán*. Madrid: Sequitur.
- Beltrán Pedreira, E., Maquieira D'Angel, V., Álvarez, S. & Sánchez Muñoz, C., 2001. *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. 1a ed. Madrid: Alianza.

Bollnow, O. F., 1963. Rilke, poeta del hombre. *La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico*, Issue 41, pp. 11-35.

Boneu, M. S., 2008. *Historia política y social contemporánea: S. XIX.* [En línea] Available at: <http://ocw.usal.es/humanidades/historia-politica-y-social-contemporanea-de-europa-siglo-xix/contenidos/tema7.pdf> [Último acceso: 11 04 2018].

Braga, M. O., 1976. El enigma de Lou von Salomé. *Tiempo de historia*, Issue 15, pp. 48-59.

Brusendorf, O. & Henningsen, P., 1962. *Libro de los cuadros del amor. Historia del placer y de la indignación moral. Desde la revolución francesa hasta la época presente.* 1a edición ed. México, Libros y discos S. A. , : Trad. Carmelo Saavedra Arce.

Carosio, A., 1986. La mujer en la obra de Nietzsche. Una lectura crítica. *Revista de Filosofía*, 7(9), pp. 5-31.

Chéjov, A., 2013. Un acontecimiento. En: T. Luna, ed. *Obras esenciales. Cuento, novela corta y teatro.* 1ra ed. México: Colofón.

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001. *Enciclopedia iberoamericana de filosofía. La filosofía del siglo XIX.* Madrid: Trotta.

Copleston, F., 1983. *Historia de la filosofía. Vol. 7: de Fichte a Nietzsche.* México: Ariel.

Cravens, G., 1992. Past present. *The nation*, 03, pp. 279-281.

Duby, G. & Perrot, M., 1991. *Historia de las mujeres. El siglo XIX.* España: Titivillus.

Eisler, R., 1998. *El cáliz y la espada. La mujer como fuerza de la historia.* México: Pax México.

Engels, F., 2010. *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado.* Barcelona: Pensamiento Crítico.

Errázuriz Vidal, P., 2014. Mujeres Sufragistas Occidentales en el Siglo XIX : Una mirada misógina en Las Bostonianas de Henry James. *La aljaba*, Volumen 183, pp. 35-52.

Ferrer Valero, S., 2017. *Breve historia de la mujer.* Madrid: Nowtilus.

Fraisse, G., 1991. Del destino social al destino personal. Historia filosófica de la diferencia de. En: *Historia de las mujeres. El siglo XIX*. España: Titivillus, pp. 46-75.

Freud, S., 1992. *Obras completas. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras*. segunda ed. Argentina: Amorrortu editores.

Galafassi, G. P., 2001. Las preocupaciones por la relación Naturaleza-Sociedad. Ideas y teorías en los siglos XIX y XX. Una primera aproximación. *Theomai*, Issue 3.

Gómez Campos, R. d. M., 2013. VI Teoría del conocimiento y diferencia sexual. En: *El feminismo es un humanismo*. Barcelona: Anthropos, pp. 1-17.

González Guzzi, D., 2010. Lou Andreas-Salomé y su relación con lo divino. *CartaPsi*.

González, A., 1997. *El pensamiento filosófico de Lou Andreas-Salomé*. Madrid: Cátedra.

González, C. M., 2018. La mujer moderna en el laberinto del amor, el matrimonio y la familia. En: *Cuadernos del Centro de estudios Estanislao Zuleta para la Reflexión y la Crítica*. Medellín: s.n.

Harris, M., 1996. *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Mexico: Siglo XXI.

Hernández Pacheco, J., 2019. *La conciencia romántica. Con una antología de textos*. 2a ed. Sevilla: Tecnos.

Hirschberger, J., 2000. *Historia de la Filosofía. Edad moderna, edad contemporánea*. Barcelona: Herder.

Hollweg, W., 1957. *Neue Deutsche Biographie* 3. [En línea] Available at: <https://www.deutsche-biographie.de/sfz9230.html> [Último acceso: 15 04 2018].

Ilich, L. V., 1951. El poder Soviético y la situación de la mujer. En: *E. Sociales, La mujer y el comunismo. Antología de los grandes textos del marxismo*. París: Editions Sociales, pp. 103-105.

Kyle, A., 2020. The Passive White Woman: Frieda von Bülow's Construct of Imperial Feminism in her Colonial Novel *Tropenkoller* (1896). *The Macksey Journal*, Volumen 1, p. e207.

Laguna, S. S., 2008. La filosofía vitalista. Una filosofía del futuro. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, enero-diciembre, Volumen 25, pp. 151-167.

Laplanche, J. & Pontalis, J. B., 2004. *Diccionario de psicoanálisis*. 1a ed. Buenos Aires: Paidós.

Librería Perlado, 1956. *Obra poética. Rainer Maria Rilke*. Buenos Aires: Librería Perlado.

Lilar, S., 1968. El andrógino: mito confirmado por la biología. En: *La cuestión sexual*. México: Barca e libro.

Lo Duca, J.-M., s.f. *Historia del erotismo*. s.l.:s.n.

Nietzsche, F., 2010. *El nacimiento de la tragedia/ El caminante y su sombra/ La ciencia jovial*. Madrid: Gredos.

Novalis, 1985. *Himnos a la noche/ Enrique de Ofterdingen*. México: OMGSA.

Nuez, P. d. l., 2007. *Las mujeres de los salones de la viena de fin de siglo*. [En línea]
Available at:
http://www.academia.edu/1586093/LAS_MUJERES_DE_LOS_SALONES_DE_LA_VIENA_DE_FIN_DE_SIGLO_con_M._J_Villaverde_2007_.
[Último acceso: 2018 05 30].

OCW, s.f. *Historia de la antropología social: el desarrollo de las teorías sobre la cultura*. [En línea]
Available at:
https://ocw.ehu.eus/pluginfile.php/5582/mod_resource/content/1/Tema_3_Historia_de_la_antropologia_social.pdf
[Último acceso: 5 05 2018].

Pardo, P. G., 2009. *Vida y obra de Lou Andreas-Salomé: una aportación al estudio psicoanalítico de la feminidad*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Peters, H., 1969. *Mi hermana, mi esposa. La vida de Lou Andreas-Salomé*. Barcelona: Ediciones G. P..

Platón, 2010. *El banquete*. Madrid: Gredos.

R. Walkowitz, J., 1993. Sexualidades peligrosas. En: & M. P. G. Duby, ed. *Historia de las mujeres. El siglo XIX*. Barcelona: Taurus, pp. 346-379.

Rilke, R. M., 1945. *Las Elegías de Duino*. México: Centauro.

Rilke, R. M., 1968. *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*. Buenos Aires: Losada.

Rittaco, G. L., 2023. Perspectivas de interpretación. En: *Una vida para la libertad. Lou Andreas-Salomé. Musa de Nietzsche, Rilke y Freud*. Buenos Aires: Uuirto, pp. 7-42.

s/a, s.f. *Lou Andreas-Salome*. [En línea]
Available at: <https://www.absurdizi.com/etten-ve-kemikten-ozgurluk-lou-andreas-salome/>

Sánchez Muñoz, C., 2012. Genealogía de la vindicación. En: *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza, pp. 17-71.

Schopenhauer, A., 2012. *Ensayo sobre las mujeres, seguido de El menage à trois*. Barcelona: Gràfiques del Vallès.

Suárez, L. P. R., 2004. Eros e interiorización en Rilke. *Azafea. Revista de filosofía*, Issue 6, pp. 219-228..

Suárez, L. P. R., 2010. Rilke: una interpretación contemporánea de la existencia. En: *El pensamiento de los poetas*. Zaragoza: Eclipsados, p. 309.

Torron, D. M., 1977. Rainer María Rilke: metamorfosis y alucinación. *Cuadernos hispanoamericanos*, enero, Issue 319, pp. 5-36.

Truth, S. y otros, 2012. *Feminismos negros. Una antología*. 1ra ed. Madrid: Traficantes de Sueños.

Varela, N., 2008. *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.

Wallerstein, I., 1996. *Abrir las ciencias sociales*. Madrid: Siglo XXI.

Welsch, U. & Pfeiffer, D., 2007. *Lou Andreas-Salomé. Una biografía ilustrada*. Valencia: Universitat de València.

Wildenthal, L., 1998. When Men Are Weak': The Imperial Feminism of Frieda von Bülow. *Gender & History*, 10(1), p. 21.

Zamboni, C., 2013. Subjetividad femenina e inconsciente. En diálogo con Lou Andreas-Salomé.
Duoda: Revista d'estudis feministes, Issue 45, pp. 14-21.