



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

NIETZSCHE EN LACAN, LACAN EN NIETZSCHE

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
CARLOS AUGUSTO ALBURQUERQUE PEÓN

TUTOR:
DR. HERBERT FREY NYMETH INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
SOCIALES

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

DRA. LIZBETH SAGOLS SALES FACULTAD DE FILOSOFIA Y
LETRAS

DRA. ZENIA YÉBENES ESCARDÓ PROGRAMA DE MAESTRÍA Y
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

CIUDAD DE MÉXICO, OCTUBRE 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

	Página
1. Introducción	1
2. Capítulo 1.- Lacan lector de Nietzsche	6
3. Capítulo 2.- Lo-cura de Nietzsche	34
4. Capítulo 3.- La ética de lo trágico	58
5. Capítulo 4.- Dios no cree en Dios	91
6. Capítulo 5.- El eterno retorno de la subjetividad	117
7. Capítulo 6.- Psicopatología de la moral	141
8. Conclusiones	151
9. Bibliografía por capítulos	160
10. Abreviaturas	173

Introducción

La investigación de *Nietzsche en Lacan, Lacan en Nietzsche* nos ha llevado a plantear la vinculación temática-conceptual de estos dos autores con la ética de lo trágico, es decir en la necesidad de reconocer la ausencia de sentido teleológico y afrontar esta ausencia con el arte de la vida, como creación artística del sí mismo, que está presente en Nietzsche en toda su obra y en Lacan especialmente en el seminario 23 “Sinthome” dedicado a Joyce. Nos parece que la ética en Nietzsche es una valoración radical al concepto de laicidad e individualidad que están en concordancia a nuestro entender con la cura psicoanalítica, con el uso etimológico de cura: de hacerse cargo, en ese sentido la cura analítica mas que una sanación implicaría hacerse cargo del síntoma, es decir, ya no quejarse de éste y hacer uso de él para la transformación subjetiva por vía del deseo.

El objetivo general de la tesis es la vinculación entre la filosofía de Nietzsche y psicoanálisis lacaniano la cual busca reintroducir el saber de la ética de lo trágico en la psicología ante la actual desaparición de la subjetividad en el discurso médico-psicológico, como lo son los dispositivos disciplinarios de corte cognitivo-conductual y farmacológico evidentemente ideológicos, los cuales “se abstienen de entender el dolor”.¹

Para escapar de todo discurso “normalizador” nuestra investigación nos ha llevado a la necesidad de colegir el ateísmo de Nietzsche, en su célebre aforismo: “La muerte de Dios” con su radicalización por parte de Lacan de que

¹ Néstor Braunstein, entrevista, 29/03/15, http://www.clarin.com/opinion/Salud_mental-DSM5-Farmacologia-Trastornos_psicologicos-Medicalizacion_0_1329467399.html

“Dios es inconsciente”. Lo que demuestran ambos autores es la ausencia de la metafísica o de un metalenguaje, de un Otro como entidad ontológica. El Otro al ser el universo simbólico no existiría nada fuera de aquel y su efecto determina al sujeto, pero al mismo tiempo es un no-todo, en tanto que el sujeto al ser producto del lenguaje no lo puede decir todo (represión) o dice más de lo que se quiere decir (lapsus, actos fallidos, el delirio). Esto debido a la indeterminación ejercida por la pulsión dionisiaca: un excedente en el ser que no puede ser asimilado por el universo simbólico en tanto que hay una contradicción inherente a lo sexual que posibilita la libertad humana.

Lo que origina el inconsciente es la castración del Otro por vía del sujeto, es decir un Dios que no se ha dado cuenta que ya está muerto, asesinado por el hombre, por su subjetividad, por su contradicción. Lo inconsciente estaría dado en la creencia en ese Dios muerto como mecanismo de denegación a su asesinato por parte del sujeto, creado con ello la necesidad psíquica de su sumisión eterna. En este sentido Nietzsche es un iconoclasta que nos invita a no creer en el Dios único, en un absoluto sino que nos convoca a superar al Otro a través de la figura del superhombre. Éste no es un ser omnipotente, sino aquel hombre que tiene la habilidad de tolerar la ambigüedad de la existencia y no pretende llenar el vacío del Otro, en tanto sentido teleológico de la existencia, sino asumir ese lugar faltante del Otro, a manera de desubjetivación, que le permita al ser humano alcanzar su identidad singular, la cual consiste en: “llegar a ser lo que se es” y así ser su propio garante.

Lacan al ser heredero de la tradición de la crítica a la moral, fue tajante en manifestar la necesidad “de salvar al psicoanálisis de los psicoanalistas mismos”. El psicoanálisis de la misma manera que la filosofía de Nietzsche es la búsqueda del desenmascaramiento, de romper con la ilusión que nos presenta la ideología constituida por ídolos en sus múltiples figuras del gran Otro: el Estado, la Religión o la Ciencia, donde el psicoanálisis no debe de caer en el dogmatismo de pretender conocer toda la verdad, en la creencia de un sujeto que sabe, más bien que debe siempre mantenerse en lo “supuesto” de ese saber para realmente permanecer crítico y al igual que Nietzsche ser fiel a la tradición de la *moralística* francesa cuyo origen se encuentra en Montaigne. El psicoanálisis y la filosofía de Nietzsche pertenecen a la tradición que denuncia que la verdad no se puede decir toda, sólo se puede acceder a ella parcialmente, es decir bajo una perspectiva. De la misma manera la finalidad de la cura analítica es librarse de los ídolos con el aniquilamiento de la transferencia, ¿no es esto acaso lo que nos muestra Nietzsche al enseñarnos a ser espíritus libres? Hacernos cargo de nosotros mismos, en no necesitar de Dios y no por ello sentirse desvalido, huérfano, sino de volverse uno su propio padre.

Cuando Lacan escribe *Kant con Sade* se da cuenta que el imperativo categórico funciona como operador lógico de la perversión y que éste se encuentra muy lejos del lugar del placer –como algo placentero- si no en un más allá superyoico que lleva al sufrimiento. La crítica a Kant que hace Lacan, nos parece que es totalmente nietzscheana, ya que lo que Nietzsche dice es cambiar el deber por el querer y el querer por la creación. En las tres figuras de la transformación del hombre, el camello que carga con los valores, el león que los

destruye y el niño que los crea, nuevos valores, valores para la vida, para el disfrute del juego del niño. Este niño cuya indeterminación marca lo real de la existencia como aquello que no puede ser dominado por el orden simbólico, en tanto pulsión dionisiaca, que en Nietzsche es valorizada como el sostén de una nueva “est-ética”.

La ética nietzscheana es una ética del cuerpo y nos parece que también es ahí donde hay un eco con Lacan al plantear el plus-de-goce como finalidad de la cura, buscar la singularidad del placer-dolor como manera de superar la neurosis y el masoquismo, encontrar el placer en la castración, que es lo mismo que planteaba Epicuro con el hedonismo, debido a que la palabra en griego *hedone* ya conlleva un límite al placer, y es en ese límite donde se puede disfrutar. Lo que nos lleva a desear lo que podemos alcanzar, aprender a no querer lo que nos cause frustración y aceptar el dolor de la vida sin sufrimiento. ¿No es este acaso el final de análisis?

Así mismo hemos encontrado en la teoría “del eterno retorno de lo mismo” y la compulsión a la repetición freudiana una problematización interesante. Observamos que, para Nietzsche “el eterno retorno” es poder asumir la vida sin queja, es desear repetir todo como ha sucedido, es asumir la vida trágicamente con valentía de decisión y con alegría de vivir porque se ha aceptado lo contingente. En Freud la compulsión a la repetición es un mecanismo neurótico que requiere del sufrimiento para calmar la angustia hacia lo contingente, utilizando para ello el ritual obsesivo como forma de protección, un pago para no afrontar la libertad de la vida. ¿Quizás el eterno retorno no es una analogía de la compulsión a la repetición freudiana, sino su reverso?

Lacan en Nietzsche o Nietzsche en Lacan es el reverso filosófico de la moral occidental y sin embargo permanece fiel al canon ético de occidente, cuyo origen se encuentra en Platón, pero quizás más radicalmente en la sofística griega, aquella tan vituperada por la academia, lo que nos lleva a reflexionar sobre el lugar de exclusión que se produce ante la denuncia de la ilusión, base de partida para poder diferenciar los hechos –los cuales siempre serán sólo interpretaciones -de la verdad subjetiva, la única realmente auténtica.

Capítulo 1.- Lacan lector de Nietzsche

Nietzsche fue uno de los primeros psicoanalistas. Es sorprendente hasta qué punto su intuición se anticipó a nuestros descubrimientos. Nadie ha sido tan profundamente consciente de la dualidad de las motivaciones de la conducta humana y de la prevalencia del principio del placer a pesar de sus constantes vaivenes.

Sigmund Freud

“Lacan fue un lector y un intérprete voraz; para él, el psicoanálisis es un método de lectura de textos, orales (el discurso del paciente) o escritos” (Žižek, 2000: 15). Es nuestra propuesta en este capítulo confrontar la teoría lacaniana con la filosofía de Nietzsche.

Jacques Lacan, médico psiquiatra francés comienza a plantearse una serie de preguntas teóricas sobre la locura, la libertad y el determinismo para dar cuenta del comportamiento del hombre. Para responder a estas inquietudes intelectuales derivadas de una problemática real de su práctica psiquiátrica, Lacan busca incansable, referencias en la medicina y en la filosofía, pero será Freud quien le otorgue una teoría privilegiada para su desarrollo teórico, pero esta relación no será absoluta sino parcial y es esta distancia la que le permite conservar los aspectos más decisivos y subversivos del descubrimiento freudiano, lo que paradójicamente lo separará del establishment psicoanalítico. La Asociación Internacional Psicoanalítica IPA² expulsa a Lacan, el motivo: el estar marcado por una problemática y un estilo de interrogación que vuelven en acto, una forma de lectura, una manera de leer textos de otros,

² La Asociación Internacional Psicoanalítica (IPA) es una asociación que incluye a 12,000 psicoanalistas como miembros y trabaja con 70 organizaciones constituyentes. Fue fundado en 1910 por Sigmund Freud a partir de la propuesta de Sándor Ferenczi. Su primer Presidente fue Carl Jung y su primer Secretario Otto Rank. La IPA es la institución de acreditación mundial para los psicoanalistas y el cuerpo regulador del psicoanálisis llamado ortodoxo.

fundamentalmente filosóficos y literarios con una perspectiva freudiana que le permitieron reinventar el psicoanálisis y al mismo tiempo repensar la locura, a partir de otorgarle a ésta un estatus filosófico, haciendo de la locura una teoría del conocimiento.

Lacan utiliza conceptos filosóficos como herramientas para distinguir elementos que ya estaban implícitamente presentes en Freud aunque muchas veces de manera inconsciente en el padre del psicoanálisis.

Jacques Lacan es el único que le dio a la obra freudiana un esqueleto filosófico y la sacó de su anclaje biológico, pero sin caer en el espiritualismo. La paradoja de esta interpretación innovadora consiste en que reintrodujo en el psicoanálisis el pensamiento filosófico alemán del que Sigmund Freud se había distanciado voluntariamente. (Roudinesco y Plon, 1998: 613)

Es así que Freud a diferencia de Lacan advierte que él mismo se había privado del placer de leer a Nietzsche con el objeto deliberado de no verse obstaculizado en su trabajo intelectual por las ideas anticipatorias del filósofo. “Me he privado a propósito del alto placer de leer a Nietzsche” (Freud, 1994g: 25). Sin embargo podemos interpretar con las categorías inventadas por el mismo Freud: una forma de denegación utilizada por el padre del psicoanálisis que afirma en lugar de negar de manera inconsciente la vinculación del sentido de su obra con la del escritor del Zaratustra

Por su parte Lacan se nutre propositivamente de la filosofía para repensar las categorías clínicas de su praxis psicoanalítica, de tal forma que: formaciones patológicas como las neurosis, las psicosis y las perversiones tienen la dignidad de posturas filosóficas fundamentales respecto de la realidad. Con ayuda de la filosofía nietzscheana, Lacan sustituye la dicotomía entre un hombre normal y otro patológico por el de un sufrimiento psíquico paralizante y un sufrimiento

psíquico que permite movilidad de pensamiento, de acción y de creación. Podemos observar en esta concepción, la interlocución que establece Lacan con el postulado trágico de la existencia presente en Nietzsche y en la filosofía antigua, postura radicalmente diferente de una concepción higienista, de una supuesta normalidad inexistente planteada por la psicología académica.

Lacan ha afirmado que: “la neurosis es una cobardía moral”. En el mismo campo de la medicina filosófica, el propio Nietzsche proclama su deseo de una clínica de la moral:

“Yo (Nietzsche) continúo esperando que un médico-filósofo...se atreva algún día a desarrollar lo que yo solamente puedo sospechar o arriesgar...” (Nietzsche, 2011b: 331). Y así el mismo Freud confiesa que tiene la esperanza que en Nietzsche pueda encontrar las palabras apropiadas para poder expresar lo que él era incapaz de articular en relación a la clínica psicoanalítica. “Ahora encontrado el libro de Nietzsche en el que espero encontrar las palabras para muchas cosas que en mí permanecen mudas, pero todavía no lo he abierto” (Freud, 2008: 437).

Si Freud no ha aportado otra cosa al conocimiento del hombre sino esa verdad de que hay algo verdadero, no hay descubrimiento freudiano. Freud se sitúa entonces en el linaje de los moralistas en quienes se encarna una tradición de análisis humanista, vía láctea en el cielo de la cultura europea donde Baltasar Gracián y La Rochefoucauld representan estrellas de primera magnitud y Nietzsche una nova tan fulgurante como rápidamente vuelta a las tinieblas. (Lacan, *E* 2001: 389)

Es así que pretendemos realizar una lectura clínica lacaniana de Nietzsche para enriquecer su filosofía y al mismo tiempo ser congruentes con el propio pensamiento de Nietzsche, quien vio la necesidad radical de pensar en términos diagnósticos la moral y la cultura.

- La verdad como poseedora de estructura de ficción.

A partir de los planteamientos filosóficos de Nietzsche acerca de la constitución del concepto de verdad en su obra: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, la reflexión de Nietzsche sobre la realidad como una construcción metafórica producto del lenguaje es el origen de la conceptualización contemporánea del mundo como simbólico. Así mismo nos dice Nietzsche (EJ 2011a: 613):

¿Qué es pues la verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, adornadas poéticamente y retóricamente y qué, tras un prolongado uso, a un pueblo les parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se han olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas sino como metal.

Nietzsche muestra a la manera de los sofistas como la creencia sobre la verdad es producto de la convención, en términos lacanianos es develar la ilusión del discurso del amo, mostrando que tanto la moral, la religión, los grandes sistemas filosóficos e incluso la ciencia son sólo semblantes, es decir no existe un metalenguaje, no se puede decir la verdad sobre la verdad. Esto aplica a la historia misma y al discurso del paciente. Como asevera James Porter (2000): en Nietzsche se expresa un pensamiento escéptico sobre la antigüedad, para plantear que es a partir de nuestra idea presente que interpretamos el pasado. No habría por tal un pasado verdadero, sino interpretaciones sesgadas por nuestras concepciones presentes. De la misma manera la historia del sujeto en análisis es una elaboración a posteriori de su pasado a partir del presente. Así Hyden White afirma (1992: 316): El propósito de Nietzsche consistía en destruir la creencia en un pasado histórico del cual los hombres puedan

aprender alguna verdad única y sustancial. Para Nietzsche— igual que para Burckhardt— había tantas “verdades” sobre el pasado como perspectivas individuales sobre él. De la misma manera en Lacan hay una ruptura epistemológica con la verdad como metafísica.

Prestar mi voz para sostener estas palabras intolerables: "Yo, la verdad, hablo..." va más allá de la alegoría. Quiere decir sencillamente todo lo que hay que decir de la verdad, de la única, a saber que no hay metalenguaje (afirmación hecha para situar a todo el lógico-positivismo), que ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo verdadero, puesto que la verdad se funda por el hecho de que habla, y puesto que no tiene otro medio para hacerlo. (Lacan, *E* 2001: 846)

Tanto Nietzsche como Lacan muestran su inconformidad ante un pensamiento positivista que totaliza la verdad, el primero a través de su método genealógico y el último por medio del psicoanálisis, develando así la única verdad, la cual consiste en una advertencia de que no hay un Otro del Otro. En el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* podemos observar la elaboración de una teoría sobre la realidad que corresponde con los postulados de Lacan acerca de la verdad como una estructura de ficción.

En algún lugar en el Seminario sobre “La carta robada”, a propósito del hecho de que estaba analizando una ficción, llegué a escribir que esta operación era, al menos en cierto sentido, completamente legítima, pues por otra parte, decía, en toda ficción correctamente estructurada es palpable esa estructura que, en la propia verdad, puede designarse como igual a la estructura de la ficción. La verdad tiene una estructura, por así decirlo, de ficción. (Lacan, *S4* 2008a: 253)

Pensar que las palabras representan a las cosas, es decir dejarse engañar por el lenguaje es lo que nos posibilita utilizar las palabras en un sentido simbólico y es lo que nos permite crear nuevos discursos, incluso en el quehacer poético, que a través de su función metafórica da inteligibilidad a nuestros pensamientos y sentimientos. Solamente el psicótico no entra en la ficción de las palabras, él sí cree que las palabras son las cosas, vive en la literalidad. Es por

ello que en psicoanálisis la verdad se encuentra en la literalidad del discurso inconsciente, una vez que la metáfora cede y deja de actuar como censura, develando a la letra la verdad oculta del sujeto. Es así que sólo a través del inconsciente es que conocemos nuestra verdad subjetiva. “Ciertamente, el ser humano se olvida entonces de que ésa es su situación; por ello miente inconscientemente de la manera que hemos indicado, siguiendo hábitos seculares –y justamente gracias a esa inconciencia, gracias a ese olvido llega al sentimiento de la verdad” (Nietzsche, *EJ* 2011a: 613). Es decir a través del inconsciente se llega a la verdad.

La filosofía de Nietzsche y el psicoanálisis lacaniano muestran la función fundamentalmente simbólica de la realidad. Cuando Lacan retomó de *Más allá del principio del placer* (1920) el ejemplo paradigmático del juego del nieto de Freud con el carrito para hacer notar que los primeros balbuceos del niño que acompañan al movimiento alternado de arrojar el carrito -desaparición (*fort*) y jalarlo -de reaparición-(*da*), instauran una primera oposición fonemática que sugiere desde ese momento, con sus marcas significantes, la presencia-ausencia de la madre. Sólo a través de la función del lenguaje, independientemente de la presencia o ausencia reales, se realiza la integración de una marca simbólica significativa, que es traducida en un primer momento como un dar muerte a la cosa, y que es capaz de transformar la cosa faltante en concepto confiriéndole la dimensión simbólica a la comunicación humana.

- El mito entre Nietzsche y Lacan

Freud afirmaba que su teoría sobre las pulsiones era su mitología, necesaria ésta para hacer un puente entre la ciencia y sus nuevos descubrimientos (lo inconsciente). Más radicalmente podríamos afirmar: que el mito es un elemento de verdad en tanto producto de la fantasmática humana, es decir una condición de posibilidad para estructurar el sentido de vida del hombre y su lugar en el mundo, sentido que lo marca y lo atraviesa.

El mito en Nietzsche tiene una importancia fundamental para su teoría del conocimiento y de la moral, por su parte Lacan en el Seminario *La relación de objeto* en la clase XV “Para qué sirve el mito”, podemos observar las interconexiones de ambos pensadores a partir de la reflexión sobre el mito como estructura de verdad, es decir el mito como forjador de nuestras concepciones sobre la realidad. En Nietzsche el mito en tanto estructura generadora, posibilita la multiplicidad de discursos de verdad, del mismo modo el mito en Lacan funciona como operador lógico desde el Otro con mayúscula.

Tanto para Nietzsche como para Lacan el pensamiento mítico es tan riguroso como el pensamiento científico, y en el fondo tienen el mismo objetivo el de explicar la realidad. De tal manera el mito intenta ofrecer una solución lógica a un problema efectivamente planteado, esto significa que este mito posee el mismo estatuto que una disciplina científica. Al igual que ella remite a una teoría general del conocimiento que está expresada por el sistema mítico entero. La diferencia entre pensamiento mítico y pensamiento científico no radica en el progreso del espíritu humano sino en un progreso metodológico y epistemológico (Lévi-Strauss, 1991). Para el pensamiento mítico, caracterizado

por un determinismo implacable, todo se globaliza y remite a todo. El pensamiento científico rechaza una causalidad tan inmediata y prefiere proceder por escalas de determinismo. Así el origen del mundo es vivido como indistinción de los planetas, las especies y los acoplamientos. El mito relata la instauración de la cultura estableciendo una tajante diferenciación; disyunción del cielo y la tierra en el plano cosmogónico.

Nietzsche entiende la religión judeo-cristiana como mito fundador de los valores morales y del sentido de vida en la cultura occidental. Para Nietzsche este mito cristiano ha desvalorizado los valores de la "tierra" imponiendo una moral de esclavos que ha desplazado el sentido de la vida –ya no en el mundo– sino en un más allá de la vida humana.

Lo mítico cumple la función de un operador simbólico de la realidad de la misma manera como opera el inconsciente en la realidad interhumana. Es así que en "Tótem y tabú" Freud establece el origen del lazo social en el asesinato mítico del Padre de la horda primordial y la prohibición del goce como completo. Este mito freudiano es extraordinariamente útil para explicar como, de manera inconsciente, deseamos la muerte del padre. Lo cual explicaría arquetípicamente los mitos religiosos patriarcales en tanto producto de las fantasías inconscientes de los seres humanos.

En *Tótem y tabú*, Freud ha hablado de la "omnipotencia de los pensamientos" como la signatura del animismo arcaico. Recordemos que, tras el abandono del bosque, la vida se reparte entre la cueva y el territorio de caza al aire libre. El espacio cerrado permite hacer algo que el espacio abierto veda: el dominio del deseo, de la magia, de la ilusión, la preparación anticipada del efecto mediante el pensamiento. Pero no sólo a través de éste. El poder ilusionista de la magia reside menos en el pensamiento cuanto más bien, en el "procedimiento" Quien se ajuste a una regla, cuyo significado y origen nadie (más) conoce, puede lograr un efecto exactamente determinado, no vinculado al lugar y al tiempo del procedimiento. Tal como Freud ha entendido la ley fundamental biogenética de

Haeckel, aquel “animismo” filogenético guarda correspondencia, en su rasgo esencial de “sobreestima” de los propios sucesos psíquicos, con el ontogénico organismo “narcisismo”. (Blumenberg, 2003: 16)

El psicoanálisis no sólo se ocupa de las producciones míticas del hombre en las que el simbolismo y el tiempo son parte esencial de la constitución psíquica del ser humano en tanto operadores inconscientes que fabrican la novela familiar y las teorías sexuales infantiles, éstas comunes al mito, al sueño y al fantasma, sino también el psicoanálisis mismo produce mitos:

El de Edipo completado por el del Padre de la horda primitiva, que explica la estructuración del deseo y del origen de la ley proponiendo articularlos con una significación paterna. La interacción entre los fundamentos de la estructuración psíquica y los del objeto del psicoanálisis se realiza en ese “mito científico”, en este “relato de los orígenes” de *Tótem y tabú* que Freud establece como fundamento del Edipo, del contrato social y de la civilización. (Chemama y Vanderersch, 2004: 429)

Así la muerte de Cristo conlleva a la intensificación del sentimiento de culpa por la muerte del significativo Padre/Dios como producción inconsciente del sujeto. De la misma manera Nietzsche al crear su concepción de los griegos crea un nuevo mito que a partir de su estructura operativa renueva la moral helénica en occidente, transformando con ello el sentido de vida. Esto ocurre también con su postulado del “eterno retorno” como respuesta ante la metafísica cristiana.

El mito es pues una herramienta que nos permite entender la cultura y el orden simbólico, además de mostrarnos en su lógica la forma en la que opera el inconsciente.

Cuando Freud, sin embargo, proclama la autopercepción del aparato psíquico como su primera mitogonía, la de los mitos endopsíquicos, se adelanta a aquella tendencia al cambio del primitivo proyecto que le llevará al trabajo metapsicológicos de 1915. La expresión “metapsicología” la inventa él ya al año siguiente del Proyecto de una psicología, en una carta dirigida a Fliess y data el 2 de abril de 1896, como un concepto de la metafísica: la metapsicología sería algo así como volver a traducir a su lengua original la

proyección hacia afuera de aquellos mitologemas endógenos, usándolos, por tanto, para orientarse en la dramaturgia interna. (Blumenberg, *Ídem*: 67)

Blumenberg nos narra como Freud inaugura a partir de su desprendimiento con el positivismo biológico –del que era heredero- un nuevo saber, saber sobre lo inconsciente, este se opondría radicalmente a las concepciones científicas de su época y marcaría una diferencia sustancial entre el conocimiento y el saber. El conocimiento estaría de lado de la consciencia y el saber posicionado de lado del inconsciente, este último sería trascendentalmente el edificio que sostiene el comportamiento humano y en donde se construye la cultura, no la civilización, sino la cultura, es decir, esta identidad gregaria e imaginaria de un grupo social sostenida por la identificación con la figura del Padre, producto del inconsciente. De esta forma podríamos preguntarnos ¿qué fue primero los mitos fundadores de lo social, los que sirvieron de basamento para la conformación del inconsciente o fue el inconsciente de los hombres lo que produjo los mitos fundadores? Se puede responder a esta cuestión con un chiste (una formación de lo inconsciente) “La gallina es la mejor manera que encontró el huevo para reproducirse”. En esta frase podemos observar la ruptura con el círculo vicioso de tipo metafísico en relación al origen y así alcanzar la verdadera naturaleza del problema, ésta como causa necesaria, es decir la mejor manera de que el mito se perpetúe es a través del hombre.

- La concepción del goce como concepto diferente al placer

Podemos observar en Nietzsche una necesidad radical en su filosofía por lo que podríamos poner en términos psicoanalíticos con el significante *extrēmus*, es decir un pensamiento que está en su grado más intenso, elevado o activo, es decir un “más allá” de lo establecido. Significante que usado en su plural revela

manifestaciones exageradas y vehementes de un afecto del ánimo, como alegría, dolor, etc. Se sabe que Freud en su texto *Más allá del principio del placer* (*Jenseits des Lustprinzips*) tiene su origen en una analogía con la obra de Nietzsche *Más allá del bien y del mal* (*Jenseits von Gut und Böse*) el vocablo *gut* en alemán implica el bien, pero es un bien pensado más allá del principio del placer, en tanto que es un bien que debe realizarse como deber a la manera del imperativo categórico de Kant donde al realizarlo no implique que el sujeto experimente placer en ese hacer bien a diferencia del vocablo *wohl* que implica un bien placentero. De la misma manera el vocablo utilizado por Nietzsche para referirse al mal es el término *böse*, el cual implica ese estar bien en el mal a diferencia del vocablo *übel* que es un mal sin sujeto, es una calamidad como acontecimiento, no como una acción pensada para hacer un mal, es un mal sin placer.

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche, replanteó los valores occidentales donde “bueno” debería significar valiente y despiadado y los hombres “buenos” serían aquellos gobernantes que se dejaron llevar por sus instintos y proclamasen el derecho del más fuerte, Nietzsche develaba lo dionisiaco del hombre, como aquello que impulsa el desenfreno, lo caótico y la violencia.

Nos dice Nietzsche: “El nacimiento de la tragedia fue mi primer transvaloración de todos los valores, con ello retorno al suelo del que germinan mi querer y mi poder –yo el último discípulo del filósofo Dionisos- yo el maestro del eterno retorno”, (Frey, 2005: 130).

La filosofía de Nietzsche recupera la aceptación de la vida como algo sin reglas, sin sentido, sin un más allá que nos consuele, la vida con todos los

aspectos dulces y amargos que la componen. Un mundo de voluntad, inesperado, donde no hay escape a otro, sino que éste se repite eternamente.

Para Nietzsche hay que vivir conforme a la doctrina del eterno retorno, vivir para renacer lo vivido y repetirlo sin omitir nada, ningún placer y ningún sufrimiento, porque sólo hay este mundo. Para Lacan aquello que retorna es lo real, es aquello que no deja de aparecer en la historia del sujeto, es lo que Nietzsche rescata en la tragedia griega, en particular con Sófocles, en donde el *fatum* es implacable, por más que el héroe trate de escapar de su destino, éste retorna para recordarle que el único verdadero heroísmo consiste en aceptar el destino por trágico que sea, es lo que Nietzsche denomina, lo dionisiaco de la vida, lo cual se expresa en el mito de Sileno:

Se dice que cuando Midas capturó a Sileno, después de la cacería, lo interrogó y le preguntó, qué es lo mejor para los hombres y cuál es de todas las cosas la que es más deseable. Sileno primero no dijo nada sino que mantuvo un terco silencio; pero, tras usar Midas la violencia, Sileno con una sonrisa le contestó lo siguiente: "Efímeros descendientes de un genio lamentable y de fortuna infausta, ¿por qué quieren forzarme a decir lo que es mejor para ustedes ignorar? es imposible para ti acceder a la mejor de las cosas. Así lo mejor, para todos los hombres y mujeres, es no haber nacido; y lo segundo después de esto, es una vez nacido, es morir pronto".

Lo que el mito revela es la pulsión inconsciente de muerte, es la vuelta al útero materno, donde no hay frío ni calor, ni hambre, ni sed. En donde existe la completitud, el ser uno con la madre. Freud para aclarar este punto, se sirve de la mitología oriental, al efectuar la analogía entre el principio de Nirvana y la pulsión de muerte.

El Nirvana es la emancipación del ciclo de la vida y la inmersión en el estado de lo Absoluto, semejante al estado de divinidad descrito por Plotino: al dejar de actuar, nada sucede y es vencida la fuerza del karma. El Nirvana es, pues, un

estado de negación psicológica, de quietismo psíquico, de anulación de la personalidad, en palabras de Ramacharaka, el brahmán estático: “se absorbe en lo inexistente, en el absoluto reposo y en la eterna paz del abismo abisal” (Ibáñez, 1973: 11). Es así, que la pulsión de muerte es el origen del principio de Nirvana.

Ni la vacuidad define al *nirvâna*, aunque una condición para aspirar a él (y sólo eso, según cierta tradición) sea el vaciamiento de sí mismo. Es por eso que “el *nirvâna* es pero el sujeto *nirvanado* no existe”.

Análogamente, lo inconsciente –objeto metapsicológico por excelencia– no es, como en el caso del *nirvâna*, sino *habrá sido* cuando al producirlo (en una de las llamadas formaciones de lo inconsciente), deje de serlo en el acto. Lo inconsciente se colige a partir de sus manifestaciones pero ninguna de éstas – sueño, *lapsus*, síntoma, chiste, etc. – es lo inconsciente sino sólo una de sus formaciones. Pero igual que no hay algo como el sujeto *nirvanado*, tampoco hay participio posible en el sujeto del inconsciente. Es por eso que el futuro anterior (*habrá sido*) es el tiempo verbal adecuado para hablar de aquello que de lo inconsciente se muestra fenoménicamente. Esta imposibilidad de acceder al *nirvâna* recuerda lo dicho por Lacan “El inconsciente (...) es algo negativo, idealmente inaccesible. Por otra parte, es algo casi real”.³

La concepción del mundo en Nietzsche tiene que ver con la idea de *tyche*⁴ como acontecimiento fortuito, como causa del azar, la cual se desplaza

³ Alfonso Herrera, *Freud ante la filosofía*, Tesis de Doctorado, Inédita.

⁴ Cuando hablamos de *tyche* se trata predominantemente de sucesos de la esfera humana. En Aristóteles sólo se puede hablar de azar o espontaneidad en caso de

metonímicamente como la Moira o como la diosa de la fortuna. Esto quiere decir, que los dioses griegos estaban sujetos al destino, nada estaba por encima de la vida, de la suerte y del destino. La filosofía de la vida de Nietzsche proclama el fundamento de todo en lo real de la vida, es decir en la naturaleza como cimiento de la existencia.

Hemos afirmado que lo dionisiaco, es un concepto capital en la obra de Nietzsche en relación con el arte. ¿Cómo entender este arte dionisiaco? Aquello que conjuga el arte y la pulsión dionisiaca es lo sublime, tema del que Kant se ocupa en *La crítica del juicio*:

Llamamos sublime lo que es absolutamente grande. Pero hablar de una cosa grande y de una magnitud es expresar dos conceptos en un todo diferente (*magnitudo et quantitas*). Del mismo modo decir simplemente (*simpliciter*) que una cosa es grande, no es decir que es absolutamente grande (*absolute, non comparative magnum*). En este último caso la cosa es grande fuera de toda comparación (Kant, 1977: 56).

Para Kant lo sublime no puede ser juzgado a partir de los sentidos, ni por la razón, sino por medio del juicio, es decir, a través de la subjetividad. “De aquí se sigue que no es necesario buscar lo sublime en la naturaleza, sino, solamente en nuestras ideas” (Kant, *ídem*).

Esta afirmación sorprendente de Kant nos otorga la pista del origen del goce en Lacan, ya que es en la experiencia subjetiva donde se encuentra el goce, al

acontecimientos tales para los que también podrán ser causa la razón humana o la naturaleza (Düring, 2005: 377).

retornar en el sujeto como una experiencia “absolutamente grande”, que le produce desasosiego. El goce es lo sublime.

Otro filósofo – contemporáneo de Kant- reflexiona acerca de lo sublime: Para Edmund Burke (1985) todo lo que produce ideas de dolor y de peligro o actúa de forma similar al terror es una fuente de lo sublime, lo que provoca la emoción más fuerte dentro de lo psíquico. Burke (1985) opone lo sublime a lo bello. Esto último estaría relacionado con los cuerpos por los cuales se genera amor, mientras que el primero se vincula con los objetos terribles: la oscuridad, la noche y la locura.

Lo sublime, al igual que el goce, nace cuando se desencadenan pasiones como el terror, prospera en la oscuridad, evoca ideas de potencia y de un tipo de privación de la que son ejemplos el vacío, la soledad, el silencio, lo no finito y la aspiración a cada vez algo mayor. Asimismo lo sublime pone de manifiesto lo dionisiaco: en la melancolía, en el abismo que nos convoca, en la monstruosidad, en los edificios oscuros y lóbregos. Especialmente en aquellos en que la diferencia entre la luz exterior y la oscuridad interior es más marcada.

Lo dionisiaco, de la misma manera que el goce, se expresa en la preferencia por los cielos nublados frente a los serenos, por la noche frente al día e incluso (en el terreno del sabor) por lo amargo y maloliente; en el estruendo de grandes cataratas, de furiosas tempestades, del trueno.

¿De dónde tendría que proceder entonces el deseo opuesto, un deseo que predominó antes en el tiempo, el *deseo de lo feo*, la buena y estricta voluntad del heleno primitivo, una voluntad de pesimismo, de mito trágico, de dar imagen a todo lo terrible, malvado, enigmático, aniquilador y funesto que se encuentra en el fondo de la existencia –de dónde tendría que provenir entonces la tragedia? ¿Quizás del placer, de la fuerza, de una salud desbordante, de una plenitud de sobremanera grande? ¿Y qué significado tiene entonces,

formulando la pregunta en términos fisiológicos, aquella demencia de que surgió tanto el arte trágico como el cósmico, la demencia dionisiaca? ¿Cómo? ¿Acaso no es la demencia necesaria, el síntoma de la degeneración, del declive, de la cultura sobremanera tardía? ¿Hay tal vez –una pregunta para médicos de locos –neurosis de la salud? (Nietzsche, *EJ* 2011a: 332)

Tanto el goce como lo sublime se manifiesta en la repetición de un solo sonido de cierta fuerza, que produce un gran efecto, como en los primeros acordes de la Quinta sinfonía de Beethoven. Lo sublime del arte y el espíritu dionisiaco son caras de ese ímpetu de la conducta pasional del hombre por lo terrible, el lugar de lo real. Tanto Burke como Nietzsche han visto lo seductor que puede ser lo oscuro, lo ominoso, lo profundo, adjetivos que sin lugar a dudas también representan el contenido del inconsciente freudiano y el goce lacaniano.

- La dualidad pulsional en Nietzsche y Lacan

Gregorio Colli retoma las dos figuras de Nietzsche: Dionisos y Apolo, para mostrar que en Nietzsche hay una forma de saber enigmático y sagrado que encuentra su expresión en la forma de la locura (manía). Una locura que es vital e inmediata a la figura de Dionisos (Galimberti, 2008).

La manía se encuentra particularmente en los jóvenes y en los hombres de edad media, rara vez en los viejos y más raro aún entre niños y mujeres. A veces su invasión es brutal; en ocasiones se encuentra poco a poco; unas veces tiene causas ocultas, otras veces sus causas son patentes, como una exposición al calor, un enfriamiento, o una indigestión, embriagueces repetidas y sin medida (en griego *krapéle*), insomnios perpetuos, el amor, la cólera, la tristeza, el temor, una conducta verdaderamente obsesiva, una sacudida, un choque, una tensión demasiado grande de los sentidos y del intelecto, por deseo de aprender, por interés por afán de gloria. (Gourevitch, 2000: 27)

Para Nietzsche Dionisos es el paradigma del *trieb* y el origen del saber sobre la vida cuyo fundamento se encuentra en la locura. “¿y si fuese precisamente la demencia, para utilizar una expresión de Platón, la que trajo las máximas bendiciones sobre la Helade?” (Nietzsche, *Ibidem*).

La elección de la pareja Apolo y Dionisos es decisiva, pero su contraposición despista. En realidad, una matriz común enlaza a ambos dioses en el culto delfico; el reflejo humano resulta ser la manía, que Nietzsche parecería considerar sólo en Dionisos y diluida como “embriaguez”. Pero la manía es algo más que la embriaguez, es el único acercamiento auténtico a la divinidad, cuando el hombre anula su propia individuación. Sobre esta trama religiosa, sobre su simbolismo y su aparente jerarquía nos instruye Platón en el Fedro, con un discurso sobre la locura. “Mántica” deriva etimológicamente (los modernos concuerdan con ello) de “Manía” y por esencia, o sea, el arte de la adivinación, el ápice del culto de Apolo desciende de la locura. (Colli, 1978: 64).

Para Lacan el goce presenta las diferentes relaciones con la satisfacción que un sujeto deseante y hablante puede esperar y experimentar del usufructo de un objeto deseado. El goce concierne al deseo, y más precisamente al deseo inconsciente. Lo dionisiaco al igual que el goce se oponen al placer, que disminuiría las tensiones del aparato psíquico al nivel mínimo. Pero quizás lo más emblemático del goce en tanto dionisiaco es su estructura simbólica, de ahí que: “la idea de una simple descarga es una caricatura, en la medida que lo reclamado radicalmente para la satisfacción es el sentido” (Chemama y Vandermerch, 2004: 291).

Esto quiere decir que, fundamentalmente, el goce es una búsqueda de sentido a través de la vida. No se puede gozar muerto, para poder gozar se tiene que vivir, pero no por ello se desprende que todo lo que vive goza, para gozar es necesario ser un sujeto en una red significativa.

Tanto Nietzsche como Lacan rompen con la idea mítica de un animal monádico que goza sólo y sin palabras, sin la dimensión radicalmente subjetiva del lenguaje.

Hasta ahora hemos considerado lo apolíneo y su antítesis, lo dionisiaco, como poderes artísticos que surgen de la naturaleza misma, sin mediación del artista humano, y en los cuales las pulsiones artísticas de ésta se satisfacen por vez primera y por vía directa: por un lado, como mundo de imágenes de los sueños,

cuya perfección no tiene conexión con la altura intelectual o con la formación artística de la persona individual. (Nietzsche, *EJ* 2011a: 342)

Nietzsche concibe lo dionisiaco como una expresión del sentido trágico de la existencia, una manifestación humana de aceptación ante el horror de la vida, como única forma de poder ser participe plenamente de la vida misma. Ese dolor que se transforma a través del arte en una afirmación existencial, que lejos de producir en el ser humano su resignación ante la muerte y el sufrimiento, lo “re-signa”, lo orienta hacia a una autonomía que lo libera del miedo a vivir.

No hay Apolo sin Dionisos como no hay deseo sin goce. El arte es la puesta en escena del acto analítico, del cómo alcanzar el goce por la escala invertida del deseo.

El análisis es lo que nos indica que sólo existe el nudo del síntoma, por el que es necesario, evidentemente, atormentarse un poco para apoderarse de él, para aislarlo; es tan necesario atormentarse un poco que incluso uno puede hacerse famoso con ese tormento. Esto es lo que desemboca en ciertos casos en el colmo de lo mejor que se puede hacer: una obra de arte⁵.

Ese apoderamiento, ese goce, es voluntad de poder, gozar del cuerpo de uno mismo o del otro, existir para dominar para experimentar la vida con toda su violencia y sensualidad, pero también para mostrarnos una vez más que la pulsión de muerte no es algo biológico determinado por un gen a manera de un instinto salvaje sino la manifestación más pura de lo simbólico, de un universo de sentido y significado, “humano demasiado humano” dirá Nietzsche. Ya desde su aparición el ser humano ha buscado dominar al otro, ha encontrado placer en el sufrimiento, ha ideado los mecanismos más sofisticados para producir dolor, para aniquilar al otro, para torturar y torturarse. ¿Qué hacer con todo ese

⁵ Jacques Lacan, 1975, *Lettres de l'École Freudienne* No. 24, Paris.

desenfreno, desmesura y perversión?

- Apolo: Nombre-del-Padre

Nombre-del-Padre es un producto de la metáfora paterna que, designando en primer lugar lo que la religión nos ha enseñado a invocar, atribuye la función paterna al efecto simbólico de un puro significante, y que, en un segundo tiempo, designa aquello que rige toda la dinámica subjetiva inscribiendo el deseo en el registro de la deuda simbólica. (Chemama y Vandermersch, 2004: 457)

Apolo nace de la locura del culto a Dionisos a manera de antídoto ante la desmesura, ¿es Apolo un Nombre-del-Padre? Sí, la analogía es evidente Nietzsche propone la dualidad pulsional de dos dioses Apolo/Dionisos, Freud la de Eros y Thanatos, por su parte Lacan establece la dupla Nombre-del-Padre y el goce. Ahora bien todos estos pensadores forjan estos conceptos a partir de los dioses, parten de la divinidad del nombre y del culto para nombrar lo innombrable, en palabras de H. Blumenberg: “La irrupción del nombre en el caos de lo inominado”. El Nombre-del-Padre convoca a la nominación, es decir entabla un rasgo unario, una marca, es el inicio de la cadena significante en el universo simbólico del lenguaje es el punto 0 (1, 2, 3, n) de la cadena y su eslabón permite el ordenamiento significante y su función metafórica en el lenguaje. Es la ley del Padre y como tal hace límite con el goce (con la transgresión) y por ello se inscribe en el campo del deseo, pero este deseo es el deseo del Otro, en tanto que es el deseo de los Padres.

Es fácil comprender que este Nombre-del-Padre es lo que nos estructura dentro de la neurosis, porque nos pone en deuda simbólica con el Otro, pero al mismo tiempo nos posibilita escapar al goce como completo porque su función es la prohibición del incesto, es el No del Padre al deseo de la Madre de

reintroducir su producto a su vientre y la del hijo por cohabitar con su Madre, ser uno con ella, uno con *das Ding*. Esta metáfora paterna nos introduce a la represión pero nos salva de la psicosis y de la perversión.

En las psicosis al existir una forclusión del Nombre-del-Padre, el sujeto es desujetado del Otro como garante metafórico, dios ya no opera simbólicamente, es decir como metáfora y se transforma en un dios que opera metonímicamente en lo real como en el caso de Schreber⁶. En su célebre patografía *Memorias de un enfermo de nervios*, Schreber presenta con audacia literaria su drama: el ser perseguido por Dios. Durante su delirio, Schreber experimenta modificaciones en su cuerpo, pensaba que se encontraba sin estómago y sin vejiga, y que se había “comido la laringe”; además creía que el fin del mundo estaba cerca y que él era el único sobreviviente en un universo de pacientes y enfermeros que no eran reales, sino restos de hombres, a los que las Voces que le hablaban en el lenguaje fundamental “el lenguaje de los nervios” denominaron “hombres hechos a la ligera”.

⁶ Daniel Paul Schreber (1842-1911) Presidente de la corte de apelaciones de Dresden y famoso jurista, padeció una psicosis paranoica, por la que fue inhabilitado de su cargo en 1900 y puesto bajo internamiento en un hospital para enfermos mentales, quedó a cargo del neurólogo Paul Flehing para su tratamiento. Durante su segundo internamiento en el Hospital Mental Sonnenstein redactó “Memorias de un enfermo de nervios”, publicada en 1903. Gracias a la publicación de esta obra, Schreber pudo demostrar jurídicamente que su locura no podía aducirse como motivo de encierro y por consiguiente fue liberado. En 1911 muere en el asilo de Leipzig. “Memorias de un enfermo de nervios” es quizás la obra más importante para los estudios de la psiquiatría moderna; desde las teorías de la *Dementia praecox* de Carl Jung, a la concepción de la paranoia de Sigmund Freud, a la forclusión del-Nombre-del-Padre, de Jacques Lacan. Y a mi juicio interesante para la filosofía de la religión – opinión que sin lugar a dudas Schreber compartía – En las Memorias, se puede observar la sensibilidad e inteligencia de un hombre que si bien su estado de locura lo desgarró en lo más profundo de su ser, no deja de darle luz a los problemas del ser humano en relación con lo sagrado, con el sacrificio y con la búsqueda del sentido de su existencia.

Dios ataca a Schreber (con una serie de milagros que afectaban todo su cuerpo y su mente) para probarlo y al mismo tiempo para defenderse de las llamadas “almas probadas”, almas corrompidas o pecaminosas y de la excitación de los nervios de Schreber, los cuales ponían en riesgo la propia existencia de Dios.

En Schreber no hay Nombre-del-Padre, su relación con el Otro como metáfora Paterna se encuentra anulada y por tal motivo su relación se insemína en una metonimia en lo real del goce, en términos nietzscheanos Schreber ha bajado al abismo de lo dionisiaco, en lo más puro y emblemático de la tragedia griega. Schreber no tiene posibilidad subjetiva de movilidad, se encuentra anclado a un sufrimiento psíquico incapacitante y sin embargo narra dionisiacamente su lucha con Dios, de manera que nos recuerda la célebre frase de Eurípides: “Aquel a quien los dioses quieren destruir, primero lo vuelven loco” refleja la concepción de la locura para la filosofía antigua como endiosamiento y se confunde con el Hado o con el destino, intervención de los dioses sobre las decisiones de los hombres. Innumerables ejemplos recorren la tragedia griega, desde Heracles hasta Edipo, el Hado o el *fatum*, lo escrito por los dioses como castigo al *hubris*⁷.

Toda la expresión de delirio de Schreber nos evoca el antiguo testamento y la figura del Dios iracundo e irracional que el psicoanálisis entiende como el Padre de la horda primordial, aquel que acapara el goce.

⁷Hubris significa exceso, desmesura e injuria.

La cólera de Dios se enciende a veces con razones y otras sin ellas. A veces es expresión de castigo, Yahve se enoja con quien desobedece su ley; otras veces es arbitraria. Kierkegaard ha imaginado a Abraham debatiéndose por ser fiel a un Dios que no comprende y cualquiera que lea el *Libro de Job* se estremecerá con sus lamentos. (Cabrera, 1998: 160)

No es sin importancia que Freud en su estudio sobre Schreber citará el Zarathustra de Nietzsche para interpretar en lo figurativo del delirio la expresión de la figura del padre como símbolo del conflicto psíquico. “Por una de mis pacientes que había perdido a su padre muy temprano y buscaba reencontrarlo en todo lo grande y sublime de la naturaleza, he considerado probable que el himno de Nietzsche *Antes del nacimiento del Sol* expresara esa misma añoranza” (Freud, 1994h: 51).

En Nietzsche podemos observar en esta expresión –si hemos de creer en Freud- la utilización metafórica del himno para representar la función paterna, es decir está compuesta de lo apolíneo, creando con ello una figuración no sólo de gran belleza sino también de profundo significado metafórico, el cual provoca efectos de sentido y lazo social (razón de su enorme popularidad e importancia cultural). Por el contrario en el delirio de Schreber su utilización figurativa de Dios como significante paterno está envuelto solamente de lo dionisiaco expresando sólo una cara de la pulsión artística descritas por Nietzsche en tanto que sólo hay un enorme poder pero sin efectos metafóricos que produzcan un lazo con el otro, de tal suerte que no está presente Apolo como elemento mediador de la pulsión y por esta razón sólo hay goce. Goce del Otro sobre él.

Nietzsche se ha dado cuenta de la relación de la religión con nuestra necesidad radical de identificarnos con Otra-cosa, es decir: “La necesidad de hacerlo a través de la interiorización de un pacto mágico con “lo otro”, con lo no

humano o suprahumano” (Echeverría, 2006: 40). Al igual que podemos preguntarnos acerca de la necesidad de salvación interhumana. “¿Se puede disociar un discurso sobre la religión de un discurso sobre la salvación, es decir, sobre lo sano, lo santo, lo sagrado, lo salvo, lo indemne, lo inmune (*sacre, sanctus, heilig, holy* – y sus supuestos equivalentes en tantas lenguas)?” (Derrida y Vattimo, 1997:9).

Será Nietzsche el que tenga la audacia y la inteligencia para señalar la problemática del ser con el Otro inaugurando la discusión sobre lo inconsciente, Freud será su continuador y con Lacan se formalizará.

El deseo, el hastío, el enclaustramiento, la rebeldía, la oración, la vigilia (quisiera que se hiciese alto en ésta puesto que Freud se refiere a ella expresamente por la evocación en la mitad de su Schreber de un pasaje del Zarathustra de Nietzsche), el pánico en fin están ahí para darnos testimonio de la dimensión de ese Otro sitio, y para llamar sobre él nuestra atención, no digo en cuanto simples estados de ánimo que él *piensa- las callando* puede poner en su sitio, sino mucho más considerablemente en cuanto principios permanentes de las organizaciones colectivas, fuera de las cuales no parece que la vida humana pueda mantenerse mucho tiempo. (Lacan, E, 2001: 529)

El Otro sitio es el inconsciente de donde se inscribe la dualidad pulsional Apolo y Dionisos, ese lugar que Nietzsche capta también en lo representado por los griegos como destino, como Cosmos en donde existe la dialéctica, pero no la superación. Al igual que Freud y Lacan, las fuerzas pulsionales eróticas y de muerte forjan un vínculo de continente-contenido que Lacan formaliza con base en la topología con la banda de Moebius donde no hay síntesis, porque si lo hubiera se moriría el deseo, quizás sólo en las psicosis existe lo Completo el Uno-con-el Otro, al precio de desaparecer la subjetividad del ser para tapan la castración de Dios. Es así que Apolo y Dionisos se necesitan para no matar el deseo, para recordar como lo hace Nietzsche, que su función es metafórica y por

tal sólo cobran sentido en relación con el Otro, con la cultura y el hombre tiene el derecho de utilizar estas metáforas para entenderse y superarse, no para ser aplastado por el Otro. Lacan vio lo mismo que Nietzsche en relación a la cura psicoanalítica y por ello sugiere llevar al sujeto a poder pasárselas sin él, es decir, ir más allá del Padre. Para ello se requiere reconocer en toda su dimensión radical lo que afirma Wittgenstein (1997: 42) y que implica al Otro:

“Me siento inclinado a decir que la expresión lingüística correcta del milagro de la existencia del mundo –a pesar de no ser una proposición del lenguaje– es la existencia del lenguaje mismo”.

- El superhombre/psicoanalista

¿Cuál es el superhombre nietzscheano? no es el de la superioridad racial ni física sino aquel cuya dimensión subjetiva se encuentra enriquecida por la multiplicidad de perspectivas sobre el mundo, ahora bien este superhombre es un sujeto –Nietzsche es claro en ello– producto de un devenir histórico, no es de ninguna forma un sujeto sustancial, completo y uniforme. Nietzsche se ha encargado en destruir esta ilusión producto del idealismo.

Como afirma Žižek (2011: 47): “La filosofía no es un dialogo”. Nietzsche al leer el cristianismo lo ha comprendido mal, al igual que Hegel ha comprendido mal a Kant y es en este equivoco donde se mantiene fielmente la ortodoxia del espíritu filosófico. Nietzsche es continuador de la tradición de la moralística francesa, ya que éste se aparta de una lectura dogmática del monoteísmo, otorgarle nuevamente oxígeno a la reflexión filosófica de la moral, en donde se puede apreciar que Nietzsche abraza el lema kantiano *sapere aude*, al

desligarse de las ataduras del discurso universitario de su tiempo. Es así que la lectura que hace Nietzsche del cristianismo ha llevado hasta sus últimas consecuencias la frase hegeliana: “El ser del espíritu es un hueso”, Nietzsche ha localizado el núcleo del problema de la filosofía occidental, el cuerpo como fundamento del saber, evidentemente no a la manera del organicismo positivista sino, lacanianamente como fantasma⁸, es decir como deseo y angustia encarnados y envueltos por el lenguaje. Es la sabiduría del cuerpo y su relación con el Otro donde Nietzsche emprende su ética, una ética rebelde ante la moral cristiana y ante el hegelianismo universitario cuyo fundamento es un Otro sin división, completo. La revolución Nietzscheana es mostrar que Dios ha muerto, el dios judeo-cristiano, único y todo poderoso –Dios está castrado como dirá Lacan- el Otro se encuentra incompleto y nuestro fundamento ético ya no puede sostenerse imaginariamente en la completitud de este Dios que exige un mandato absoluto sobre todas las cosas. Esta autoridad absoluta se encuentra intelectualizada en Kant a través de su imperativo categórico, imperativo criticado por Lacan bajo el espíritu nietzscheano, el cual lo lleva a ir más allá del bien del mal, al comparar este imperativo con el mal absoluto sadeario, los

⁸ Para Freud, representación, guión escénico imaginario, consciente (ensoñación), preconsciente o inconsciente, que implica a uno o varios personajes y que pone en escena de manera más o menos disfrazada un deseo. Lacan ha destacado la naturaleza esencial del lenguaje del fantasma. También ha demostrado que los personajes del fantasma valen más por ciertos elementos aislados (palabras, fonemas y objetos asociados, partes del cuerpo, rasgos de comportamiento, etc.) que por su totalidad. Propuso el siguiente matema: $\$ \diamond a$ a “S barrado losange a pequeña” (o “S barrado rombo/punción a pequeña”). Este matema designa la relación particular del sujeto del inconsciente, barrado e irreductiblemente dividido por su entrada en el universo de los significantes, con el objeto pequeño a que constituye la causa inconsciente de su deseo. (Chemama y Vandermersch 2004: 248)

sostenidos por el mandato de obediencia al Otro. Kant con Sade, la serpiente que se muerde la cola. La autoridad superyoica feroz que exige una obediencia salvaje e inhumana. Nietzsche ha visto en el cristianismo toda la perversidad de este mandato en contra de la belleza, la sensualidad, la vida, es decir es una religión nihilista, la cual niega los valores nobles y las necesidades vitales del ser humano, niega la existencia a cambio de la promesa de un más allá.

Lacan ha seguido el espíritu de Nietzsche para restituir el lugar del sujeto, del sujeto dividido como protagonista de su vida, como actor de su propia existencia, un sujeto que sea responsable. De tal suerte que no es como lo plantea Dostoiévski “Dios ha muerto, todo está permitido” sino “Dios ha muerto, nada está permitido”. La muerte de Dios no termina con la ley sino con la ilusión de la encarnación del Otro absoluto. Nietzsche nunca ha pensado en un mundo sin Otro sino en un mundo posible de otros, su apertura al politeísmo griego marca esa posibilidad que nos permite pensar no en absolutos sino en parciales, en los efectos constitutivos del devenir histórico sobre el sentido de nuestra existencia.

Lacan ha hecho una lectura nietzscheana del cristianismo y ha radicalizado la muerte de Dios y de igual forma ha modernizado al superhombre, éste como portador de contradicciones, pero capaz de ver a través de su orfandad constitutiva por la muerte de Dios, la posibilidad de apadrinarse a sí mismo.

Debemos utilizar, y nos invita a ello Gilles Deleuze, la narrativa fílmica como medio para capturar el encuentro de Nietzsche con el psicoanálisis lacaniano. Para Deleuze, el cine es una experiencia filosófica, donde la filosofía mira al cine y luego donde el cine trastoca esta posición mirando a la filosofía.

Así ocurre en el film *El club de la pelea*⁹ Cinta que nos narra como un hombre sin ilusiones lucha contra su insomnio, consecuencia de su hastío por su gris y rutinaria vida. En un viaje en avión conoce a Tyler Durden, un carismático vendedor de jabón que sostiene una filosofía que pone en evidencia el nihilismo de la sociedad burguesa. Cuando su hogar es destruido por una explosión, este hombre se muda con Tyler a una casa abandonada. Allí comenzarán a organizar un club secreto donde los golpes y la violencia son el único camino para encontrar la verdadera libertad. Tyler Durden es un verdadero nietzscheano como podemos ver en las siguientes frases lapidarias que entabla consigo mismo (cosa que no somos conscientes al inicio del film debido a que aparenta ser dos personas). Tyler increpa a su interlocutor mientras le quema la mano con sosa caustica argumentando la necesidad de aceptar el dolor, concentrarse en su experiencia de vida y no escapar de ella como lo hace en los talleres de auto-superación al que acuden las personas que sufren una enfermedad. Criticando a la tanatología y a las terapias humanistas que buscan apaciguar el sufrimiento, pero al mismo tiempo anulan la vida bajo la ilusión de la esperanza. En ese momento de profundo dolor su alter ego grita, y Tyler le dice:

“¡Cállate! Nuestros padres fueron modelos de Dios. Si ellos nos fallaron, ¿qué te dice eso de Dios? Considera la posibilidad de que a Dios no le agradas, nunca te ha querido, con toda posibilidad te odia, esto no es lo peor que te puede pasar. No lo necesitamos ¡Al diablo la redención....! Primero debes saber no temer, saber que algún día vas a morir. Solamente si perdemos todo seremos capaces de hacer todo”.

⁹ *Fight Club* (conocida como *El club de la pelea* en Hispanoamérica) es una película de 1999 basada en la novela homónima de Chuck Palahniuk. La cinta fue dirigida por David Fincher y protagonizada por Edward Norton, Brad Pitt y Helena Bonham Carter.

Este dialogo es magníficamente nietzscheano. ¿Pero dónde se haya el encuentro con Lacan? Hay dos personalidades de Tyler Durden (Brad Pitt), la personalidad aparentemente más débil (Edward Norton) quiere detener a Tyler más fuerte (podríamos pensar en su voluntad de poder) porque se ha enamorado de Marla (Helena Bonham Carter) y el Tyler poderoso que quiere deshacerse de ella porque siente que es un obstáculo para continuar con su plan revolucionario que involucra destruir las Torres gemelas Sears donde se encuentran los registros financieros y así convertir la economía en caos y volver al punto cero, un antes de la sociedad capitalista.

El Tyler enamorado quiere detenerse, pero no puede porque no tiene control de su otra personalidad. En la escena final, el Tyler poderoso tiene encañonado al Tyler enamorado pero éste –y ahí yace el encuentro con Lacan- se da cuenta de su división y sabe que el arma que sostiene el otro Tyler, se encuentra en realidad en su propia mano y entonces se dispara a sí mismo, matando en lo real al Tyler poderoso -se ha puesto una barrera al goce- herido pide a su secuaces que dejen ir a Marla y ella se acerca, y él la toma de la mano y le dice que lo ha conocido en un momento muy extraño de su vida, mientras colapsan las Torres gemelas. La conclusión del film es un encuentro entre Lacan y Nietzsche, Tyler ha desafiado al Otro para instituirse en el discurso del amo, pero lo que ha visto en él, es lo que Lacan nos ha mostrado, que en el lugar de la verdad el amo se encuentra dividido.

Capítulo 2.- Lo-cura de Nietzsche

*Dios ha muerto: Firmado Nietzsche.
Nietzsche ha muerto: Firmado Dios.*

Inscripción mural en Vincennes

“Yo no soy un hombre, soy dinamita”. Así reza Nietzsche (2011:151) en el *Ecce homo* para describir su naturaleza profundamente explosiva, explosión que aspira apagar con su poder el lento arder de un alma atormentada por el dolor de vivir, y sin embargo este hombre que sufre física y espiritualmente supo a través de su genialidad construir un refugio ante ese dolor, creando con ello una fisiología ética para los siglos venideros. Ética del deseo, deseo de superar al Hombre.

Nietzsche llevó hasta sus últimas consecuencias un análisis de su propia psique que se aprecia en su filosofía. Con la valentía del héroe trágico que ante su destino funesto sonríe interpelándolo, supo acallar el dolor y gritar de dicha desesperada a través de su obra que nos educa – a manera de un evangelio antievangélico – acerca de la estética de la vida por vía de la ética del dolor. Empresa que llevó a Nietzsche a la inmortalidad como pensador pero al ostracismo personal. Nietzsche desasosegado buscaba algunas pocas personas con quien poder hablar o que pensarán como él ¡quizás no había más remedio! la medicina de su filosofía debía de llevar un efecto secundario amargo: la frustración de no ser comprendido por el Otro.

Se paga caro el ser inmortal: se muere a causa de ello varias veces durante la vida. –Hay algo que yo denomino *rancune* (rencor) de lo grande: todo lo grande, una obra, una acción, se vuelve, inmediatamente de acabada, *contra* quien lo hizo. Éste se encuentra entonces *débil* justo por haberlo hecho, – no soporta ya su acción, no la mira ya a la cara. Tener detrás de sí algo que jamás fue lícito querer, algo a lo que está atado de nudo del destino de la

humanidad – ¡y tenerlo ahora *encima* de sí!...Casi aplasta... ¡La *rancune* (rencor) de lo grande! – Una segunda cosa es el espantoso silencio que se oye alrededor. La soledad tiene siete pieles; nada pasa ya a través de ellas. Se va a los hombres, se saluda a los amigos: nuevo desierto, ninguna mirada saluda ya. En el mejor de los casos, una especie de rebelión. (Nietzsche, EH, 2011a:123-124)

Pero no es ésta una crítica al Maestro del Eterno Retorno sino un intento de psicoanálisis, es decir poner en el diván a Nietzsche, no para explicarlo –cosa anti analítica- sino para que él nos explique, nos muestre en su discurso su demanda al Otro y su cura que podríamos nombrar: “psicoanalítica”, ya que el propio Freud reconoció en Nietzsche al primer psicoanalista.

Efectivamente en Nietzsche se desarrolló una cura, la cual no permitió que su enfermedad acabará con su espíritu, que su sufrimiento le dio sentido a su obra y su obra nos otorgó el sin sentido del sufrimiento del mundo.

¿Podemos utilizar a Lacan que ha pasado por el Freud nietzscheano y usar el método psicoanalítico para analizar al sujeto Friedrich Nietzsche y su relación sintomática con su obra para avanzar donde Nietzsche tuvo que detenerse debido a su colapso mental? Nuestra patografía no busca hacer un vulgar diagnóstico psiquiátrico sino por el contrario partir del pensamiento del propio Nietzsche como método diagnóstico, el cual examina las condiciones que permitieron el surgimiento de una obra “extrema”, que destruye la moral occidental y al mismo tiempo da a luz a un nuevo hombre, el Superhombre nietzscheano. ¿Qué pudo haber ocurrido en la mente de este humilde profesor de filología, educado en las costumbres burguesas y descendiente del protestantismo más ortodoxo para proclamar con la fuerza de un titán la muerte de Dios?

Herbert Frey (2001) ha mostrado la necesidad de conocer la vida de Nietzsche como clave de su obra y como única manera de poder asimilar el sentido de su filosofía. La vida y obra de Nietzsche se entretajan en su filosofía siendo ella una misma “textualidad”. Así Nietzsche en relación a su egoísmo filosófico, es decir a la expresión de su yo inflamado de sabiduría vital nos dice:

El uno es necesario –dar ‘estilo’ al propio carácter, un arte grande e infrecuente. Lo practica aquel que tiene una visión completa de todo lo que le ofrece su naturaleza en fortaleza y debilidad y luego las integra a un plan artístico, gracias al cual ambas se manifiestan como arte y razón, y aun la debilidad cautiva la mirada.¹⁰

Relacionaremos este párrafo de Nietzsche con la frase de Buffon “El estilo es el hombre mismo”, que tiene a bien introducir Lacan en su obertura de sus *Escritos* y su autor nos invita a impugnar al respecto:

¿Suscribiríamos la fórmula: el estilo es el hombre, con sólo prolongarla: el hombre al que nos dirigimos? Eso sería satisfacer ese principio promovido por nosotros: que en el lenguaje, nuestro mensaje nos viene del Otro y, para anunciarlo hasta el final: bajo una forma invertida (Lacan, *E* 2001:3).

¿No es esto acaso la manera más lucida de comprender el lugar que ocupa la filosofía de Nietzsche como el mensaje invertido del Otro? ¿No fue Nietzsche en su vida una persona compasiva y afligida por la enfermedad, por la debilidad y por la soledad, quien se reveló ante estas características que percibía como un síntoma de la *décadence*, ya no en sí mismo, sino en la cultura occidental? Ese Otro cuya carencia, Nietzsche intuye en su persona, la cual es proyectada hacia la cultura como manera de superar –no evadir – la castración simbólica. De manera que Nietzsche no es un perverso, sino un espíritu torturado por el lenguaje. Aquel Otro que determinaba su vida y que lo pudo llevar a su

¹⁰ Friedrich Nietzsche citado por Herbert Frey en *Nihilismo y arte de la vida. Entre Montaigne y Nietzsche*, Revista ITAM, 2011, México, p.45.

destrucción subjetiva impulsándolo quizás al suicidio, sino en su genialidad, la que lo inspira a salvarse castrando al Otro, es decir introduciendo la falta en el universo simbólico. Restituyendo con ello el sentido trágico, como manera de darle un nuevo sentido a su existencia. Aquí yace la inversión del mensaje del Otro que en el contexto familiar y cultural de Nietzsche se traduciría lacanianamente en el siguiente mandato: “¡eres culpable de tu deseo!” a lo que Nietzsche/Lacan contestaría: “de lo único que podemos ser culpables es de retroceder ante él”.

Nietzsche tiene cinco años de edad cuando muere su padre, este hecho marcará su vida y su obra como respuesta terapéutica a su dolor de vivir.

La enfermedad de su padre fue un acontecimiento sumamente traumático para el pequeño Nietzsche debido a que su padre, aquel hombre idealizado como “El Padre” cuya influencia gobernaba la casa Nietzsche, se había derrumbado en la demencia produciendo terribles alaridos provocados por los inmensos dolores, el diagnóstico médico: reblandecimiento cerebral (necrosis aguda o crónica del cerebro, provocada por una hemorragia, arteriosclerosis, trombosis, etcétera). Las consecuencias suelen traducirse en pérdida o disminución de la conciencia, hemiplejía en mayor o menor grado y degeneración de las funciones cerebrales según la zona afectada. Este hecho se quedaría grabado en el fantasma psíquico de Nietzsche como una macabra premonición de su muerte, como el legado necrótico paterno, causa de su debilidad física. Por ello Nietzsche necesitó de una filosofía que compensara su enfermedad y le procurara una “gran salud” y al mismo tiempo funcionara como *sinthome* o sostén subjetivo ante la deuda simbólica de debilidad que su padre

contrajo con él, al heredarle la enfermedad cuya dimensión perversa cristiana Nietzsche destruye, a manera de antídoto con su visión trágica de la existencia.

Nosotros, los nuevos, innominados, difíciles de entender, nacidos prematuramente, de un porvenir aún no demostrado –necesitamos para un fin nuevo también un medio nuevo, es decir, una salud nueva, más robusta, avezada, tenaz, temeraria, y alegre que toda la salud que ha habido hasta ahora. Aquel cuya alma ansía haber vivido todo el recorrido de los valores y aspiraciones existentes y haber bordeado todas las costas de ese "Mediterráneo" ideal, aquel que a través de las aventuras de la más íntima experiencia desea experimentar las emociones del conquistador y descubridor del ideal, así como las del artista, santo, legislador, sabio, docto, piadoso, adivino y divino solitario al viejo estilo: requiere para tal fin, antes que nada, la gran salud – ¡una que no sólo se tiene, sino también se adquiere, que hay que adquirir continuamente porque se la sacrifica y se la tiene que sacrificar siempre de nuevo! (Nietzsche, *FW* 2014: 311-312)

Nietzsche se ha encargado de construir un nuevo sentido en el mundo, realista, material y brutal, pero sin duda verdadero. El universo de lo trágico nietzscheano es infinitamente menos pesimista que la fe cristiana que promete un final feliz fuera de la dimensión de la vida – un premio que no se puede cobrar, pero aun así se oferta como regalo – el planteamiento de Nietzsche es mucho más optimista de lo que se cree, no hay necesidad del premio, la vida es suficiente justificación.

Para Nietzsche en el núcleo duro de la realidad del mundo se ubica en la *tyche*¹¹ el azar, del destino trágico. Así mismo, la sabiduría de vivir sólo puede encontrarse y de hecho Nietzsche la encuentra en los filósofos de la vida, en los filósofos antiguos:

Llegará el tiempo en que preferimos, para perfeccionarnos en la moral y en la razón recurrir a las memorables de Jenofonte más que a la Biblia, en la que nos serviremos de Montaigne y de Horacio como guías que conduce a la comprensión del sabio, y del mediador más simple y más imperecedero de

¹¹ Cuando hablamos de *tyche* se trata predominantemente de sucesos de la esfera humana. En Aristóteles sólo se puede hablar de azar o espontaneidad en caso de acontecimientos tales para los que también podrán ser causa la razón humana o la naturaleza (Düring, 2005: 377).

todos, Sócrates. (...) Los resultados de todas las escuelas y de todas las experiencias nos corresponden como legítima propiedad. No tendremos escrúpulos en adoptar una fórmula estoica so pretexto de que con anterioridad sacamos provecho de fórmulas epicúreas.¹²

Hay que aclarar que el Sócrates que rescata Nietzsche no es el Sócrates del banquete de Platón (al que Nietzsche está abiertamente en contra en tanto que le recuerda al cristianismo platónico engendrado por Pablo de Tarso) sino el Sócrates bailarín del banquete de Jenofonte. “Sobre el fundador del cristianismo, la ventaja de Sócrates es la sonrisa que matiza su gravedad y esa sabiduría llena de travesura, que da al hombre el mejor estado de ánimo”.¹³

Nietzsche se ha visto identificado y reinventado por esta vertiente de la filosofía antigua de la tradición del desenmascaramiento, tan cara a su proyecto filosófico y a su terapéutica del Superhombre, que podemos encontrar su antecedente en la filosofía de los cínicos cuyo representante egregio es Diógenes de Sinope. Antecedente que comparten los espíritus libres de la tradición moralística pasando por La Rochefoucauld, Montaigne, Freud y culminando con Lacan.

Ángelus Silesius en el siglo XVI, explicaría el concepto de *fatum* o Moira de Nietzsche— castración simbólica — cuando declara el primero: “Lo uno no es posible sin lo otro Dos son necesarios para realizarlo: yo no puedo sin Dios, Ni Dios sin mí, escapar de la muerte” (Silesius, Siglo XVI / 2005: 194). El *fatum* se crea partir de la castración del único Dios, en el caso de los antiguos griegos

¹² Nietzsche citado por Pierre Hadot en *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, 2000, México, p.9.

¹³ *Ibidem.*, p.63.

con la muerte de Cronos, lo que trajo consigo un nuevo mundo, en el caso del cristianismo con la crucifixión de Jesús, no en el sentido en el que el hombre-dios Jesús muere, sino como lo ha señalado Slavoj Žižek, la muerte de Dios acontece cuando Jesús se pregunta: “¿Padre por qué me has abandonado?” Frase análoga a la comentada por Freud en el capítulo siete de la *Traumdeutung* sobre el relato del sueño de uno de sus pacientes quien soñó a su hijo – el cual había recientemente fallecido y se encontraba siendo velado en una habitación donde una vela se había caído quemando el ataúd y al cadáver en el momento en que él dormía en un cuarto contiguo– el hijo se le había acercado en el sueño reclamándole con la siguiente frase lapidaria: “Padre que no ves que me estoy abrasando”. Lo que muestra la castración del Otro y su resto que vuelve en lo real del sueño como respuesta al trauma del Ser-incompleto. Éste resto devela que el Padre siempre ha estado muerto, muerte que inauguró lo simbólico.

Una de las características esenciales de la moral judeo- cristiana es la figura del sufrimiento y el sentido que éste toma para el creyente. En la Biblia hay dos momentos fundamentales en relación al sufrimiento, el Libro de Job quien es sometido a innumerables penurias por la apuesta que entabla Dios con el Diablo y la del Nuevo Testamento con la crucifixión, donde Jesús le increpa a Dios, ambos se encuentran emparentados en el sinsentido del sufrimiento del ser humano. Uno por exceso de poder, el otro por impotencia. Tanto uno como el otro muestran la castración de Dios. Con Job la castración subyace en el abuso de poder y la necesidad de quedar bien por parte de Dios con el Diablo. Es como si Dios negara afirmando: “Oye Diablo quieres ver que en verdad se me obedece y se me ama, *no es que necesite probarlo pero aun así...*” Denegación del Otro

sobre sí mismo, parece que “Dios no cree en Dios” si él creyera en él no tuviera entonces que probarse a sí mismo. Este hecho es lo que hace que haya inconsciente como lo ha señalado Lacan. Y es también como lo ha mostrado Nietzsche, la necesidad del sufrimiento para dar sentido a Dios.

Alejemos la suprema bondad del concepto de Dios: es indigna de un dios. Alejemos así mismo la suprema sabiduría –es la vanidad de los filósofos la que volvió culpable de esta extravagancia de un dios monstruo de sabiduría: debía parecerseles tanto como fuera posible. No, Dios el supremo poder – ¡ya basta! En él se origina todo, en él se origina el “mundo”.¹⁴

Žižek (2005:173) afirma como los dos relatos tienen relación de complementariedad al plantear la incapacidad de Dios para detener el sufrimiento, debido a su castración. Así Job se regodea ante la siguiente idea: “hoy me toca a mí y mañana será el turno de tu propio hijo y no habrá nadie que interceda por él”.

No es acaso el propio Nietzsche el que ha llevado hasta sus últimas consecuencias la necesidad terapéutica de ir más allá del Padre, de ir más allá de Dios, para reconstruirse a sí mismo y volverse un Superhombre.

El remedio, por lo tanto, no puede ser más que sobre-humano: así, Nietzsche, al nombrar el Superhombre, no hace más que enunciar el hiato entre la enfermedad y la “cura”. Así mismo, se puede caracterizar al Superhombre como la figura de la cura o como el más allá de la enfermedad, por lo tanto de la moralidad. El Superhombre permite, pues, exhibir un nuevo régimen de los instintos. Con él, se pasa de la dietética enunciada más arriba a la tipología de un más allá de la enfermedad y de la cura. Por ello, designa un anhelo y una palabra. Es el anhelo de que al morir todos los dioses “viva el Superhombre”. “¡Ojalá pudiera dar luz al Superhombre!” “Superhombre” es lo que hay que decir “al contemplar los mares distantes”, aunque “jamás haya habido todavía un superhombre”. El Superhombre es lo que podría ser creado. Zaratustra recorre, pues, un espacio que va desde el ser enfermo hasta un ser que ya no tendría que ser curado, que habría superado la figura del sacerdote, el que inculca la enfermedad y crea el remedio-veneno que es la religión. Ésta no deja de hacer enfermos y de administrales la panacea. La salud del Superhombre no debe ser concebida como la de un hombre curado, a no ser que lo sea del hombre mismo: escapa a toda dialéctica de la enfermedad para plantearse frente a la inmediación del ser y del devenir. (Assoun, 1984: 241)

¹⁴ Nietzsche citado en *op.cit.*, p.249.

El primer recuerdo de la muerte de Dios aconteció en Nietzsche con la muerte de su padre, Nietzsche se pregunta: ¿qué clase Dios habría permitido la muerte terrible de su siervo, un predicador que esparcía la fe por ese Dios que en pago le ha mandado la enfermedad y la muerte? Nietzsche ha comenzado a los cinco años de edad a dudar sobre el sentido de Dios y el ideal cristiano y ha tenido la necesidad de un ensalmo, que no viniera del más allá sino no uno, cuya radicalidad le diera sentido al mundo. Para ello ha descubierto lo trágico como fundamento de la existencia, categoría filosófica forjada en la antigüedad helénica y romana cuyo representante clásico es el moralista Michel Montaigne. Aquel Otro necesario en el psicoanálisis de Nietzsche y de la misma manera en que Freud necesitó de Wilhelm Fliess para el atravesamiento de su fantasma y la instauración de la metapsicología freudiana.

Nietzsche ha fantaseado en ese Otro, encarnado por Montaigne como recurso especular para descifrar su deseo, deseo de poder, de pertenencia a una cuna noble, de una sangre pura y así ser parte de la genealogía de Dionisos donde Montaigne es su hermano privilegiado por el destino, hermano usurpador de su primogenitura de otra vida en la cual el sería Montaigne sino fuera Nietzsche.

En el centro de los ensayos de Montaigne se encuentra el individuo que, libre de ataduras sociales e ideológicas, se hace responsable de su propia existencia. De este modo configura al sujeto que dispone de manera autónoma la formación de su vida individual. La estética del arte de la vida, que en Nietzsche permanece propiamente vacía, se llena de contenido en Montaigne. (Frey, 2011: 48)

Nietzsche es el pensador que ha señalado la impostura como la enfermedad de occidente, él ha mostrado la necesidad de la sospecha como método filosófico para desenmascarar al impostor: teólogo, filántropo, desinteresado, humilde, antisemita, alemán, rebaño, vulgar y cristiano.

La filosofía de Nietzsche es parte de las tres grandes teorías clínicas de la cultura, junto con la de Marx quien inventó el síntoma, según lo afirma Lacan y la de Freud, cuya teorización nos ha mostrado la fisura estructural de la naturaleza humana, la pulsión de muerte, concepto nodal para poder pensar los avatares del equilibrio socio-cultural debido a esta falla filogenética.

Nietzsche médico-filósofo, investigador capaz de ir más allá de las imposturas para mostrar la ficción de la verdad y la verdad de la ficción, atreviéndose a incursionar en lo que Descartes advertía no hacer: utilizar el método científico para la moral y la religión, las cuales debían ser según él dejadas a la tradición, a lo que nuestros tres pensadores (Marx, Nietzsche y Freud) hicieron caso omiso de esta advertencia y trajeron consigo “la peste”, utilizando la frase de Freud –si hemos de creer en la anécdota de Jung del comentario de Freud, cuando llegaron éste y Jung a Nueva York para impartir varias conferencias sobre psicoanálisis- es decir, la muerte de toda ilusión.

Nietzsche representa en alto grado lo que los alemanes denominan una naturaleza problemática, es decir, una personalidad difícil de valorar y que da lugar a opiniones contradictorias. Toda su evolución siguió un patrón de crisis sucesivas. Tras la pérdida dramática de su fe cristiana en la primera juventud, llegó su entusiasmo por Schopenhauer y Wagner, su paso de la filología a la filosofía, y después la brusca ruptura de su amistad con Wagner. Estas experiencias se combinaron con una sucesión de graves sufrimientos físicos y neuróticos, de los que emergía cada vez con nuevos conceptos filosóficos, el último de los cuales fue su celebrado libro *Así habló Zaratustra*. Es difícil determinar hasta qué punto las últimas obras de Nietzsche expresan una evolución de su pensamiento o una distorsión debida a su enfermedad mental. (Ellenberger, 1976: 313)

Es correcta la apreciación de Ellenberger sobre la importancia de las crisis de la vida de Nietzsche en la concepción de su obra filosófica, sin embargo agregaríamos que la enfermedad de Nietzsche es un componente indispensable

para su filosofía y para su cura individual. Lo que nos ha revelado el pensamiento nietzscheano es la configuración del proceso salud-enfermedad.

La filosofía de Nietzsche ha funcionado como restaurador de su Yo, al confrontar su origen cultural cristiano, su estado de sujeción por parte de su entorno socio-cultural con el pensamiento trágico griego y la crítica moral francesa creando con ello un nuevo juego de poderes, en el que Nietzsche es el protagonista y al mismo tiempo efecto de sentido (sujeto) de ese nuevo poder sobre sí mismo.

Butler ha mencionado a partir de Nietzsche la emergencia del “Yo” en la transformación de la subjetividad humana: “El «Yo» sujeto emerge con la condición de negar su formación en la dependencia, lo que es condición de su propia posibilidad”.¹⁵

El reconocimiento esperado por el otro es la revelación de que mi existencia no me pertenece, que resulta por entero dependiente del conjunto de los poderes que caracterizan a una sociedad. El “Yo” es a la vez efecto de esta dependencia y el encubrimiento de la misma mediante una afirmación incondicionada de autonomía que es al mismo tiempo una denegación. No me pertenezco pero me afianzo sobre esta no pertenencia para consolidar mi pertenencia. (Le Blanc, 2010: 20)

¿No es esto mismo lo que la filosofía de Nietzsche procura y le permite a su autor reinventarse? A través de esa no pertenencia con su medio socio-cultural el protestantismo pietista de larga tradición familiar al cual busca denegar esta filiación para encontrar una nueva identidad. Con nuevas perspectivas de autonomía en el seno genealógico del culto a Dionisos, en contra del Crucificado. ¿Y no es esto acaso, lo que lo reintegra en el orden social? En la

¹⁵ Judith Butler citada por Guillaume Le Blanc en *Las enfermedades del hombre normal*, 2010, Nueva Visión, Buenos Aires, p. 20.

medida que su obra en tanto representante del sentido subjetivo de Nietzsche, lo insta firmemente en un lugar primordial de la historia del pensamiento occidental, aquel cuya intuición básica era ¡destruir la normalidad de su entorno!

El narcisismo fabrica al sujeto en la imposición de las normas. De esta manera una mujer podrá sinceramente desear ser ella misma al entregarse a la cirugía estética para borrar la vejez de su cuerpo, que le parece estar en contradicción con la juventud de su espíritu, sin ver que esta reivindicación de ser ella misma encubre el trabajo de las normas que redefinen el cuerpo de la mujer, en función de su construcción en institutos de belleza, en una economía del cuidado de sí mismo, en una medicina de la vida no enferma. (Le Blanc, *ibidem*: 21)

.Este ejemplo de Le Blanc nos pone en evidencia la postura de Nietzsche para con la salud, cuyas bondades requiere. La brillantez del pensamiento nietzscheano no cae en la trampa dialéctica idealista. Nietzsche sabe bien que sería otra cara del dogmatismo cristiano el beneplácito de la salud sin enfermedad. De la misma manera que, no hay vida sin el dolor de existir, la única manera de librar el impase del sufrimiento y la enfermedad es ir más allá de su maniqueísmo judeo-cristiano y aceptar como los griegos lo hicieron, en su momento lo trágico de la existencia. Darse cuenta que la vida es un accidente en el camino uniformado de la muerte.

Como lo ha señalado Herbert Frey, Nietzsche se ha reescrito a través de la escritura de su obra filosófica: “De acuerdo con esta postura, el subtítulo “Uno se vuelve lo que es”, tomado de Píndaro, manifiesta la intención de Nietzsche de mostrar el imperativo interno de su desarrollo personal y reflexivo: “Su singular

existencia se convierte en símbolo de la época. Todo ocurre con la pretensión de un gran estilo, para hacer de la vida misma una obra de arte”.¹⁶

La salud que prevalece “en el fondo” se convierte así en una capacidad de regeneración, que se contrapone a la escasa fuerza de resistencia del decadente y constituye, simultáneamente, la raíz de su sensibilidad y vulnerabilidad – también filosóficas–, misma que opera continuamente en su contra. Sus formulaciones, que oscilan entre el tiempo pasado y el presente, trazan precisamente el cuadro de una continua autocuración, durante la cual permanece siendo un decadente. Justamente por ello, su autocuración es una reiterada autosuperación. La capacidad de regeneración se convierte en una “voluntad de salud, de vida”. (Frey, *Ibídem*)

La búsqueda desasosegada de Nietzsche por encontrar sentido a su sufrimiento subjetivo a través de su obra, creó lo que Lacan denomina, *sinthome*, lo que posibilita anudar lo imaginario, lo simbólico y lo real a través de un cuarto lazo.

Nietzsche con su concepto de Superhombre ha construido a manera de un *sinthome*, un medio de cura que nos muestra las grandes verdades de la condición humana en relación a la salud y la enfermedad. La salud es una forma de norma y la enfermedad es otra. Es así que el filósofo del Zarathustra al cuestionar la norma ha visto la enfermedad en ella. Sabemos que la enfermedad física y mental es una forma de nuestro sí mismo, se relaciona con las normas del medio de tal manera que no existe propiamente lo normal ni lo patológico. Éstas son entidades normativas de una misma norma, la patología sólo es el incremento o disminución de determinado equilibrio normativo. El genio de

¹⁶ Herbert Frey, *Nietzsche: La reescritura de la enfermedad y la superación imaginaria de la decadencia*, Revista Fractal.
<http://www.mxfractal.org/RevistaFractal55HerbertFrey.htm>

Nietzsche nos ha provisto en su crítica a la moral de las bases metodológicas para comprender el proceso salud-enfermedad, fuera de toda concepción normalizadora e idealista. No existe en la fisiología la “normalidad” lo que existe es una forma determinada de normatividad expresada en el individuo en forma de subjetividad, esto quiere decir que la enfermedad no existe sin sujeto, lo cual nos indica el equívoco de una medicina científicista, que niega al sujeto, el enfermo no padece la enfermedad por ejemplo: cirrosis, porque su hígado haya enfermado, esto es un absurdo, el hígado ha entrado en otra lógica normativa que afecta al sujeto en su relación con el Otro, lo que le produce la enfermedad es la afectación de la relación del sujeto, en tanto enfermo con lo social, es decir cómo el sujeto enfermo, va significar su enfermedad, lo que le hace sentir discapacitado para enfrentar la vida cotidiana, si podrá o no bastarse por sí mismo para realizar las actividades indispensables de su rol social, de la misma manera, una persona que ha nacido ciega, sólo puede sentirse enferma por su condición, en tanto que el Otro le refleja su anormalidad. Si esto es verdad en la fisiología, en lo referente a nuestra concepción de la enfermedad mental es mucho más clara, ya que la enfermedad mental es una concepción moral cuyo origen se encuentra en las normas sociales, pero que fueron denegadas por el positivismo médico como bien lo ha mostrado convincentemente Thomas Szasz (1994:10): “Al ignorar los problemas morales y los patrones normativos –como metas y reglas de conducta establecidas en forma explícita –las teorías psiquiátricas separaron aún más la psiquiatría de esta realidad que trataban precisamente de describir y explicar”.

La enfermedad mental es un mito, pero como todo mito representa una lógica del inconsciente, es decir, una manera normativa de significar el mundo. Es por ello que el psicoanálisis es una técnica de transformación del en sí del enfermo. El psicoanálisis interviene, con medios psicológicos, sobre la propia vida psíquica. Sólo que esta técnica choca con la resistencia del enfermo, produciendo un shock. La resistencia del enfermo procede del hecho de que sus fuerzas psíquicas se hallan en juego en la enfermedad. Nietzsche proclamaría que lo que está en juego es la voluntad de poder, voluntad de afirmación sobre la negación de sí mismo.

La cura nietzscheana es el antecedente del psicoanálisis al plantear un método que se orienta en el postulado de Nietzsche de “hacer con”, en vez de “hacer sin”. Hacer sin equivaldría volver a una normalidad inhallable muy a la manera cristiana o del idealismo que niega la *tragicidad* de la vida. Hacer con, es instituir nuevamente un cierto juego de las facultades en el origen de un trabajo psíquico (aceptación de lo trágico como manera de superarlo). “Es decir una transformación del sí que no remplazaría el sí del enfermo, a favor de un nuevo sí, la creación de una personalidad mejorada sin relación con la personalidad enferma, sino la posibilidad de que se instituya una nueva relación consigo mismo” (Le Blanc, *op.cit* : 116).

El deseo tanto para Spinoza como para Nietzsche es la esencia misma del hombre. Lacan retomó esta consideración para plantear la dirección de la cura en psicoanálisis, la cual se podría definir como: la búsqueda del deseo del analizante. Sin embargo, esta esencia humana muchas veces se encuentra degenerada, cuando el deseo del sujeto deviene goce, es decir cuando el deseo

se pervierte. Es quizás mérito de Lacan, el haber llevado a la perversión al estatuto de mecanismo psíquico: cuando acuña el término de goce. En este sentido, el paradigma de la perversión no estaría dado propiamente en el sadismo, sino más bien se daría en el masoquismo.

El concepto de masoquismo fue creado a partir del nombre del escritor Leopold Von Sacher- Masoch, cuya célebre obra *La Venus de las pieles*, narra las aventuras de Severin von Kusiemski: un hombre enamorado de una mujer llamada Wanda a la que convence, que lo acepte como su incondicional esclavo, y así poder dar rienda suelta a sus más oscuras fantasías eróticas; las cuales contienen toda una gama de fetichismo por la dominación y la sumisión (golpes, flagelación, humillación física y moral).

Lo experimentado por el masoquismo, es la perversión del deseo sexual, la cual se encuentra encarnada en el cuerpo y determinada bajo la ley de la fórmula de lo inconsciente: $(A)/S1 \rightarrow a/\$$ ¹⁷ donde el sujeto se convierte en el desecho del Otro.

Clínicamente hablando, esta situación se produce cuando el sujeto goza de su síntoma, éste lo somete, lo ultraja y lo humilla, en su demanda al Otro. Para que el Otro lo ¡maltrate más!, para que él como sujeto pueda regodearse en su sufrimiento.

¹⁷ Algebra lacaniana: A=El orden del lenguaje, la Ley, lo simbólico, incluso Dios. a=objeto causa del deseo u objeto causa del goce. S1=Significante Amo, \$= sujeto sujetado por lo simbólico (castrado). La fórmula debe leerse en el sentido de las manecillas del reloj, en donde se representa según el lugar del algoritmo las siguientes funciones: de arriba abajo, de izquierda a derecha: el agente/la verdad, el otro/la producción.

El goce está establecido por el deseo inconsciente de anularse en el mal absoluto y en la autoaniquilación. Es la fascinación inconsciente por el límite entre el placer y el dolor, cuya búsqueda inextinguible es la delectación en el sufrimiento.

Entonces, podemos afirmar que el masoquismo es la estructura del goce, ya que toda forma de goce, implica que el sujeto se someta, se torture, se desvanezca en su demanda hacia el Otro, y aunque el sujeto viva esta experiencia con desagrado, no puede apartarse de su fascinación por ser reducido a un objeto para el placer del Otro.

La demanda del sujeto hacia el Otro, es deseo, deseo de amor, pero cuando este deseo se corrompe da lugar al goce y entonces el deseo pervertido se transmuta en deseo de muerte. Esa muerte que obsesiona al sujeto, se repite en sus fantasías y se encarna en él en forma de síntoma.

La perversión del deseo, es aquel montaje caracterizado por la discontinuidad y la ausencia de lógica racional, que expresa el placer del dolor, representado por el masoquismo, sostenido en la obediencia del sujeto a este mandato inconsciente: ¡destrúyete en la sumisión al Otro!

Las enfermedades mentales son posiciones cuasi-filosóficas de concebir el mundo. Por un lado se encuentra la posición sádico-paranoica y por el otro la esquizo-masoquista. La primera goza de la libertad que introduce la muerte, el símbolo, la del segundo goza con la libertad de la pulsión, la primera es la ética del Yo absoluto y de la destrucción al Otro, y la segunda la ética del Otro

absoluto, y de la destrucción del Yo, del sacrificio, que es la ética cristiano masoquista.

La terapéutica de Nietzsche no es otra cosa que una ética al igual que el psicoanálisis, coincide con lo que se denomina amoralidad o “cinismo” en sentido de la escuela de Diógenes de Sinope. La que se contenta con reconciliaciones parciales entre las dos exterioridades del símbolo o la pulsión. Una doble renuncia al absoluto del goce, que le permite el ejercicio de síntesis parcial. Su fundamento existencial no es la muerte como en la inmortalidad paranoica, ni la pura vida del esquizofrénico, sino barrera contra el goce, donde ya no se necesita la demanda del Otro para sostener el deseo, y la gratificación de la vida se encuentra en este vacío donde se puede amar al prójimo, porque ese vacío es el lugar donde lo encuentra como a sí mismo, y que es la única posibilidad para poder amarlo.

El sufrimiento puedes ser el afecto que acompaña una vida psíquica creadora que abreva en sus posibles devenires psíquicos nuevos –como fue el caso de Nietzsche- o bien aquello en que la vida psíquica se vence, se desespera, cuando la mente es presa de una idea de la que no consigue deshacerse, de una obsesión, de un afecto que no llega a construir, a disponer en conjunto más extenso que le daría un significado particular.

Es necesario distinguir entre ambos sufrimientos el término sufrimiento en el primer caso, es un goce que apuesta hacía el deseo, debido a que es una negatividad propia de la vida psíquica, un recurso para apaciguar el dolor de vivir que se puede entender a la vez como olvido, en el sentido de que es el medio propiamente psíquico, para llegar a una renovación subjetiva. Produce deseo,

habida cuenta que es el propio instrumento del trabajo psíquico; también se debe entender, como angustia de lo olvidado y la aceptación de la parte traumática que ha sido olvidada (una forma de trabajo de duelo). La vida mental puede ser creadora cuando consigue olvidar.

Cerrar de vez en cuando las puertas y ventanas de la conciencia; no ser molestados por el ruido y la lucha con que nuestro mundo subterráneo de órganos serviciales desarrolla su colaboración y oposición; un poco de silencio, un poco de *tabula rasa* (tabla rasa) de la conciencia, a fin de que de nuevo haya sitio para lo nuevo, y sobre todo para las funciones y funcionarios más nobles, para el gobernar, el prever, el predeterminar (pues nuestro organismo está estructurado de manera oligárquica) —éste es el beneficio de la activa, como hemos dicho capacidad de olvido, una guardiana de la puerta, por así decirlo, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta: con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente* (Nietzsche, GM 2011b: 84).

Nietzsche ha creado con su filosofía de vida una posibilidad de existencia alterna para sí mismo. Mucho se ha dicho sobre que Nietzsche no ha podido vivir con base a su filosofía, en su experiencia fáctica, no se pudo entregar a las experiencias voluptuosas, al combate en la guerra, a la embriaguez de los placeres. ¿Será que la enfermedad se lo impidió? ¿Será Nietzsche un mentiroso que ha proclamado las bendiciones del vino bebiendo agua, de la crueldad siendo compasivo, de la sensualidad manteniéndose casto? ¡No! Nietzsche efectivamente ha mentido para salvarse, pero no es un mentiroso, su mentira habla sobre su deseo y el deseo es siempre verdadero. Lo que ha acontecido en él es una terapéutica que va más allá de la somera catarsis, en él se ha producido un *sinthome*, el signo de un anudamiento que le ha regalado a Nietzsche el olvido de su sufrimiento, de su debilidad, de su destino funesto, lo ha reinventado a través de la genialidad de su propia escritura, de la misma manera en que Joyce ha escapado de la psicosis con su Ulyses, Nietzsche ha

escapado de la muerte simbólica la única que realmente lo habría hecho desaparecer.

El psicoanálisis, al igual que la filosofía de Nietzsche plantean en relación con *la phronesis una transformación del sí, el objetivo de esta phronesis no implica que el dolor de vivir haya desaparecido, sino que una vida psíquica es, en lo sucesivo, finalmente practicable.*

La cura nietzscheana vuelve a darle un margen de movilidad a la vida psíquica en el propio sufrimiento. Es la aceptación de lo trágico de la vida, lo que abre la posibilidad de la cura ante el dolor de vivir, porque ya no se busca escapar de ella sino aceptarla en sus sin sabores, en sus pérdidas y más radicalmente de lo que plantea Montaigne en su disertación acerca del fin de la vida: “La reflexión sobre la muerte es también una reflexión sobre la libertad. El que ha aprendido a morir, ha desaprendido a servir. Saber morir nos libera de todo sometimiento y toda obligación. La vida ya no acarrea desgracias a quien ha comprendido que la pérdida de la vida no es una desgracia”.¹⁸ Sino como lo dijo Lacan la muerte es el soporte de la vida, sólo tiene sentido la vida si esta se presenta como finita: “la muerte entra en el dominio de la fe, hacen bien en creer que van a morir por supuesto. Eso les da fuerzas. Si no lo creyeran así, ¿podrían soportar la vida que llevan? Si no estuvieran sólidamente apoyados en la certeza de que hay un fin ¿A caso podrían soportar esta historia?”.¹⁹

Podríamos agregar es absolutamente espantosa la muerte, ¿pero no lo es más, vivir eternamente? Vivir implica dolor, es decir gozamos, porque estamos

¹⁸ Michel Montaigne citado por Herbert Frey *En el nombre de Diónysos, Nietzsche el nihilista antinihilista*, Siglo XXI editores, México, 2013, p.169.

¹⁹ Jacques Lacan “Conferencia 1972” http://www.youtube.com/watch?v=aVaZVy9_TnY

vivos. No es acaso lo que fascina tanto del cine terror con el género de los zombis, un muerto que goza, y esa no-muerte es precisamente lo que nos aterra, la infinita capacidad de goce. La muerte es el límite del placer absoluto, claramente denegado en la obra del marqués de Sade, cuyo fantasma perverso nos invita a pensar un goce sin el límite de la muerte. Así Sade nos relata el exceso en las formas de tortura a la que es sometida la bella Justin sin que esto le procure la muerte sino por el contrario se produjera paradójicamente en la víctima una acentuada belleza, una cierta indestructibilidad para que así los libertinos puedan seguir su infinito con su goce. El zombi y el perverso sádico se ubican en la dimensión, *dit maison* como dice Lacan, un lugar del discurso del goce cuya infinitud nos produce horror, horror a la falta de la falta, es decir a la ausencia de castración.

La enfermedad puede devenir creación si como afirma Nietzsche ésta deviene en una forma dionisiaca de inspiración ante lo trágico de la existencia. Sabemos lo mucho que Nietzsche admiraba la poesía de Hölderlin cuyo romanticismo impregnó a la lengua alemana de un nuevo esplendor, por vía de su vesania. Hölderlin destacó en la poesía por una disposición delirante como medio de inspiración dionisiaca, esta locura creativa tiene su fuente en el inconsciente y Nietzsche nos muestra que la enfermedad puede estar al servicio de la cultura, si el delirio es intento de cura y el arte la expresión consumada de ella. Así en *El mito trágico del "Angelus" de Millet*, Salvador Dalí hace la descripción de su método paranoico-crítico, método cuya finalidad es permitir realizar un experimento surrealista sobre la obra del pintor Jean-François Millet. A partir de este método Dalí, puede utilizar su experiencia delirante, para producir

asociaciones de significantes, que le permiten acceder a los símbolos eróticos-antropofágicos, expresados en el cuadro del *Angelus* (el cual, el propio Millet ocultó y censuró) proyectando impulsos de sensualidad y de violencia de su autor.

La paranoia metódica de Dalí le permite entrar en el inconsciente del autor del *Angelus*, por medio de las representaciones invasoras, que se repiten a consecuencia de la imagen del cuadro, que en Dalí cobran un carácter no sólo angustiante sino también inspirador. La persecución de las imágenes de la pintura en la psique de Dalí, le procuran las capacidades de introspección necesarias para un acto creador sublime. En términos lacanianos, Dalí accede a lo real de la obra de Millet, es decir, devela la verdad sobre el erotismo del autor, ayudando a Dalí a crear – a partir de su delirio- nuevas asociaciones que le permiten elaborar nuevas formas de representación simbólica, con una carga inmensa de afectividad: erotismo, agresividad, violencia, dolor, que se conjugan en su arte surrealista. Así estas visiones delirantes de Dalí –producto de su auto nombrada paranoia²⁰- participaron como puente entre sus propias representaciones inconscientes y las de Millet, a tal grado que pudo descubrir las implicaciones eróticas en las obras de Millet, antes de ser descubiertas por los historiadores del arte.

Es así como el delirio paranoico-crítico de Dalí, alimenta su sed de inspiración y su búsqueda de los factores desencadenantes de la proyección simbólica, mecanismos que le permiten una investigación rigurosa sobre los aspectos

²⁰El término paranoia, en la nosología moderna, señala la locura extrema como un rigor muy apremiante, en que la razón desviada, aunque se sale del cauce, es una acción contra la demencia (Postel y Quétel, 2000: 209).

simbólicos inconscientes expresados en la obra de Millet. Dalí crea un método de delirio dirigido, cuya estructura no constituye ningún tipo de hándicap, más bien una forma de producción artística con base en el inconsciente.

El carácter esencialmente “productivo” y exclusivista de esos fenómenos delirantes creo que “participa” –como actuando en su propia base- no sólo de las producciones de las que se admite que encarnan el ámbito más hiperestésico y agudo de los fenómenos de la personalidad (fenómenos artísticos en general), sino también de las que constituyen los grandes *ensueños paranoicos* de la filosofía y de la historia, e incluso de la investigación científica, en las que la actividad experimental alcanza los más ambiciosos grados de objetividad. A este respecto ¿cómo negarse al uso de ciencias tales como el psicoanálisis, ciencia de “los delirios genialmente sistematizados” (sin que en ese caso delirio comporte el menor sentido peyorativo, por supuesto)? (Dalí, 2004: 153-154)

De esta manera Dalí estaría de acuerdo con el filósofo Mario Bunge en que Freud sería un delirante. Sin embargo, como bien lo menciona Jacques-Alain Miller: “Hay así mismo muchas cosas delirantes en Newton, quien le dedicaba más tiempo a la alquimia que a la matemática y se apasionaba descifrando el libro de Daniel y el Apocalipsis” (Miller, 2005: 95).

Tanto para Dalí como para Lacan, delirar, no es una cuestión fuera del campo del conocimiento, sino por el contrario es una nueva forma de normatividad del pensamiento. “Hablar de delirio no es solamente hablar de delirio de interpretación, sino que *el delirio* es una *interpretación*, que señala que en el texto mismo del delirio encontramos una verdad explícita y casi teorizada” (Miller *ibídem*).

Para concluir, la enfermedad de Nietzsche se encuentra ligada a su filosofía, a su escritura, cuyo poder terapéutico lo transformó no sin consecuencias, lo dividió introduciéndolo al discurso del inconsciente otorgándole con ello su

pasaje a la cura –el cual no nos deja dudas acerca de la genealogía del psicoanálisis– que en él mismo se describe:

“El arte de escindirme, –de mantenerme dividido, de olvidar durante años una de las mitades...Sacar ventaja de mi *enfermedad*: la descarga de la gran tensión aprender a vengarse amorosamente de lo pequeño” (Nietzsche, FP 2006: 750).

Capítulo 3.- La ética de lo trágico

Y se obtiene como resultado lo que psicológicamente, sólo la absoluta mendacidad de un sistemático puede al final desconocer –: que la tragedia es un tónico.

Nietzsche

¿Existe una ética en Nietzsche? Es la pregunta que nos invita a reflexionar L. Sagols (2006) si bien, la obra de Nietzsche se caracteriza por la crítica a la moral occidental, su propuesta de transvalorización nos plantea distintas dificultades para poder definir la ética nietzscheana. Por un lado el radicalismo aristocrático de Nietzsche definido por G. Brandes (1887): “Nietzsche se levanta muy prosaico y muy razonado con su simple convicción de que el objeto de la humanidad no se encuentra de ninguna manera fuera de ella, en el infinito, sino que consiste únicamente en sus ejemplares más desenvueltos” (Brandes, 2004:22). El radicalismo aristocrático nos plantea la necesidad de ennoblecer la moral a través del individualismo de los “mejores”, sostenido por la creación artística en el sentido más amplio del término, como arte de la vida, donde se considera la vida como el supremo bien en la tierra, reivindicando el lugar del cuerpo, de la existencia como punto trascendental. Una moral autoafirmante de la singularidad del ser, que fomenta en lo humano una alegría de vivir ante la finitud de la existencia, incorporando la muerte como acontecimiento fundante del placer de vivir. Fuera de toda esperanza, en un presentismo determinado por “el eterno retorno de lo mismo”. Una “gaya ética” como lo plantea la tesis de Sagols, cuya problemática yace en la ausencia erótica de Nietzsche, en tanto que en sus últimos textos se desvanece el lugar apolíneo como limitante a la voluntad de poder dionisiaca. Cuando Nietzsche se desvincula del otro, en tanto desvaloriza la empatía por ubicar este afecto con la debilidad, pareciera que

anulará con ello la posibilidad de amar al prójimo y solo se pudiera –como dijo Kierkegaard- amarlo si éste está muerto. Sin embargo como nos muestra Sagols, el amar nietzscheano sigue presente incluso en su solipsismo filosófico, que busca frenéticamente a través de la figura del Zaratustra una otredad digna de los valores aristocráticos. Nosotros ubicamos la sobreabundancia del sujeto nietzscheano con el concepto lacaniano de plus de goce, el cual no entraría en contradicción con el exceso dionisiaco, sino lo afirmaría, como manera de cura, en contraposición del ideal ascético y de la compasión, debido a que el sujeto experimentaría un excedente de placer, el cual enlazamos con los más terribles postulados Nietzscheanos de destrucción de la debilidad. Evidentemente la debilidad de que hace referencia Nietzsche es la que se vincula consigo mismo, en tanto que él es extremadamente compasivo y “débil” ante la enfermedad física que padece. En lugar de ser compasivo, esperanzado, incluyente, tolerante, se inclina por lo contrario, dando una respuesta absolutamente radical que no permita su victimización. Produciendo con ello en Nietzsche un exceso de placer por su discurso aniquilante de la debilidad. ¿Será ésta una suficiente justificación a la brutalidad de la “política” nietzscheana? También podríamos considerar el elemento ficcional de la moral nietzscheana. Recordemos como el gesto inaugural de Nietzsche ante los valores es verlos como palabras, como construcciones sociales sostenidas como verdad por el poder, es decir, son una ficción que operan en la realidad simbólica. Nietzsche necesita que su arrogancia y desprecio para con los débiles operen para él en su filosofía del amo como contraposición al ascetismo que experimenta por necesidad. ¿Quizás como una reinención de sí ante su propia experiencia de vida? o ¿quizás como manera de incorporar la maldad en tanto afirmación del bien? Yendo en contra

del maniqueísmo judeo-cristiano, de poder realmente desenmascarar todo ideal humanitario como ilusorio, enalteciendo la violencia de la materialidad, del poder en tanto única verdad sostenedora de valores.

Si Nietzsche no necesita del Dios judeo-cristiano para una ética y si su filosofía promueve los valores individuales de auto-determinación y sobreabundancia basados en la voluntad de poder, ¿cómo no pensar que esta moral nietzscheana nos lleve a la perversión?

Ante la célebre frase de Dostoievski en los *Hermanos Karamasov* de que “Dios ha muerto todo está permitido” nosotros incorporamos la frase lacaniana “si Dios ha muerto nada está permitido” Es evidente que si Dios está vivo puede haber una suspensión ética de los valores sociales establecidos. Es así que en la guerra cristera, los defensores de la fe podrían torturar y asesinar a los opositores gubernamentales sin ninguna culpabilidad. De la misma manera que el terrorista puede “hacer volar” a civiles inocentes en su lucha contra los no-creyentes. Dios lo permite y lo exige. Mientras que una moral basada solamente en el sujeto contiene prohibiciones, debido a que uno es el responsable, no una entidad externa a la voluntad del sujeto. Todo el peso recae en la persona. Es por esto que aunque la terapia analítica destruya al superyó como entidad represiva representante del Otro con mayúscula, no quiere decir que el paciente va hacer su voluntad indiscriminadamente, muy por el contrario se volverá más ético, mucho más consciente de las prohibiciones, en tanto estas se encuentran basadas en su autodeterminación, lo que lo hace absolutamente responsable de sus actos. En psicoanálisis no existe la inimputabilidad del sujeto. Del mismo modo Nietzsche no permite no hacerse cargo de la voluntad, incluso si esta es

malvada. Habría que reconocer que si se realizó una acción mala fue por el placer de ejecutarla, no por la obligación ante un Otro que la justifique, hecho que sí se encuentra presente en la perversión. Ya que el perverso es un creyente.

El descubrimiento freudiano del inconsciente nos mostrará el síntoma del malestar en la cultura, malestar diagnosticado y vislumbrado por Nietzsche como médico de la moral de occidente. ¿No es acaso la neurosis una enfermedad moral, “una cobardía ante la vida”? ¿No ha sido el propio Nietzsche quien ha denunciado la decadencia del hombre religioso en tanto cobardía del esclavo?

Donde quiera que ha aparecido hasta ahora en la tierra la neurosis religiosa, la encontramos ligada a tres peligrosas prescripciones dietéticas: soledad, ayuno, y abstinencia sexual, -pero sin que aquí sea posible decidir con seguridad cuál es la causa y cuál es el efecto, y si en absoluto hay aquí una relación y efecto. Lo que autoriza esta última duda es el hecho de que cabalmente uno de los síntomas más regulares de esa neurosis, tanto en los pueblos salvajes como en los domesticados, es también la lasciva más súbita y desenfrenada, la cual se transforman luego, de modo igualmente súbito, en convulsiones de penitencia y en una negación del mundo y de la voluntad. (Nietzsche, *JGB* 2009: 79)

El universo de lo trágico es la existencia de lo real²¹ en tanto imposible, lo que no quiere decir que no pueda acontecer, sino por el contrario es un

²¹ Lo que la intervención de lo simbólico expulsa de la realidad, para un sujeto. Según Lacan, lo real se define con relación a lo simbólico y a lo imaginario. Lo simbólico lo ha expulsado de la realidad: no se trata de la realidad ordenada por lo simbólico, llamada por la filosofía representación del “mundo exterior”. Pero vuelve en la realidad en un lugar donde el sujeto lo encuentra bajo la forma que lo despierta de su estado ordinario. Definido como lo imposible, es lo que no puede ser completamente simbolizado en la palabra o la escritura y, por consiguiente, no cesa de no escribirse (juego de palabras con las categorías lógicas aristotélicas; en este caso, lo imposible, como lo opuesto correlativo a lo necesario, implica también una necesidad, la de escapar a lo simbólico en la repetición, pero marcando por contraste, contrastantemente, lo que escapa al desplazamiento simbólico, que vuelve como trauma). Chemama y Bernard Vandermersch, *Diccionario de psicoanálisis*, 2004, Amorrortu, Madrid, p. 579.

acontecimiento, un shock que nos saca de la cotidianidad de nuestras vidas “normales” que nos resulta entonces imposible, pero cierto a la vez. ¿Será esto lo que vemos en la tragedia griega? ¿Edipo, Antígona, Medea y Heracles son tocados por lo real, el producto de la *tyché* o la Moira, es decir, el destino como absoluto devenir, el cual nos ejemplifica Nietzsche al narrarnos que incluso los dioses griegos con todo su poder e inmortalidad no podían estar por encima de éste?

La tragedia griega es la piedra de toque teórica que destituye a la metafísica como discurso central de reflexión sobre la axiomática de la vida, introduciendo el materialismo en la explicación como ruptura epistemológica, utilizando el concepto de Kuhn, tanto para Nietzsche como para el psicoanálisis, quienes afirman la falta de la providencia, ubicando al hombre en el desamparo del Otro y en la necesidad de prever como manera de heroicidad –en el estricto sentido en el que Tiresias²² puede ver la inscripción inconsciente del destino humano–

La filosofía nietzscheana y el psicoanálisis lacaniano develan lo real del mundo, es decir, nos muestran el punto de desdoblamiento de la realidad como producto de la discordancia entre el mundo aparente y el ser del mundo. No a la manera kantiana del noúmeno y fenómeno sino como la distorsión fenoménica efecto de la subjetividad. Cuando Nietzsche afirma que: “No existen hechos, sólo interpretaciones”, no quiere decir, como lo ha demostrado convincentemente

²² Tiresias aparece como un personaje recurrente en las tragedias griegas que narran la legendaria historia de Tebas. En la escena se representan diferentes episodios de la biografía de Tiresias, todos ellos pertenecientes al periodo en que el adivino ejercía las funciones oficiales en Tebas. Cronológicamente, el primer episodio en ser llevado a escena, se encuentra en la tragedia de Eurípides *Las bacantes*. La pieza tiene por contexto la instauración violenta del culto de Dionisos en Tebas: el adivino aparece con Cadmo, fundador y primer rey tebano, uno y otro son de los pocos personajes oficiales en tomar partido en favor del nuevo dios.

Alenka Zupančič (2003), que las verdades son relativas y por tal no existiría propiamente la verdad como lo piensan erróneamente la filosofía posmoderna, sino que sólo a través de la interpretación tenemos acceso a la verdad, es decir subjetivamos la verdad, no existiría un relativismo en Nietzsche sino una concepción no metafísica de la verdad.

No todas las opiniones sobre lo que se cree que es la verdad son igualmente validas, más bien para Nietzsche la condición de posibilidad de la verdad es la interpretación. Así mismo el psicoanálisis lacaniano nos muestra que cuando el paciente relata su sueño, la interpretación correcta del sueño se encuentra en el relato mismo que hace el paciente sobre su propio sueño, es decir, la narración del sueño es su interpretación. La interpretación del significado del sueño del paciente por parte del analista ya resulta una sobre interpretación y por tal es incorrecta o falsa.

Tanto Nietzsche como Lacan –y al mismo tiempo, la “moralística” francesa– han descubierto que la verdad simbólica es no toda, en la medida que para que ésta se muestre, el ser humano debe poder expresarla, apalabrarla, es decir subjetivarla y al hacerlo la verdad deviene no toda, incompleta debido al efecto del lenguaje en tanto incompleto. Hecho demostrado matemáticamente por Gödel.

Kurt Gödel había teorizado sobre la imposibilidad de los lenguajes formales como completos, en 1931 todavía se creía en la posible axiomatización de la matemática, propugnada por David Hilbert. Un sistema logístico en el cual se alojará la matemática clásica y que podría probar que tal sistema era completo.

Kurt Gödel echó por tierra semejante suposición. Mostró que, dado un sistema logístico razonablemente rico (el sistema de los *principia mathematica* o

el sistema axiomático de los conjuntos elaborado por Zermelo, Frankel y J. von Neumann), tal sistema es esencialmente incompleto, por aparecer cuando menos un enunciado o teorema que no es decidible en el sistema (Ferrater, 2009: 1477).

Gödel, Lacan y Nietzsche han mostrado la imposibilidad de una simbolización completa, siempre existe un resto que se resiste a ella. “Lo simbólico se distingue por especializarse, si puede decirse así, como agujero. Pero lo sorprendente es que el verdadero agujero está aquí donde se revela que no hay Otro del Otro. Allí estaría el lugar de lo real,…” (Lacan, s20 2008: 132).

Nietzsche y Lacan muestran la no existencia de un metalenguaje. Lo real lacaniano es la imposibilidad de decirlo todo, en donde la verdad habla, pero no toda. Aquello cuya verdad habla siempre a medias, siempre entre dos.

- Meridiano

La teoría del conocimiento de Nietzsche se basa en el reconocimiento de la mínima diferencia como punto de partida epistemológica, Nietzsche nos brinda la posibilidad de ver la verdad en tanto duplicada por vía de la distorsión del sujeto entre el mundo aparente y el ser del mundo. La distorsión subjetiva es su duplicidad, en tanto que no sería una división entre dos dimensiones perceptuales sino la distorsión como único punto de verdad en tanto resto de un real. El perspectivismo nietzscheano nos muestra la operación de esta distorsión que destruye nuestra concepción esférica del mundo en tanto que nuestro conocimiento de éste no puede ser total, sino solamente parcial, es decir, “de donde se mira”. Es esta parcialidad, “el resto”, efecto de la mirada del sujeto, es

lo que es expulsado de la realidad y muestra lo real, es decir la distorsión del mundo simbólico (idealizado) en tanto des-idealizado por lo real.

Lacan retoma su estrategia del entre-dos, del medio- decir, del no-todo de la tradición de la Moralística, produciendo con ello, una lógica de lo parcial, de lo incompleto, del entre-dos, de lo heterológico, es decir, de lo real, el cual se expresa como torsión de la intersección de dos infinitos, que expresan las cualidades de lo real: la materialidad de la nada.

La filosofía de Nietzsche es radical al igual que el psicoanálisis lacaniano porque ambos ponen el énfasis en develar lo real del mundo como Acontecimiento es decir como: “la irrupción de una singularidad” (Foucault). Del mismo modo que el deseo rompe con la enajenación de la uniformidad en el pensamiento social y cultural.

Cuando afirma Pascal que entre la razón y la sensibilidad se inserta un modo de conocimiento a un tiempo peculiar y universal: el del “corazón”, el resultado es una integración de la universalidad racionalista dentro de la fe personal, el creer para comprender “es el corazón el que siente a Dios y no la razón”, lo siente porque la razón constituye uno de sus momentos. Sólo a través de apostar a Dios (existe o no existe Dios, para Pascal es una cuestión de azar y él apuesta a la existencia de Dios ya que, aunque no se conoce de modo seguro si Dios existe, lo racional es apostar que sí existe). Pascal se vincula a lo real en tanto azar, su apuesta es el medio en que lo real se expresa y la intención de creer en Dios es acallar el silencio del Universo.

Nietzsche reconoce en Pascal el haber podido desubicarse de la tradición racionalista reintroduciendo la sensualidad en la experiencia filosófica como manera de reivindicación del cuerpo en tanto saber.

“Para adivinar y averiguar, por ejemplo, cuál es la historia que el problema de la ciencia y de la conciencia ha tenido hasta ahora en el alma de los *homines religios* (hombres religiosos) sería necesario tal vez ser uno mismo tan profundo, estar tan herido, ser tan inmenso como lo fue y estuvo la conciencia de Pascal” (Nietzsche, *JGB* 2009: 77).

Sin embargo Pascal no logra soportar lo real ya que a él le angustia el vacío: el cual es causa del vaciamiento del Otro. Nietzsche ha ido más lejos en el agujero abisal que denuncia la falta del Otro, al reivindicar el horror de la inmensidad, de ausencia como manera de confrontar el nihilismo negativo que, al no aceptar el vacío tiene que creer en un más allá, creando la metafísica, para poder no sentir angustia y así sustentarse en la creencia del más allá. “...esa fe no es aquella cándida y ceñuda fe de súbditos con la cual se apegaron a su Dios y a su cristianismo Lutero y Cromwell o cualquier otro nórdico bárbaro del espíritu; antes bien, era ya aquella fe de Pascal, que se parece de manera horrible a un continuo suicidio de la razón” (Nietzsche, *Ibidem*:77-78).

Pascal necesita de Dios para no angustiarse de la falta en el Otro, la cual es causa de deseo, en tanto que es vacío.

La falta es lo que posibilita el deseo del hombre, en tanto inalcanzable e insatisfecho, no completo, en términos nietzscheanos es pura voluntad de poder, de autoafirmación. Nietzsche usa un nihilismo positivo al negar a Dios para poder hacerse cargo del deseo/voluntad, cuya angustia reconoce en la tragedia de la existencia en tanto esta es no teleológica, es sin sentido final, ausencia de sentido que es llenada por la voluntad de desear.

Como buen jansenista que era, Pascal se interesaba por el deseo, y por esta razón, se lo digo a ustedes como una confidencia, llevó a cabo la experiencia del Puy de Dôme acerca del vacío. El vacío es algo que ya nos interesa en absoluto desde el punto de vista teórico. Eso ya casi no tiene sentido para nosotros. Nosotros sabemos que en el vacío, pueden producirse todavía huecos, llenos, paquetes de ondas y todos lo que ustedes quieran. Pero para Pascal, que la naturaleza tenga o no horror al vacío era capital, porque esto significaba el horror de todos los sabios de su tiempo ante el deseo. Hasta entonces, si no la naturaleza, al menos todo el pensamiento había tenido horror de que pudiera haber, en algún lugar, vacío. (Lacan, S20, 2008: 80)

El vacío es el lugar de donde emerge la falta y es lo que posibilita el deseo, pero también es el horror de que exista algo que no esté completo. Es por eso que el deseo es inarticulable, impronunciable, inasimilable, lo único que podemos intentar acercarnos a través de lo simbólico de nuestra demanda, tratando de acercarnos lo más posible al deseo que, sin embargo, a la manera de Aquiles y la tortuga en su carrera nunca pueden converger.

Aquiles, llamado "el de los pies ligeros" y el más hábil guerrero de los aqueos, quien mató a Héctor, decide salir a competir en una carrera contra una tortuga. Ya que corre mucho más rápido que ella, y seguro de sus posibilidades, le da una gran ventaja inicial. Al darse la salida, Aquiles recorre en poco tiempo la distancia que los separaba inicialmente, pero al llegar allí descubre que la tortuga ya no está, sino que ha avanzado, más lentamente, un pequeño trecho. Sin desanimarse, sigue corriendo, pero al llegar de nuevo donde estaba la tortuga, ésta ha avanzado un poco más y así la tortuga llevará siempre la ventaja hasta en espacios infinitamente pequeños, con lo cual, Aquiles no podrá alcanzarla nunca. Si aplicamos el mismo razonamiento a la tortuga, irá poniendo también ella de por medio infinitos espacios infinitamente pequeños, manteniéndose siempre alejada de su perseguidor aunque sólo sea por un poco.

Como además no parece posible recorrer infinitos espacios en un tiempo finito, Zenón concluye que Aquiles nunca alcanzará a la tortuga.

Podemos sustituir a Aquiles por el sujeto y la tortuga por deseo, Aquiles no puede alcanzar a la tortuga (su deseo) siempre se está a destiempo de éste, por tal no existe posibilidad de alcanzarlo en tanto que la separación del sujeto y su deseo es propiamente la hianje de lo real como producto de la distorsión infinita de subjetividad.

“En la demanda, el deseo no es todavía (cómo podría); y en lo simbólico nunca será nada (salvo el resto improferible, el saldo insaldable)” (Herrera, 2009:123). Es en lo real donde el vacío estructura el deseo del sujeto.

La filosofía como sistema ha tenido horror al vacío, a lo trágico de la existencia en tanto incompleta y sin un sentido final. La filosofía sistémica se ha mostrado fóbica a lo real ¿debido quizás a que lo real muestra que lo simbólico no es absoluto? ¿Pudieras ser que nuestra existencia humana es trágica debido a que lo real limita toda posibilidad de completitud y providencia? Trágica quizás, pero no necesariamente infeliz, ya que lo que nos ha mostrado Nietzsche es que al develar lo trágico se nos muestra la condición de posibilidad para el deseo y el acontecimiento, en tanto voluntad de poder, de crear. Es así que no podría haber creación si el ser humano estuviera completo, sólo la falta inaugura la creatividad y nos otorga la felicidad más plena, la del artista ante su obra de arte, la cual es un fin y un medio que le permite al ser humano, en términos existenciales, crearse a sí mismo, y ser él a su vez la más sublime de sus creaciones artísticas.

Nietzsche y el psicoanálisis han denunciado la falacia racionalista de que cuerpo y mente son entidades separadas, que el espíritu es algo más que el cuerpo. Nietzsche y luego Freud derrumbaron esta concepción dualista al demostrar que el cuerpo lo es todo, no en el sentido biologicista positivista, sino en el más estricto sentido materialista de cuerpo, como sostén de nuestro pensamiento, conciencia e ideología. La mente es un producto virtual del cuerpo causado por las necesidades vitales que no son las de los instintos animales de apareamiento y sobrevivencia, sino pulsionales es decir, necesidades erotizadas por el lenguaje.

- Réquiem por un Otro

La sexualidad humana es la condición material de nuestro comportamiento disfrazado o corrompido por la represión cultural. Nietzsche como médico de la cultura observó como “el cristianismo había dado veneno a beber a Eros, éste no murió pero degeneró en vicio”. ¿No podríamos utilizar esta misma fórmula para nuestra condición posmoderna en términos lacanianos? La ciencia ha dado veneno a beber al deseo, éste no ha muerto pero ha degenerado en goce. Nuestra sociedad capitalista a través de la ciencia han incorporado un nuevo mandato superyoico que implica el imperativo de goce como “absoluto” bajo la forma de las drogas “milagrosas”, La promesa psicofarmacológica cuyo slogan es: “pare de sufrir”, pretendería anular lo trágico de la vida transformado al sujeto deseante en un sujeto adormecido, calmado o paradójicamente hiperactivo para que siempre pueda estar en estado productivo para el Sistema, y para ello será necesario modular los estados de “crisis” subjetiva del individuo con los psicotrópicos: su sensación de angustia con sedantes y su tristeza con antidepresivos para que el sujeto pueda seguir gozando del trabajo. No es

necesario dejar las actividades por un punto de quiebre existencial que nos pudiera sacar de nuestra aburrida “normalidad” y aun en el campo de la intimidad erótica el capitalismo ha logrado inmiscuirse de tal forma en el campo del deseo, que ya no es necesario desear, podrá usted gozar ¡lo quiera o no! La impotencia ¡no más! desde el viagra, power sex, llegando a la implantación quirúrgica de una barra de titanio en el pene para siempre poder tener el miembro erecto. ¿No es esto la realización del fantasma del goce eterno en detrimento del deseo? El deseo es forjado por una necesidad de carácter radical que genera cambio subjetivo, toda crisis es una oportunidad de afirmar esta necesidad, que produce una demanda al Otro, si esta demanda es satisfecha por una vía no subjetiva, en tanto que es detenida la crisis artificialmente por los calmantes y o los estimulantes, el deseo pierda en favor del goce, el sujeto seguirá gozando, sufriendo de la angustia debido a que el deseo está obturado.

El imperativo de goce no es una manera de rebelión al Superyó sino por el contrario es una manifestación propia de su lado oscuro, de su parte siniestra, inextinguible obsesión por el cumplimiento al mandato, aún fuera de toda consideración placentera para el sujeto. Es ahí donde Lacan ha puesto la trasgresión del perverso en el lugar de un más allá de la Ley bajo la consigna kantiana del imperativo categórico (el cual no está condicionado por ningún fin, de modo que la acción se realiza por sí misma y es un bien en sí misma) fuera de todo pathos para transformar el sexo en una obligación. En *Kant con Sade*, Lacan se ha dado cuenta que la estructura del perverso no es una subversión erótica ante la Ley social sino más bien el reverso de la ley como imperativo de goce. Si leemos las obras del Marques de Sade lo que encontramos no es una

erótica, ni siquiera una pornografía, sino un estricto reglamento sobre el goce. Ingenuamente uno podría pensar que en Sade hay una rebelión a las normas sin embargo, es la obediencia a la norma misma pero invertida. De tal manera que el perverso sadeano es en estricto sentido un kantiano ya que para él, no importa el placer sino obedecer el mandato del goce, un imperativo categórico, frases como: “tu cuerpo es la iglesia donde la Naturaleza pide ser reverenciada”, “destrucción, por lo tanto, como la creación, es uno de los mandatos de la naturaleza” y “franceses un esfuerzo más si queréis ser republicanos” para fomentar en los libertinos el “cumplimiento” de sus deberes: -violaciones sexuales- siempre tienen la implicación no del placer del sujeto, sino la obediencia a la Naturaleza como un Otro absoluto, un orden metafísico, podríamos decir que la obra del Marques de Sade no es en ningún sentido atea, sino por el contrario es una teología de obediencia a un Dios Oscuro en contra quizás de un Dios de la Luz, pero en estricto sentido un Dios omnipotente. A diferencia de la concepción de Nietzsche y Lacan donde: Dios está muerto o está castrado, es decir es un Dios impotente, por el cual uno no debe sacrificarse ante Él, sino utilizarlo como herramienta simbólica, lo que nos posibilita hacernos cargo de nuestro porvenir, hacernos cargo de nuestro deseo sin la necesidad de que el Otro “mayusculizado” sea su garante.

Si bien la tradición moderna a través de la Ilustración ha dejado de lado el lugar del Dios teológico, en nuestra actualidad hay un nuevo Dios, el Dios de la Ciencia, un Dios todo poderoso cuya principal manifestación se encuentra en la farmacología y su negación de lo trágico bajo la promesa inhumana del goce Absoluto el cual podemos ver expresado en la paradigmáticamente película de Darren Aronofsky: *Requiem por un sueño* (EE.UU. 2000): film basado en el libro

del mismo nombre de Huber Selby Jr.: narra historias paralelas que acaban vinculadas por la relación entre la solitaria viuda Sara Goldfarb (Ellen Burstyn) y su hijo Harry (Jared Leto). La madre de Harry sufre de una profunda soledad, la televisión es su único refugio, como fuente de estimulación y de compañía en su vida. Su anhelo más ferviente es poder aparecer en un concurso televisivo, para poder captar la atención de su hijo –lo que trasluce un conflicto edípico – Sara necesita convocar la mirada del otro. Durante su fantasía imagina las cámaras tomándola y a lo lejos la mirada de Harry admirándola y finalmente abrazándola con afecto. Para llevar a cabo esta fantasía, Sara emprende una dieta para poder lucir más bella en televisión y así complacer a su hijo, en consecuencia empieza a tomar pastillas para adelgazar, (sibutramina, un fármaco, el cual actúa inhibiendo la recaptación de serotonina, dopamina y norepinefrina a través de sus dos metabolitos activos, provocando de esta manera un estímulo prolongado sobre el centro de saciedad del sistema nervioso, disminuyendo el apetito, y generando -en forma paralela- un aumento en el gasto de energía). Sara entonces empieza a experimentar síntomas de sequedad bucal, constipación, cefaleas e insomnio hasta llegar a una sintomatología psicótica. Mientras tanto, Harry y su bella novia, Marion Silver (Jennifer Connelly), entablan una relación de reconocimiento imaginario, de complementariedad, que los lleva a construir fantasías sobre su futuro y la búsqueda de una vida perfecta. Mientras se drogan sueñan sobre esta vida que les aguarda. Para lograr sus planes Harry y su mejor amigo Tyrone C. Love (Marlon Wayans) emprenden un negocio como vendedores de droga, los tres jóvenes parecen comenzar a experimentar el éxito, sin embargo, muy pronto el sueño se desvanece dando lugar a la pesadilla. Harry y Marion se separan, al producirse una ruptura en lo

imaginario²³. Harry sufre la amputación de un brazo necropsiado por las continuas inyecciones de heroína; Tyrone es arrestado y confinado a la prisión; por su parte Marion se prostituye en una escena dramática, donde es observada por un auditorio frenético de excitación al verla copular con otra mujer, y finalmente Sara es llevada a un hospital psiquiátrico donde se le practica electroshocks. Una interpretación de la película, llamémosla “moralista” tiene como finalidad mostrar el peligro de las drogas, otra visión interpretativa, la que aquí nos interesa, puede mostrarnos la falsedad y lo peligroso de lo imaginario. Los personajes al querer escapar de lo trágico (de la castración) es lo que los lleva a un goce que se manifiesta en lo real sin mediación simbólica. Debido a que todas las relaciones se mantienen en un plano enteramente imaginario, no producen lazo social con el otro, todos viven en una fantasía interna donde cada uno se engaña y pretende una salida fácil y rápida a sus conflictos emocionales a través de ir más allá del placer.

Los personajes experimentan angustia –ante el deseo- y pretenden extinguirla a través de las adicciones, pero ésta reaparece en forma de real, llevando al desasosiego y a la destrucción de sus vidas. Todo se transforma en pérdida de razón, dignidad, libertad y desmembramiento.

²³ Término derivado del latín *imago* (imagen) y empleado como sustantivo en filosofía y psicología para designar lo que tiene que ver con la imaginación, es decir, con la facultad de representar las cosas en el pensamiento y con independencia de la realidad. Utilizado por Jacques Lacan a partir de 1936, este término es correlativo de la expresión estadio del espejo, y designa una relación dual con el semejante. Asociado a lo real y a lo simbólico en el marco de una tópic a partir de 1953, lo imaginario en el sentido lacaniano se define como el lugar del yo por excelencia, con sus fenómenos de ilusión, captación y señuelo. Elisabeth Roudinesco y Michel Plon, op.cit, p.513.

Esta argumentación nos lleva de alguna manera al horror que produce lo real, en tanto que este se presenta fantasmáticamente en forma de angustia ante el vaciamiento del Otro, horror ante el deseo.

- La falta en el ser

La filosofía se ha manifestado en contra del placer sexual debido a la superioridad del espíritu sobre el cuerpo. ¿No es esta razón un poco ingenua, demasiado simplista, en la medida que se pone el énfasis epistemológico en lo carnal como impuro o mundano? ¿Quizás el verdadero conflicto con el idealismo filosófico y el cuerpo subyace más bien en lo que revelaría el sexo? El sexo como paradigma de “la no relación sexual”. Para explicar esto tenemos paradójicamente que recurrir al idealista Platón y a su obra *El banquete*: dialogo que Platón dedica al amor, es decir al dios Eros. Nos interesa sobre todo la opinión de uno de los asistentes al Banquete el gran Aristófanes que nos da su versión del porqué el hombre busca el amor a través del Mito del andrógino, Aristófanes nos relata lo siguiente:

En otro tiempo la naturaleza humana era muy diferente de lo que es hoy. Primero había tres clases de géneros: los dos sexos que hoy existen y uno tercero compuesto de estos dos, del cual solo se conserva su nombre. Todos los hombres tenían formas redondas, la espalda y los costados colocados en círculo, cuatro brazos, cuatro piernas, dos fisonomías unidas a un cuello circular y perfectamente semejantes, una sola cabeza que reunía estos dos semblantes opuestos entre sí. Cuando éstos deseaban caminar ligeros, se apoyaban sucesivamente sobre sus ocho miembros. La diferencia de estas tres especies de hombres, nace de la que hay entre sus principios. El sol produce el sexo masculino, la tierra el femenino y la luna el compuesto de ambos, que participa de la tierra y del sol. Los cuerpos eran robustos y vigorosos y de corazón animoso y por esto concibieron la atrevida de escalar el cielo y combatir con los dioses y como consecuencia de esto, Júpiter los separó en dos, los dividió en dos partes iguales. Júpiter mandó a Apolo que curase las heridas, que colocase el semblante del lado indicado y la mitad del cuello del lado donde se había hecho la separación, y que cosiese los cortes de la piel. Hecha esta división, cada mitad hacía esfuerzos para encontrar su otra mitad y cuando se encontraban, se abrazaban y se unían. Cuando una de ellas perecía, la que sobrevivía buscaba otra a la que se unía de nuevo. (Platón, 1871:300)

Lo que mito del andrógino nos revela es la necesidad psíquica de buscar lo completitud a través de lo imaginario. Desde siempre tenemos la fantasía de que en algún lugar o momento estuvimos completos, un punto en el que no nos hacía falta nada. Para la teoría freudiana esto se da por el deseo inconsciente de volver al vientre materno, es decir, volver al lugar antes del nacimiento.

Incluso en términos biológicos tenemos la idea de que existe una época de plenitud biológica, esto es un mito, siempre estamos es un especie de vaivén homeostático por alcanzar un estado de bienestar en que palabras de Nietzsche “se conquiste y tenga que conquistarse continuamente”. El punto central es que no existe el estado de plenitud, lo que existe es: in-completitud no asumida neuróticamente o resignada no neurótica. Lo que nos lleva a descubrir en torno al sexo, lo que nos horroriza es la no relación con el otro en torno a nuestro goce. No hay un rechazo porque se perciba al sexo como algo sucio y degradante sino que el rechazo es debido, más bien, a que su práctica no trae ninguna solución a nuestra condición de precariedad, incluso la muestra en toda su desnudez. Es por eso que cuando amamos a alguien sexualmente, lo que hacemos es “objetivizarla” de tal manera que terminamos haciéndola “cachitos” en busca de determinado factor x, por el cual nos sentimos enamorados de ella, un determinante de la mítica completitud. Está idea incluso puede llevarnos a destruir a la persona amada, en cuanto que amamos algo que supuestamente se encuentra más allá de sí misma, su esencia. Pero esta esencia es un mito que proyectamos en tanto que buscamos el objeto de nuestro deseo, objeto que se quiere alcanzar, pero siempre ha estado perdido, el *das Ding*.

La radicalidad del aforismo de Lacan *il n’y pas rapport sexuel* devela que la bisexualidad de la teoría freudiana, no significa que los seres humanos tengan

dos sexos, sino que ningún ser humano puede ser completamente hombre o completamente mujer. La división de los sexos marca lo incompleto del ser, por lo que el sujeto del inconsciente es un ser-en-falta, debido a la falta de inscripción de la división de los sexos en el inconsciente, es decir, en relación al sexo no hay un significante de lo femenino –de lo no fálico, de la ausencia de un objeto que complete al ser. Este efecto de falta en el inconsciente produce la sensación de que alguna vez se tuvo la completitud debido a que en el universo simbólico la estructura se comporta como Gestalt lo que crea la ilusión de que deberíamos estar completos, cuando el meollo del asunto es que sin esta falta no habría deseo.

Para Kant el ser humano no puede conocer las cosas-en-sí-mismas, *Ding an sich*, sino solamente las cosas tal como las percibimos, por mediación de la intuición sensible. La epistemología kantiana, se preocupa por la cosa-en-sí. Jean Baptiste Botul (2003:96) nos otorga su interpretación sobre ello:

¡Curiosa teoría del conocimiento! Como si la ciencia tuviera que ver con las “cosas”, objetos permanentes, estables. La ciencia moderna no estudia “cosas” aisladas, sino relaciones, flujos, campos, sistemas. Hay en el noumēno kantiano un sorprendente fetichismo de la “cosa”.

Es evidente que este fetichismo por la “cosa” está también en Lacan al crear el objeto pequeño a, objeto de lo real, objeto kantiano que representa el lugar que ocupa la pulsión.

La “cosa” es el sexo. Es evidente. No podemos conocer la cosa en sí, nos advierte Kant: no somos capaces, pero sobre todo, no estamos autorizados: Esto tiene que ver con la moral y con el deseo: “confundir la apariencia con el fenómeno es cometer una falta”, escribe Kant en la *Crítica a la razón pura*. ¿Qué tiene que hacer la noción de falta aquí, sino señalar que la teoría del

conocimiento es inseparable de una conducta de la razón? La metafísica comete algo peor que un error, comete una falta, esta existe porque hay un deseo de querer ver la cosa tal cual como es, en sí misma. Esta pulsión (*Trieb*), esta manera de mirar bajo la falda de la realidad es una obsesión del filósofo. La “crítica” es una terapia inventada por el doctor Kant para contener –sin poder erradicar- ese deseo de mirar (Botul, 2003:96).

Aquí Botul es absolutamente lacaniano y podemos entender el origen de la idea de real y el “objeto pequeño a”²⁴ como una ficción del noúmeno kantiano.

Qué es lo real, sino lo prohibido de la razón, lugar de la fantasía de lo inconsciente, de los deseos ocultos, lugar del goce. Efectivamente la “cosa” es el sexo y el sexo es lo imposible, o sea el lugar del goce. Lacan reinterpreta la teoría kantiana de lo cosa en sí como el lugar de lo prohibido de lo fenoménico, aquello que se encuentra detrás del semblante, de lo simbólico y de lo ideológico producto de lo imaginario.

La “cosa” es el objeto causa del deseo y del goce en Lacan, objeto perdido por la representación, es decir, por lo histórico y cuyo semblante ocupa el analista, para recibir las proyecciones del analizante. Kant basó su epistemología en esta “cosa” que se sustrae a la percepción, pero que se encuentra ahí, como sostén de nuestras representaciones sensibles.

²⁴Expresión introducida por Jacques Lacan en 1960 para designar el objeto deseado por el sujeto y que se sustrae a él, al punto de ser no representable, o de convertirse en “un resto” no simbolizable. En tal carácter, sólo aparece como una “falta en el ser”, o en forma estallada, a través de cuatro objetos parciales separados del cuerpo el pecho, objeto de succión; las heces, objeto de excreción, la voz y la mirada, objetos del deseo en sí (Roudinesco y Plon, 1998: 759).

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer a priori, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos –algo que ampliara nuestro conocimiento- desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica, suponiendo, que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados. Ocurre aquí, como en los primeros pensamientos de Copérnico. Éste, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando a las estrellas en reposo. En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo, en lo que atañe a la intuición de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo a priori sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto el objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representar fácilmente tal posibilidad (KpV BXV-BXVII).

Para Kant, el conocimiento del mundo no viene sino parcialmente por los sentidos; el mundo “tal como es” está fuera de nuestra comprensión sensorial pero no de la intelectual. Podemos “ver” el mundo con nuestro “ojo” interno y usar el intelecto como creador de ideas. Debemos subordinar los sentidos al sentido, no a través de nuestras percepciones sino de nuestras concepciones. De la misma manera, Lacan accede por ejemplo a lo real traumático a través del método psicoanalítico como ciencia conjetural, que utiliza la razón para calcular el efecto del significante y el tiempo como escansión en el campo de lo real. Kant crea su teoría del conocimiento como puente entre el yo y las cosas, Lacan entre lo Imaginario y lo real.

Para Kant, las cosas se dan en nuestras ideas, habiendo en ese conocer lo dado por las cosas (lo científico) y lo puesto por nosotros (lo filosófico). “Al caos de sensaciones de luz, color, sonido, tacto, gusto, que nos bombardean de continuo, imponemos las categorías que les asigna nuestro pensamiento. Las

integramos en el tiempo y el espacio, y de ello surgen las cosas conocidas, el fenómeno” (KpV AXXIII-BXLI).

Ese mismo principio funciona en el sujeto del psicoanálisis, la ansiedad de la vida, las sensaciones, nuestro acercamiento a lo real, son experimentados por el sujeto, e interpretados (subjetivados) como una forma de dar sentido a lo que le sucede, el síntoma es esta interpretación, es la puesta en escena de lo real atenuada por el diálogo del sujeto.

- ¿Qué es ser un amo?

Fichte, Schelling, Hegel son egregios representantes del idealismo alemán. En esta tradición el principio de la autoconciencia, el acto de ser consciente, es el proceso de la creación misma. También lo es, el desarrollo de una lógica, nombrada dialéctica, cuyos componentes: tesis, antítesis y síntesis, reflejan la estructura de la autoconciencia.

Estos pensadores mantenían una lógica de la dialéctica de los espejos, no sólo en la estructura de las producciones humanas, en lo individual y en lo social, sino también en la estructura misma de la realidad, como un todo, concebido como sustancia pensante.

Lacan sitúa a Hegel, como representante del discurso del saber y el discurso universitario²⁵, producto de la dialéctica entre el amo y el esclavo. En un principio

²⁵La fórmula del Discurso Universitario (o Discurso «de» la Universidad) aparece en el *Seminario XVII* de Lacan (El reverso del psicoanálisis, 1969-1970), en contrapunto con el discurso de la ciencia, en cuanto se considera que manifiesta aquello de lo que éste último se asegura. El saber S_2 ocupa en él el lugar dominante -el del semblante-, lugar del orden, del mandamiento, lugar ocupado primeramente por el amo ($S_2 / S_1 \rightarrow a/\$$). “El discurso universitario, heredero del discurso del amo, privilegia el discurso del saber. Con este discurso Lacan destaca que en la universidad se informa el saber adquirido por los amos-maestros. Porque la función de la universidad es recoger el saber acumulado. Se trata propiamente del saber universitario, que a través de la pedagogía recoge y organiza los discursos, cuidando de excluir del discurso ya constituido,

dos hombres lucharon por el poder y por el reconocimiento sobre el otro como su superior, como dueño y señor de él. Uno de los contrincantes- el futuro amo- necesita con tal fervor el reconocimiento por parte del otro como amo, que no teme ni a la muerte para conseguirlo.

A diferencia del amo, el esclavo teme a la muerte, es consciente de su propia mortalidad y prefiere someterse a la voluntad del amo, a este otro que al Otro absoluto que es la muerte. Es decir, en el esclavo se produce un conocimiento fundamental sobre sí mismo en relación con su mortalidad, lo que provoca en él una autoconciencia de ser en el mundo, lo que no ocurre con el amo.

Hegel destaca que si el esclavo teme al amo no es por éste mismo, sino porque se ha sentido profundamente angustiado por el miedo a otro amo, al amo absoluto que es la muerte. Lacan le reconoce a Hegel el mérito de haber sido el primero en identificar a la muerte como el significante amo. Este significante primordial, es el que promueve nuestra fuerza para vivir, nuestra movilidad como seres finitos y cuya finitud hace que perduremos más allá de nuestra muerte en la creación científica o artística, en la cultura o en términos hegelianos en el espíritu. Sin embargo, Hegel solamente permanece en el campo de lo que Lacan concibe como lo simbólico, como dirá Bataille (1988: 4) “el animal muere pero la

aceptado e institucionalmente legitimado, todos los nuevos saberes, a los que percibe amenazantes. La función principal del discurso universitario es obstaculizar el advenimiento de nuevos significantes, nuevos conceptos y categorías, nuevas interpretaciones que atentan contra un orden científico y simbólico dado. Cuando Thomas Samuel Kuhn (Cincinnati, 1922-Cambridge, 1996), habla de las sociedades científicas como guardianas de los paradigmas científicos constituidos, evoca al discurso universitario, tal como piensa Lacan. Un saber directamente vinculado a los bienes del goce que produce el saber. Es el capital de la ciencia: el saber y los bienes que procura. Pero en realidad todo saber nos constituye como sujetos del inconsciente: atravesados por una falta de saber incolmable” (Herrera, 2007). [http://www.lajornadamichoacan.com.mx/2007/01/20/consulta 20/03/2011](http://www.lajornadamichoacan.com.mx/2007/01/20/consulta%2003/2011).

muerte del animal es el devenir de la conciencia”. Esto significa que el desarrollo de la autoconciencia es producto del significativo muerte. Nuestra experiencia como seres humanos es impensable sin este significativo. Esta idea que recorre toda la obra freudiana y lacaniana.

Por otra parte Nietzsche hace un elogio del discurso del amo, para él, amo no es aquella persona que tiene muchos bienes, dinero y poder, sino aquellas que personas que no se dejan victimizar ni empobrecer, que se mantienen siempre en su condición de superioridad ante lo trágico. Del mismo modo el esclavo para Nietzsche no son las personas que se encuentran en una condición social limitada por la pobreza sino aquellas personas pobres en perspectiva con un rol de víctima, que pueden ser ultrajadas y menospreciadas.

En Nietzsche el esclavo se encuentra en la figura del amo/maestro del discurso universitario que privilegia el discurso del saber, un saber acumulativo en contra del saber de la vida, el cual obstaculiza nuevas interpretaciones del mundo para así sostener el sistema de representaciones dados por el Estado y su ideología, que en nuestro tiempo es fundamentalmente capitalista.

Para el psicoanálisis lacaniano el Discurso del Amo es fundamental para poder comprender el lugar del poder en nuestra constitución subjetiva, en tanto que:

Lo que produce un sujeto, es decir, no un hombre en general o un individuo sino un ser dependiente del lenguaje, es que un significativo venga a representarlo ante todos los otros significantes y por ello mismo, a determinarlo pero, a partir de allí, hay un resto. En efecto, desde que se inscribe en el lenguaje, el sujeto ya no tiene más acceso directo al objeto. Entra en la dependencia a la demanda, y su deseo propio sólo puede decirse entre líneas. De ahí el concepto de objeto a que Lacan elabora y que designa no el objeto, supuesto como disponible, de la necesidad, del consumo o del intercambio, sino un objeto radicalmente perdido. Esta elaboración es presentada por Lacan con ayuda de un algoritmo: $S1/ \$ \rightarrow S2 /a$ En este algoritmo, S1 designa a un significativo que representaría a un sujeto ante el conjunto de los significantes S2, designado como saber. S está barrado para indicar que no es un sujeto

autónomo, sino determinado por el significante, que impone una “barra” sobre él (“*avoir barre sur quelqu’un*” es tener ventaja sobre alguien). Se notará también que en este algoritmo no hay relación directa entre \$ y a porque no hay acceso directo del sujeto al objeto de su deseo. Lacan le ha dado el nombre a este “discurso”, presentado aquí de una manera formalizada. Es el discurso del amo. Este nombre marca claramente que, al mismo tiempo que de la constitución del sujeto como tal, se trata aquí de dar cuenta de las formas ordinarias al sujetamiento (la sujeción) político, lo que implica que en los dos casos se trata de una misma operación. Así, la manera en que un sujeto se somete a la enunciación de un mandamiento, su adhesión a una determinada palabra maestra (*maître mot*: palabra-amo/maestro) política, se escribe fácilmente S1 (significante amo) / \$ (sujeto) (Chemama y Bernard Vandermersch, *op.cit*: 169-170).

Para Nietzsche el amo no es aquel que es el dueño de los otros, sino es aquel que es dueño de sí mismo. Para Lacan el discurso del amo es el discurso del inconsciente. Es así que podríamos pensar que lo que nos enseña Nietzsche es hacer amos de nuestro inconsciente.

Sin embargo, habría que rastrear lo real lacaniano no en la muerte, la cual cómo la vislumbró Hegel –bajo la interpretación de Lacan- pertenece al registro de lo simbólico, sino, en lo abrupto de la vida. Sólo un discípulo de Kant, pudo ver la sexualidad de la vida inmersa en lo nouménico kantiano: Arthur Schopenhauer. Este pensador se oponía al idealismo alemán y a su metafísica, como elevación de la autoconciencia (la cual le parecía demasiado intelectualizada). Sin embargo, se mantenía en el espíritu de la tradición del idealismo, ya que creía que el último principio del universo era aprehensible sólo a través de la introspección. Además se propondrá entender filosóficamente al mundo, como varias manifestaciones de este principio general. Para Schopenhauer, este principio general no es ni el de la conciencia ni el de la razón, sino el de la voluntad: un impulso sin mente, sin objeto, no racional que subyace a la pulsión y a todo lo que existe. La originalidad del planteamiento de Schopenhauer no radica en su concepción del mundo como voluntad, la cual ya

se encontraba en la filosofía de Fichte, sino en la idea de que la voluntad carece de racionalidad o intelecto.

Habiendo rechazado la posición kantiana de que las sensaciones son causadas por un objeto incognoscible que existe independientemente de nosotros, en Schopenhauer cobra importancia el cuerpo – el cual es uno más de los objetos del mundo. Este es dado a nosotros de dos diferentes maneras. Percibimos nuestro cuerpo como un objeto físico entre los otros objetos físicos, sujeto a las leyes de la naturaleza (las cuales gobiernan los movimientos de los objetos físicos). Además podemos ser conscientes de nuestro propio cuerpo, por medio de nuestra conciencia inmediata de habitarlo, intencionalmente movido, el cual siente directamente los placeres, dolores y estados emocionales.

Podemos objetivamente percibir nuestra mano, como un objeto externo, como un cirujano puede percibirla durante una cirugía. Pero también podemos ser subjetivamente conscientes, de nuestra mano, como algo que habitamos o como algo que voluntariamente movemos y en donde podemos sentir trabajar nuestros músculos internos.

Schopenhauer afirma que nuestro cuerpo está dado en dos formas diferentes, a saber, como representación (objetivamente; por fuera) y como voluntad (subjetivamente; por dentro).

Cuando movemos nuestra mano, este movimiento no es debido a la consecuencia de un acto motivado, que generaría el movimiento de nuestra mano como un efecto, sino que el movimiento de nuestra mano es un sólo acto (son las dos caras de la misma moneda). Hay un sentimiento subjetivo de voluntad en una cara y el movimiento de la mano como representación en la

otra. En Schopenhauer la acción de nuestro cuerpo es nada más que un acto de la voluntad objetivado, traducido en percepción (Schopenhauer, 2004).

Para la clínica psicoanalítica, la irrupción de lo real en la percepción tiene que ver con el acto de voluntad objetivado, que en el sujeto de la psicosis experimenta como la voluntad misma. Allí los registros de lo imaginario y de lo real se trastocan, y aquello que es una percepción imaginaria, a saber, el movimiento de mi mano, se vive en la psicosis como una percepción en lo real - fuera del sujeto-, fenómeno de extrañamiento, “algo mueve la mano”. Podríamos decir que la psicosis, se encuentra fuera del “velo de maya”²⁶ y vemos la

²⁶Iniciado en las *upanisad*, el concepto de maya (a veces *avidyā*) fue desarrollado en detalle en varios sistemas de la filosofía india. Lo más común es considerar que maya designa el mundo en tanto que apariencia; el Brahmán está pues, oculto por el velo de maya. Ahora bien este “estar oculto por” significa también “depender de” en otros términos “depender de maya para ser visto (o entrevisto)”. El concepto maya, se refiere pues, como indica Reyna a la relación de algo fenoménico con algo Absoluto, especialmente el carácter fenoménico del yo y el Absoluto trascendente. Por este motivo maya significa muy raramente entre los filósofos indios que el mundo es una ilusión, que el mundo no existe y, de consiguiente, tiene que ser descartado. “La mayor parte de los filósofos indios –escribe Reyna– defienden la existencia, si no la realidad del mundo empírico (fenoménico) y encuentran su base en el Absoluto, la fuente de sus innumerables permutaciones. Pero desde el punto de vista del ser Absoluto, los fenómenos pueden muy bien ser irreales”. El concepto de maya más bien parece ligado a las concepciones dualistas. Y en efecto, los sistemas en los cuales se acentúa la orientación dualista son aquellos en los que el concepto de maya alcanza mayor importancia. Pero aún en concepciones monistas desempeña la noción en cuestión una función nada desdeñable, pues la unidad verdadera o Brahmán-real se destaca solamente en cuanto se ha descartado la apariencia de la diversidad. En algunos casos (como en la escuela de Vedanta fundada por Samkara) maya designa un poder (mágico) por medio del cual es conjurado el mundo: Dios crea la apariencia a través de maya. Por eso maya puede ser la fuente de la diversidad (aparente del mundo físico), que posee un género ilusorio, pero en cierto modo “fundado”, de realidad. Schopenhauer adoptó con entusiasmo el concepto de maya y con frecuencia lo equiparó al mismo su idea del “mundo como representación”. Dicho filósofo veía, además, en el pensamiento de Kant una confirmación de la fecundidad del concepto de maya, pues éste puede ser comparado con el “fenómeno” que oculta el “noúmeno”. Esta ocultación para Schopenhauer no es irremediable, pues a través del mundo como maya emerge el mundo como Brahmán, esto es, a su entender, como voluntad (Ferrater, 2009: 2338).

voluntad. Pero al no haber mediación, es decir, una representación que límite mi yo, con la voluntad –recordemos que para Schopenhauer, la voluntad es una fuerza terrible- la experimentamos con horror.

Schopenhauer combina su postulado de que el mundo es voluntad con la postura kantiana de que nosotros somos responsables de individualizar el mundo de las apariencias. Es decir, las condiciones de posibilidad de tiempo y espacio que se encuentran en el sujeto, ejercen el “principio de individuación”. Basta la diferente posición en el espacio y el tiempo para afirmar la diferencia de los seres. Esto, pues el tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión. Lo que se mantiene siempre, lo que no cambia, es atemporal. Eso es la voluntad (característica de lo real lacaniano). Lo que permite la diferencia, es el sujeto.

Schopenhauer, había establecido la compleja representación del cuerpo en forma de una cualidad dual. Cuando él percibe la luna o una montaña, no tiene ningún acceso directo a la metafísica interna de esos objetos. Ellos permanecen como representaciones, que revelan sólo su lado objetivo. Schopenhauer se pregunta, cómo se puede conocer el mundo como un todo integrado, o cómo percibir el principio de las cosas. En todas las cosas la voluntad es su esencia, pero por sí misma es incognoscible para la conciencia, sólo puede ser percibida como apariencia, “representación” de su realidad.

Sin embargo, la voluntad de vivir, que experimentamos como sujetos, nos permite percibir ese más allá del principio de individuación, nos pone en sintonía con la voluntad, es en el cuerpo en donde se inscribe la condición de posibilidad

de acercarnos a la realidad de las cosas, a través de nuestra pulsión, lo real del cuerpo, ese lugar, sin representación, es decir, sin lenguaje.

Igual que los idealistas alemanes, quienes buscaban la cadena del ser, en la autoconciencia. Schopenhauer explica el mundo como una graduación de la expresión de la voluntad. Para Lacan, lo real, es esa voluntad de cual se sostienen los demás registros (imaginario y simbólico).

Para Schopenhauer, el mundo que experimentamos está constituido por la objetivación de la voluntad. En este sentido la voluntad es la realidad y los objetos en general son la apariencia de esta voluntad.

A pesar, de sus antecedentes generales dentro de la familia filosófica de las teorías duales, la caracterización de Schopenhauer del mundo como voluntad, resulta original y atrevida, es también atemorizante y pandemónica: él sostiene que el mundo como en sí mismo (otras veces agrega para nosotros) es como un impulso ciego e interminable que no tiene fin a la vista, carente de conocimiento, sin ley, absolutamente libre, enteramente autodeterminado y todopoderoso. Dentro de la visión del mundo como voluntad, en Schopenhauer, no hay Dios para comprender y el mundo es concebido como sin sentido, cuando se considera antropomórficamente, el mundo es representado como una eterna frustración, como un esfuerzo interminable, para nada en particular, y es esencialmente, sin progreso, un inundo, es decir, “lo real” del mundo. Nietzsche criticará severamente esta concepción pesimista de lo inundo de Schopenhauer, para Nietzsche lo real es una oportunidad para un nuevo devenir que ante lo trágico el sujeto debe reír como la manera más valiente de sentirse triste burlándose del dolor.

¿No es acaso la posición cínica filosófica tan cara a Nietzsche y al psicoanálisis lacaniano como la manera de abandonar el lugar de víctima para curarse del dolor de vivir?

“En la dimensión trágica se inscriben las acciones y se requiere que nos ubiquemos en lo tocante a los valores. También se inscribe además en la dimensión cómica, y cuando comencé hablarles de las formaciones del inconsciente, como saben, lo que tenía en el horizonte era lo cómico” (Lacan, *ibíd.*: 373).

- Est-ética

El suicidio en la cultura occidental se puede pensar desde dos tipos extremos: por una parte, el suicidio realizado como un acto racional y reflexivo, en contraposición al arrebatado demencial que se entrega a la muerte.

El suicidio filosófico, obra de arte de la autonomía de la voluntad, convoca sobre sí el brillo del día, el rayo de gloria; aunque se realice solitariamente, se expone a todas las miradas; la razón que lo gobierna requiere la aprobación universal; encontramos en él la imagen activa y masculina del hierro vuelto en contra de sí mismo, prueba de una libertad siempre presente al término de una batalla perdida. (Starobinski, 2010: 7-8)

Tanto el suicidio filosófico como el suicidio arrebatado por la demencia se instituyen de acuerdo a coordenadas des-escritas en el inconsciente en tanto discurso del amo. Uno de lo más extraordinario suicidios como acontecimiento artístico es sin lugar a dudas el del escritor japonés del siglo XX Yukio Mishima.

En 1925 nace en Tokio, Kimitake Hiraoka conocido mundialmente como Yukio Mishima en el seno de una familia acomodada. Después de estudiar leyes, se dedicó a la literatura, pese a la oposición de su padre, pero con el apoyo incondicional de su madre. Publicó su primer libro de cuentos en 1944, su segunda novela *Confesiones de una máscara*, una obra de tintes autobiográficos lo consagran como un escritor de fama mundial. Mishima, consumado

intelectual, campeón de Kendo, cinta negra en Karate y fisicoculturista. Escribía novelas, obras de teatro y películas donde era al mismo tiempo director, guionista, escenógrafo, compositor y actor.

El 25 de noviembre de 1970 Yukio Mishima acompañado de cuatro de sus seguidores secuestran al general en jefe de las fuerzas de autodefensa japonesas, retenido, amordazado, es obligado a presenciar el “seppuku” de Mishima, un ritual de automutilación el cual consiste en la eventración con una espada, para dejar libres y “mostrar” los intestinos en señal de pureza, de verdad y de “sinceridad”.

El suicidio de Mishima fue calificado “pudorosamente” por la prensa internacional como “el Incidente” el cual tuvo proporciones cuasi míticas, no sólo por la extravagancia del acto suicida, ni porque estuviera perpetuado por el mejor escritor japonés del siglo XX, ni siquiera por ser el acto de protesta política más importante del Japón moderno, sino por su planificación de años, su perfección en los detalles para cometerlo y el profundo goce para llevarlo a cabo. Lo más increíble es que Mishima conocía a la perfección el ritual del seppuku y los efectos fisiológicos de realizarlo, el dolor en cada respiración durante el corte, el ardor de la piel por la ruptura en el tejido, el espasmo infernal en el abdomen para sacar el intestino, la inmensa fuerza necesaria para realizarlo, y el goce de poder mostrarlo.

Mishima ha convertido su cuerpo en el escenario para realizar su acto trágico: la muerte como obra de arte.

*The sheaths of swords rattle
As alter years of endurance
Brave men set out
To tread upon first frost of the year*

Yukio Mishima

La radicalidad de este performance macabro nos invita a la reflexión sobre la dimensión trágica y su pasaje al acto. ¿Es Mishima un espíritu trágico? ¿Acaso Nietzsche hubiera alabado semejante entrega artística que no deja dudas del compromiso extremo del autor con su “obra”?

“Detrás del acto artístico se esconde la gran interrogación dionisiaca sobre el valor de la existencia” (Frey, 2013:101). Mishima ha comprendido como ningún otro escritor en el mundo el axioma más importante de Nietzsche, el transformarse en una obra de arte. Con su acto suicida Mishima alcanzó de la manera más brutal la transfiguración estética de vida y muerte, cuya magnitud horroriza por su deseo puro, acontecimiento dionisiaco que inmortaliza al autor como ejemplo de la más pura crueldad artística.

Este deseo puro nos dice Lacan se encuentra en la tragedia de Antígona, en ésta podemos observar el comportamiento de heroicidad de la protagonista como paradigma del deseo, sinónimo de la finalidad del psicoanálisis aprender a no retroceder ante aquel. Antígona al desafiar a Creonte apelando a la ley natural en contra de la Ley del Estado del derecho de enterrar a su hermano para que su muerte no implique su desaparición simbólica. Antígona sin percatarse, se encuentra ella misma entre dos muertes, la pérdida de la vida si no acata la ley y la pérdida de sí misma, si acepta la disposición del poder en contra de su conciencia.

Antígona no cede ante su deseo. Aquel que se desvincula del deseo del Otro, y así no perderse ella misma, aunque por este acto de autonomía pague con su vida. Lacan nos convoca a reflexionar sobre la trascendencia de apostar la vida por el deseo, el cual es el supremo bien. Es quizás esto, lo que todos los días acontece en relación a la pérdida. Si se vincula el sujeto con la ganancia como el Bien, definitivamente siempre perderá, pero si acepta la pérdida en tanto Bien y el sujeto se vincula uno con ella, siempre se ganará y se puede estar seguro de alcanzar la felicidad cuya condición es la aceptación de la pérdida como epifenómeno de lo trágico. La re-significación subjetiva que implica pasar por la muerte simbólica para renacer, una vez más bajo la carencia, pero posicionándose de una manera distinta ante ella, con heroicidad y con alegría porque la carencia no es tal, porque nunca existió lo que falta, de tal suerte que siempre se puede desear, no lo inalcanzable que es la respuesta neurótica, sino lo que siempre estuvo ahí. Por lo que:

“La ética del análisis no es una especulación que recae sobre la ordenanza, sobre la disposición, de lo que se llama el servicio de los bienes. Implica hablando estrictamente, la dimensión que se expresa en lo que se llama la experiencia trágica de la vida” (Lacan, s7 2009: 372).

Capítulo 4.- Dios no cree en Dios

*Temo que no nos libremos de Dios
en tanto sigamos creyendo en la gramática.*

Nietzsche

En *El ocaso de los Ídolos (1888)*, Nietzsche se muestra como el precursor en el abordaje de las cuestiones lógico-metafísicas en términos lingüísticos, siendo con ello el antecedente directo de la teoría crítica y el psicoanálisis. ¿Es debido a estos postulados lingüísticos nietzscheanos que convierten la metafísica en un discurso de poder, en el marco de la historicidad humana la que nos otorgan la fórmula del Dios para el psicoanálisis? Este Dios cuya dimensión *dit- maison* (*donde habita el decir*) es fundamentalmente desontologizado es decir un Dios-Lenguaje, contrario teóricamente al Dios spinociano panteísta, tan caro a los filósofos y a los científicos, donde se ve a Dios en todos los elementos del Cosmos, es decir un Dios-Todo, sino el reverso de la metafísica, una ficción operativa producto –no por ello menos verdadera- del efecto que causa el lenguaje, en tanto manera de decirse ahí el ser. Diremos propiamente *parlêtre* (el ser hablante) término de Lacan creado para invertir el *Dasein* de Heidegger, para aquel la pregunta del ser viene del ente, mientras que para Lacan es el ser –en tanto lenguaje- el cual cuestiona al sujeto.

“En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios” (san Juan, 1.1). En el evangelio de san Juan se puede constatar que Dios es lenguaje, una construcción significativa, su palabra adquirida al ser nombrada y al mismo tiempo designada por a sí misma “Soy el que Soy”, tautología que demuestra el origen del lenguaje en su disposición de circuito donde éste se

nombra y se crea a sí mismo mientras se le pronuncia, por lo que no hay Dios de Dios ya que no existe un metalenguaje –Dios es el lenguaje- Palabra/significante que evoca que nombra y que revela la necesidad humana de penetrar en la oscuridad de lo desconocido de un mundo desordenado y vacío, donde las tinieblas de lo innombrable forman la faz del abismo y por ello el requerimiento de la palabra que conjura mientras nombra: “Sea la luz; y fue la luz” (Génesis, 1.3)

El ser humano nació cuando tuvo que afrontar el miedo a lo desconocido con la palabra. Nombrando puso orden en el mundo y calmó con ello su angustia ante este. Así Hans Blumenberg (1979) nos narra como “la irrupción del nombre en el caos de lo innominado” forma parte de nuestra identidad humana.

El miedo es de índole arcaica, no tanto ante aquello que aún no es conocido, sino ante lo desconocido, no tiene nombre; y, como algo sin nombre, no puede ser conjurado ni invocado ni abordado mágicamente. *Das Entsetzen*, el pavor– término alemán para el que hay pocos equivalentes en otras lenguas- se hace algo innombrable, como el grado más alto de temor. Luego bien la forma más primitiva, aunque no por ello la menos sólida, de conseguir tener alguna confianza en el mundo: encontrar nombres para lo indeterminado. Sólo a partir de entonces se podrá, más tarde, contar una historia de ello. (Blumenberg, 2003: 41-42)

De esta manera se demuestra que nuestra esencia humana, nace de nuestra capacidad de nombrar y ser nombrados por el universo simbólico que Lacan denomina el gran Otro: “Lugar en el que el psicoanálisis sitúa, más allá del compañero imaginario, lo que, anterior y exterior al sujeto, lo determina a pesar de todo” (Chemama y Vandermersch, 2004: 488).

Para Freud la relación al otro es fundamental en la constitución del sujeto, lo que le va a permitir afirmar no existe una distinción entre psicología individual y psicología colectiva. Pero es a Lacan a quien debemos el haber precisado esta función, distinguir el otro del Otro. El otro designa al semejante, al partenaire imaginario con el que se ponen en juego los fenómenos de identificación imaginaria. Más allá de esta relación donde la alteridad de la identificación tiende a borrarse, interviene el gran Otro. Lacan lo escribe con mayúscula, como todo lo que tiene que ver con lo Simbólico. Designa un lugar esencial en

la estructura de lo Simbólico y se confunde, en el límite, con el lenguaje. Es lo que le va a permitir enunciar a Lacan: “El inconsciente es el discurso del Otro”. Es también el lugar indominable a partir del cual el sujeto se ha constituido. (Vanier, 2001: 89-90)

Así Lacan utiliza el concepto del gran Otro “para designar un lugar simbólico –el significante, la ley, el lenguaje, el inconsciente o incluso Dios- que determina al sujeto, a veces de manera exterior a él, y otras de manera intersubjetiva, en su relación con el deseo” (Roudinesco y Plon, 1998: 769). Podemos observar como Lacan ubica a Dios en el lugar del Otro, es decir como significante del Otro donde se entreteje el designio del sujeto en relación con el deseo, ya que su deseo es fundamentalmente el deseo del Otro. No es esto absolutamente explícito en el cine, como fantasma perverso. No es que éste nos muestre imágenes indecorosas o motivos perversos en su narrativa fílmica lo que la hace perversa, sino que nos enseña el cómo debemos desear (Žižek, 2000). En este sentido el cine es el Otro que nos obliga subliminalmente a imitar el paradigma de su deseo.

El Otro procura la ideología y esta es el lenguaje, no es la comunicación de la que hablamos, comunicar no implica el lenguaje. Así en la comunicación de las abejas encontramos los siguientes circuitos mensajes-receptores para enviar un mensaje donde se utiliza señales claramente especificadas que no dejan de carecer de belleza, el mensaje que la abeja transmite a sus compañeras para informar sobre la ubicación del alimento al regresar a la colmena es instrumentado a base de bailes rítmicos ejecutados en las paredes verticales de los panales de la colmena. Sin embargo, no podemos hablar de lenguaje porque no existe nada velado no hay necesidad de interpretar las señales, estas son absolutamente claras lo que no permite ir más allá de lo que se comunica, queda

anulada la posibilidad de crear debido a que no hay equívoco, el sistema comunicativo está cerrado por completo. La narrativa significativa en el ser humano es distinta a la comunicación del reino natural debido a que en la segunda sólo existe la posibilidad de una sola interpretación, de tal manera: “Si se exigiera una lengua común que todos entendiéramos por igual, tendríamos una lengua completamente nivelada que ya no diría nada” (Heidegger, 1965, trad. 2013: 151,152).

Es por lo anterior que Norbert Wiener el fundador de la cibernética afirma: “El ser humano, una información” Sin embargo, una característica diferencia el ser humano con respecto a los otros animales en una forma que no deja la menor duda: él es un animal que habla...” (Norbert Wiener citado por Martin Heidegger, trad. 2013: 151).

El origen del habla se halla en la metafísica del lenguaje cuya base ontológica se observa en la divinización del logos: “Interpretar los nombres como atributos de la divinidad, como propiedades y capacidades suyas que se han de conocer, constituye una racionalización posterior. No se trata, primariamente, de saber o no las propiedades del dios, sino de poder invocarlo con su propio nombre, que él mismo reconoce” (Blumenberg, 2003: 44).

De esta manera queda constata que el sujeto permanece bajo la supremacía de lo simbólico en su constitución humana.

Para alcanzar este nivel de análisis Nietzsche necesita hacer uso de un método científico que le permita analizar la realidad, ayudándolo a categorizar su

pensamiento, con vías de alcanzar una objetividad naturalista del devenir de lo humano, demasiado humano.

El método es pues presentado, ya desde los escritos de juventud, como indispensable para el saber y más importante que los resultados parciales que las ciencias particulares puedan alcanzar: “No es la victoria de la ciencia lo que distingue al siglo XIX, sino la victoria del método científico sobre la ciencia” (NF15 (51), primavera de 1888). Sin el método y el complemento de la “instintiva desconfianza” hacia los prejuicios que anidan en el lenguaje que incorpora la tradición, conoceríamos el espectro de un retorno de la superstición y la insensatez. Siempre está el peligro de que los aspectos exteriores de la ciencia sean dogmatizados y vueltos objetos de fanatismo, que la “cientificidad”, toda vez que no sea “el resultado de una larga disciplina”, haga lugar a la fuerza de los “instintos” morales largo tiempo incorporados (NF 14(132), primavera de 1888). (Camponi, 2004: 44)

Nietzsche enaltece el método filosófico de Descartes como manera de naturalizar al ser humano y evaluarlo científicamente, en este método Nietzsche encontraba el fundamento de su fisiológica filosófica.

“En lo que se refiere a los animales, Descartes fue el primero que, con una audacia digna de respeto, osó concebirlas como maquinas: nuestra fisiología entera se esfuerza en dar una demostración de esa tesis. Nosotros lógicamente no ponemos aparte tampoco al hombre, como todavía hacia Descartes: lo que hoy se ha llegado a entender del hombre llega exactamente hasta donde se lo ha entendido como máquina”. (Nietzsche citado por Campioni, *opcit.*: 43)

Es Rene Descartes el padre de la filosofía moderna y además el que debe tomarse en el sentido de puerta estrecha. (Lacan, E, instaurador del sujeto de la ciencia, así Lacan señala:

Un momento históricamente definido del que tal vez nos queda por saber si es estrictamente repetible en la experiencia, aquel que Descartes inaugura y que se llama el *cogito*. Este correlato, como momento, es el desfiladero de un rechazo de todo saber, pero por ello pretende fundar para el sujeto cierta atadura en el ser, que para nosotros constituye el sujeto de la ciencia, en su definición, término (Lacan, 2001: 835)

Si bien Descartes fundaba el método científico precavidamente argumentaba del peligro de utilizar éste con fines que pudieran cuestionar la moral y las costumbres de los pueblos, así como la justificación del orden político a lo que

prefería dejar en manos de Dios o sus representantes. “El mismo Descartes manifestó prudencia respecto de este nuevo amor; con sabiduría, aconsejó especialmente no extender la influencia del discurso de la ciencia a la moral y la política, materias en las que pidió atenerse a la tradición” (Miller, 2003:12).

Esta advertencia de Descartes, ¿no es de alguna manera lo que Nietzsche y luego Freud no respetaron? Utilizar el método científico como medio para criticar el lugar del discurso del Amo, el de la tradición, impugnado con ello por un método científico diagnóstico que evalúa la moral sexual como medio de dominación, enajenación de la verdad del cuerpo, del sensualismo, en tanto dominio del Otro, cuya vigilante lógica implicaba necesariamente el aplastamiento del individuo gracias a la interiorización del sujeto de un colectivo imaginario.

La tradición filosófica antes de Nietzsche si bien era partícipe del lema de Kant *sapere aude*: aprende a usar tu inteligencia, con la aclaración de hacerlo sólo en el ámbito privado, y obedecer. ¿No es acaso Nietzsche quien reconoce en el imperativo categórico kantiano una manifestación superyoica que no reconoce la carencia del Otro como absoluto y que es ciego a la verdad de que las cuestiones de la moral son determinadas por el discurso de poder y no por una supuesta voluntad del Otro en tanto verdad ontológica? Esta concepción sobre el poder tan cara a Foucault, donde él mismo, siguiendo los pasos de Nietzsche ubica la verdad del *nomos*: la norma, la ley, la normalidad no anclados al poder de la verdad, sino a la verdad del poder.

Fue Nietzsche quien utilizando el método inaugurado por Descartes quien se atrevió a utilizar el método científico genealógico volviéndose con ello en el primer médico de la cultura, lo que le permitió poder diagnosticar la enfermedad moral, descubriendo la ficción teleológica cristiana y la subordinación del sujeto a los movimientos de reivindicación imaginaria a través de la creencia de un Otro como completo. Pero también es Nietzsche (1888) quien desustancializó al “Yo” y con ello materializó el inconsciente:

El lenguaje corresponde, por su origen, a la época de las formas psicológicas más rudimentarias: nos volvimos fetichistas cuando traemos a la conciencia los presupuestos de la metafísica del lenguaje, o sea de la razón. El lenguaje ve por todas partes actores y acción: así se origina la creencia de que la voluntad es la causa por excelencia; de que el “Yo” es ser y sustancia, lo que es posteriormente proyectado sobre todas las cosas (con la creación misma del concepto “cosa”). (Nietzsche, *GD* 2009: 51)

Wittgenstein (1922) estableció convincentemente que “los límites del lenguaje son los límites del mundo”. Es ahí donde se encuentra la cuestión que Descartes no quiso ver, la verdadera implicación de su descubrimiento, no tomó su método lo suficientemente radical, por lo que Nietzsche se da cuenta de la necesidad de utilizar la duda metódica cartesiana como herramienta para dudar también de la sustancialidad del “Yo”.

El ser es considerado en todo momento como causa primera, es presupuesto; de la concepción del “Yo” se sigue en primer lugar, como derivativo necesario, el concepto de “ser”. El gran riesgo de error está situado, pues, al comienzo, ya que la voluntad es algo que actúa, por lo tanto una potencia, una facultad... Hoy sabemos que es simplemente una palabra. (Nietzsche, *ibíd.*: 52).

Nietzsche el gran materialista al igual que Marx y Freud busca la deconstrucción de los conceptos metafísicos como el alma, Dios, la conciencia, la moral y la raza en el lenguaje. Es decir nada puede estar por encima del lenguaje, toda la metafísica es producto de aquel. El ser del que habla Heidegger es el lenguaje en sí mismo, un puro ontológico. Lacan dará la vuelta

de tuerca al denunciar la falta-en-ser. Debido a que el lenguaje no puede dar cuenta de su resto inasimilable, de su propia excrecencia: lo real, aquello que no marcha en el orden simbólico cuyo exceso es atribuido al sujeto en su manifestación humana demasiado humana, producto de la no inscripción de la diferencia de los sexos en el inconsciente.

Es Lacan el que devela que el Otro no existe: “La experiencia prueba que ordinariamente me está prohibido, y esto no únicamente, como lo creerían los imbéciles, por un mal arreglo de la sociedad, sino, diría yo, por la culpa del Otro si existiese: como el Otro no existe, no me queda más remedio que tomar la culpa sobre el Yo (*Je*), es decir creer en aquello a lo que la experiencia nos arrastra a todos, y a Freud el primero: al pecado original” (Lacan, *E* 2001: 800).

Lacan nos muestra el componente ideológico que subyace en la creencia de un ser que encarne al Otro, ficción de identificación con un atributo simbólico por parte del otro con minúscula (el prójimo). Es por ello que Lacan nos advierte: “sobre la teoría de Jules de Gaultier incumbe a una de las relaciones más normales de la personalidad humana –sus ideales-, conviene destacar que, si un hombre cualquiera que se cree rey está loco, no lo está menos un rey que se cree rey” (Lacan, *ibíd.*: 161).

Lo que Nietzsche y el psicoanálisis lacaniano nos revelan es que el lenguaje es un medio, una red signifiante en tanto función lógica. El delirio es identificarse con un atributo simbólico como si fuera una correspondencia ontológica, esto lo ejemplifica el chiste mexicano sobre el poder gubernamental: un colaborador muy cercano del presidente, se esfuerza enormemente por entablar una amistad con el mandatario dando en todo momento profundas

muestras de afecto por él y nombrándolo su amigo entrañable. Un día después del término del mandato presidencial, el colaborador cierra completamente la comunicación con el ex presidente, éste indignado y molesto por la deslealtad, llama a su amigo para increparlo sobre su conducta y le pregunta: *¿por qué has cambiado conmigo? me engañabas diciendo que éramos amigos, cuando sólo lo hacías por conveniencia.* A lo que el antiguo colaborador le responde intrigado sinceramente por el reclamo: *no veo porque te sorprende, yo soy amigo del presidente.*

Lo que nos ofrece este chiste en tanto formación de lo inconsciente es la verdad situada bajo el semblante, no hay mas que el semblante. Es el ex mandatario no comprende su lugar simbólico, al identificarse con su función simbólica como portadora de su identidad imaginaria se engaña, no es que su colaborador lo engañe sino que lo desengaña. La gran aportación de Lacan al psicoanálisis es haber desodontologizado al inconsciente. Cuanto error hay en los neurocientíficos en tratar de ubicar el inconsciente en el cerebro, pero también es completamente erróneo intentar hallarlo en el interior del individuo. El inconsciente no es una introspección psicológica que mostraría una subjetividad, sino algo que se manifiesta fuera del sujeto atrapándolo en su red significante.

El inconsciente es una transubjetividad, una función topológica. Podemos ejemplificar lo anterior nuevamente con un chiste que utiliza el Slavoj Žižek para mostrar el estatuto objetivo de la creencia a partir del muy conocido chiste del loco que pensaba que era un grano de maíz. “Después de pasar un tiempo en un manicomio, finalmente se curó: ahora ya sabía que no era un grano sino un hombre. Le dejaron que se fuera, pero poco después regresó corriendo y dijo:

Encontré una gallina y tuve miedo de que me comiera. Los médicos trataron de calmarlo: *Pero ¿de qué tienes miedo? Ahora ya sabes que no eres un grano sino un hombre.* El loco respondió: *Si claro, yo lo sé ¿pero la gallina lo sabe?*” (Žižek, 1992: 64).

Lo que nos ejemplifica el chiste es que el inconsciente no es algo que se encuentra en una parte de nuestro “Yo” individual, lo que implicaría caer en un idealismo filosófico, sino muy por el contrario, el inconsciente es algo material, un lugar donde puede ser depositada la creencia del sujeto en un saber externo a él, en tanto que lo determina sin darse cuenta, pero paradójicamente no existiría sin su creencia.

Entonces, antes de hablar del otro como algo que se coloca o no a cierta distancia, que somos o no capaces de abrazar, de estrechar, incluso de consumir en dosis más o menos rápidas, se trataría de saber si la fenomenología misma de la forma en que las cosas se presentan en nuestra experiencia no obliga a un abordaje diferente y, precisamente, el que adopto cuando digo –antes de ver cómo va a ser más o menos realizado- que el Otro debe ser considerado primero como un lugar, el lugar donde se constituye la palabra. (Lacan, S3 2006c: 391)

Es por esta razón que Lacan no va hablar del “Yo” sino de sujeto como manera de mostrar que el ser humano se encuentra sujetado por el Otro, de manera que Lacan avanza gracias a que Nietzsche le desbroza el camino, para conceptualizar al ser humano desde una perspectiva materialista que nos devela al sujeto de lo inconsciente. Por lo que Lacan lo define de esta forma:

Un sujeto es lo que puede ser representado por un significante para otro significante. ¿Esto no reproduce el hecho de lo que en lo que Marx descifra, a saber, la realidad económica, el tema del valor de cambio está representado a lado del valor de uso? En esta falla que se produce y cae, lo que se llama la plusvalía. En nuestro nivel sólo cuenta esta pérdida. No idéntico de aquí en más a sí mismo, el sujeto ya no goza. Algo está perdido y se llama el plus-degozar, que es estrictamente correlativo a la entrada en juego de lo que desde este momento determina todo lo relativo al pensamiento. (Lacan, S16 2008: 20)

Será Nietzsche el iconoclasta por antonomasia el cual proclama la ficción del “Yo” y de la metafísica para develar el lugar de la cultura como forjador de los valores del hombre y de su comportamiento. Instaurando el inconsciente como manera de imponer valores a los hombres ante su incapacidad de autoafirmación.

Nietzsche critica la filosofía de Descartes no por su método sino por su falta de radicalidad. En tanto que Descartes llega a concebir el “Yo” como principio indudable que permite formular el criterio cartesiano de verdad.

La posición crítica de Nietzsche frente al *cogito*, que madura precisamente en los años ochenta, es bien conocida y ha sido ampliamente discutida: Descartes ha quedado atrapado “en la trampa de las palabras”, ha creído en “yo como substancia”, no ha llevado a fondo la crítica y la duda. (Campioni, 2004: 43)

Lo que Nietzsche nos manifiesta en relación al *cogito* es que lo que en verdad está en juego es que el “Yo” es solo otra palabra otro significante del Otro, nada escapa al discurso en tanto que habitamos el discurso y somos habitados por este, “no hay un discurso -como dice Lacan- que no sea del semblante”.

Descartes en las *Meditaciones* nos dice:

Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, que afirma, que niega que conoce pocas cosas, que ignora muchas, que ama, que odia, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente. Pues tal, como he señalado antes, aunque las cosas que siento e imagino no sean quizá nada fuera de mí y en ellas mismas, estoy sin embargo seguro que esos modos de pensar que llamo sentimiento e imaginación, en tanto son solamente modos de pensar, residen y se encuentran ciertamente en mí. Y en lo poco que acabo de decir, creo haber referido todo lo que sé verdaderamente, o al menos, todo lo que, hasta aquí, he advertido saber (AT IX-1,27).

De estas líneas de Descartes, se desprende que la certeza se encuentra en el pensamiento, en el acto mismo de pensar, en la ejecución de la duda. Así Freud al hablarnos sobre la interpretación psicoanalítica de los sueños, señala que:

De igual manera averiguamos, en el trabajo de interpretación, lo que corresponde a las dudas e incertezas, que tantas veces comunican los soñantes, sobre si cierto elemento apareció en el sueño, sobre sí fue esto o acaso alguna otra cosa. A estas dudas e incertezas nada corresponde, por lo general, en los pensamientos oníricos latentes; provienen íntegramente de la acción de la censura onírica y equivalen a una expurgación intentada, no lograda del todo. (Freud, 1994:162)

Es decir, esa duda devela que la verdad es distinta al saber, que al igual que el analizante, en el acto analítico refiere no saber, y ese no saber es una certeza, así el sujeto de supuesto saber, es una ficción del saber, para producir un efecto de verdad en el discurso del analizante.

Descartes ante el callejón sin salida de la certeza de la duda, que deja fuera el conocimiento del mundo. Para que la posibilidad del saber pueda existir, Descartes necesita un Otro con mayúscula que garantice el saber que se el aval del conocimiento del mundo externo. Sin embargo Descartes también le invaden dudas acerca de la legitimidad de ese gran Otro que se expresa del modo siguiente:

Sin embargo, hace mucho tiempo que guardo en mi espíritu una cierta opinión: que hay un Dios que puede todo, que me ha creado y producido tal como soy. Pues bien ¿quién podría asegurarme que ese Dios no haya hecho de modo que no exista ninguna tierra, ningún cielo y ningún cuerpo extenso, ninguna magnitud, ni lugar, y que sin embargo tenga yo los sentimientos de todas esas cosas y que todas ellas me parezcan existir tal como las veo? Más aún: así como a veces juzgo que los otros se equivocan incluso en las cosas que, según piensan, saben con la mayor certeza, puede suceder que Él haya querido que me engañe toda vez que adiciono dos a tres, o que número los lados de un cuadrado, o juzgue sobre algo aún más fácil que eso (AT IX-1,16).

Descartes pone como último y máximo obstáculo para el conocimiento la posible existencia de un "genio maligno":

...debo examinar, tan pronto como la ocasión se presente, si hay un Dios y, si hallo que hay un Dios, debo examinar también si puede ser engañoso, ya que sin el conocimiento de esas dos verdades no veo que pueda alguna vez conocer algo con certeza (AT IX-1,29).

Si tal genio existiera y quisiera engañarnos, no tendríamos modo de superar el estado de ilusión y error –es decir se produciría la paranoia - Pero esto no puede darse, dirá Descartes, ya que Dios es perfecto y por tal motivo, no nos abandonaría a merced de un espíritu malvado. “Dios, digo, quien, siendo soberanamente perfecto, no puede ser causa de ningún error” (AT IX-1,48).

Así que Él, que es el que sabe es el que nos alumbró y nos hace ver las cosas tal y como son, sin la intervención de ningún genio maligno que nos lleve a la confusión.

Descartes demostró la existencia de Dios como causa externa de la existencia, de la idea de perfección en nuestra conciencia. Siendo nosotros imperfectos, porque dudamos, no puede nuestra idea de perfección provenir de nosotros. Entonces debe provenir de un ser que sea efectivamente perfecto, de Dios. Y si Dios es perfecto no puede ser engañador y no puede habernos hecho de modo tal, para que nos confundiéramos sistemáticamente cuando creyéramos estar en la verdad. Tanto Nietzsche como Lacan ven en esta salida por parte de Descartes la devaluación de su método y la instauración del Otro como garante del saber.

Hay que captar en ese ego que Descartes acentúa con la superfluidad de su función en algunos de sus textos en latín, el punto en que sigue siendo lo que pretende ser: dependiente del dios de la religión. Curiosa caída del ergo, el ego es solidario de ese Dios. Singularmente Descartes sigue el movimiento de preservarlo del Dios engañoso, en el cual es a su compañero al que preserva hasta el punto de arrastrarlo al privilegio exorbitante de no garantizar las verdades eternas sino siendo su creador. (Lacan, *E* 2001: 844)

La Existencia de Dios (el Otro, como lenguaje) no garantiza mi certeza, esa está dada en el *cogito* (lo real); lo que garantiza que la certeza sea saber es la necesidad de Otro (lo simbólico). En el sistema de Descartes es necesaria la existencia de Dios justamente para distinguir entre la certeza y el saber. En

efecto el *cogito* está reducido a la certeza actual como duda, es decir *como* soliloquio; para poder alcanzar un saber; es decir uno simbólico, que produzca lazo social, y que se distinga de la certeza protopsicótica; se necesita de un Otro que garantice la entrada del hombre a la subjetividad. Dios toma, en Descartes, el papel de ese Otro.

Dios es el Otro cuya supuesta perfección determina la realidad del mundo, una realidad positiva determinada por la necesidad de libertad, la cual expresa justamente lo que es y no otra cosa. Dios es lo verdadero de las ideas, mientras que el error es el alejamiento de Dios, produciendo con ello la mutilación y la confusión. Si Dios es el Otro perfecto, ¿qué es aquello que ocasiona el error, lo que desgarrar el lenguaje –al Otro- donde se manifiesta el inconsciente en sus formaciones: el sueño, el lapsus, el acto fallido, el chiste y el síntoma? No podemos pretender que estos fenómenos del lenguaje en tanto errores del mismo, no sean producto del Otro. Ya argumentamos la imposibilidad de un metalenguaje por lo que solo puede provenir esos errores del mismo Otro, es decir Dios está castrado, por lo que es necesaria una ficción, una historia que de coherencia al mundo, una significación oculta inaccesible perdida en el tiempo que permite inventar significados a partir de su falta o lo que es lo mismo: “Dios no cree en Dios” debido a que Dios no es un ente sino: “el lugar de un saber constituido por un material literal desprovisto en sí de significación” (Chemama y Bernard Vandermersch, 2004: 347-348). Esto quiere decir que Dios es inconsciente debido a que Él no tiene significación en sí mismo, es el ser humano él que le proyecta un significado oculto que posibilita crear y desplazar nuevos significados con base en su deseo. Utilizando una frase de la película

animada *Kung Fu Panda*: “el secreto del ingrediente secreto es que no hay ingrediente secreto”. Creer en el ingrediente secreto en la sopa de fideos o en la técnica secreta para convertirse en el legendario Guerrero Dragón es lo que la hace especial, la creencia opera en la falta de significación en sí misma, lo que produce un resto ininteligible que debe ser llenado de nuevos significados.

Decir "Dios no cree en Dios" es exactamente lo mismo que decir: hay inconsciente. (...) Pero pregunto si no hay estricta consistencia entre lo que Freud propone como siendo el inconsciente, y el hecho de que en cuanto a Dios, no hay nadie que crea en él, sobre todo el mismo, porque en eso consiste el saber del inconsciente. (Lacan, clase del 21 de mayo de 1974, Inédito)

“Dios no cree en Dios” es la puesta en escena del agujero de lo simbólico en lo real que produce un resto, un plus-de-goce, la experiencia dionisiaca que al no poder ser absorbida en el campo de lo simbólico retorna como delirio o como alucinación –lugar de la locura- la otra escena, donde el sujeto entra en el campo de lo imposible. Efecto de lo real en el discurso, el cual colige el psicoanálisis para construir una teoría sobre lo inconsciente, la cual reivindica la locura como paradigma de la singularidad que escinde la homogeneidad del Otro.

Es así que la filosofía de Nietzsche y el psicoanálisis ambas se mantienen en la misma tradición racionalista cartesiana, en donde la búsqueda de lo real/dionisiaco se convierte en una reflexión sobre “las condiciones de posibilidad para cualquier objetividad”.²⁷

Por ello que Nietzsche y Lacan con su concepción lingüística-crítica son la base de una teorización científica, ya que nos permite acceder al punto de

²⁷ Ernesto Laclau, “Prólogo” en Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI editores, 1992, México.

capitón de nuestro juicio subjetivo, posibilitando con ello despejar los prejuicios imaginarios y simbólicos que yacen en nuestra percepción del mundo.

Para Nietzsche, pues habría un fin (la vida inconsciente) porque habría un medio (que sería la conciencia) –esto es lo que hay que recordar. ¿Quiere esto decir que bastaría tratar a la conciencia como instrumento para que el inconsciente deje ser insignificante? ¿No sería únicamente porque, hasta Nietzsche, la conciencia ha sido planteada erróneamente como fin supremo, por lo que ella forzaría a Nietzsche a la vida inconsciente (por lo tanto mala) y a concebir lo absurdo como atributo de lo auténtico? Lo que querría decir: el lenguaje institucional (el código de los signos cotidianos) no nos permite designar lo auténtico de otra manera que no fuera como insignificancia. (...) Aquí se trata de un ataque directo contra la necesidad del lenguaje: porque, aunque este sea el usurpador, él nunca nos permite hablar de otra manera de nuestro fondo ininteligible que colocado en lo que no es pensado, ni dicho, ni querido, un sentido y una meta que pensamos según el lenguaje. Y aun cuando fuera el revés de un sentido, de una meta pensada, ese revés sigue siendo, en la perspectiva de la conciencia – un juego de lenguaje. (Klossowsky, 2004: 68-69).

Lacan rompe con el doctrinal de la ciencia, en tanto que lo real no es realidad. Su verdad epistemológica va más allá de ésta, más allá de lo simbólico– lo real es pura ruptura discursiva- Lo que Gödel demostró en su teoría de incompletitud, Lacan lo muestra en el discurso analítico: “Sólo la matematización alcanza un real –y por ello es compatible con nuestro discurso, el discurso analítico –un real que no tiene nada que ver con aquello de lo cual ha sido soporte el conocimiento tradicional, y que no es lo que éste cree, realidad, sino de veras fantasma” (Lacan, s23 2006a:158). Real es el goce del ser, es la implicación del discurso dionisiaco en el discurso coherente apolíneo.

El método Nietzscheano al utilizar términos lingüísticos, se adelanta a las teorizaciones de Saussure y de Lacan- en tanto hermenéutica de la vida. Este análisis es lo que nos permite comprender la realidad como simbólica y nuestro comportamiento como su efecto en nosotros. Ahora bien, tanto el propio Nietzsche como el psicoanálisis han encontrado en este análisis simbólico una

falla: el efecto de sentido, de interpretación subjetivo que se produce debido a que el lenguaje no es unívoco, es ambiguo, ya que su efecto puede producir una multiplicidad de interpretaciones del mundo. Al mismo tiempo que nos muestra lo incompleto del universo simbólico, en tanto que no hay una sola posible lectura de él. Inacabamiento que posibilita la interpretación del lenguaje y todo el edificio simbólico.

El efecto de “in-completitud” de lo simbólico da cabida a lo real lacaniano, el cual “no es la realidad, que es efecto de lo simbólico y que está organizado por el fantasma, es una categoría producida por lo simbólico que corresponde a lo expulsado por éste en el momento de su instauración” (Vanier, 2001:104).

Lo real es la tachadura del Otro en tanto que muestra como el lenguaje no lo pude decir todo, siempre se dice más o menos de lo que se quiere, razón de esto es la existencia de: los lapsus, los actos fallidos, los síntomas, es decir las formaciones del Inconsciente.

Este real que en Nietzsche se le puede denominar como lo dionisiaco es lo que nos muestra como los discursos en tanto discursos son ficciones operativas que intentan tachonar la falta estructural del ser a causa de la falla en el Otro, en tanto que no existe la inscripción de la división de los sexos en el inconsciente, lo que nos plantea es una falta-en-ser, por lo que en el universo simbólico falta el significante que representa al sujeto en su unidad, no puede decirnos lo que es el sujeto para él, es decir el sujeto es la falta del Otro y al mismo tiempo es esta falta la que divide al sujeto expulsándolo a la dimensión de lo incompleto, de lo trágico.

Pero esta "tragicidad" es la que nos permite ser humanos y la que nos ofrece el más grandioso don: el arte, en tanto que necesitamos de la creación artística para sobrellevar lo trágico de una manera heroica desalineada, realmente humana. La modernidad especialmente el discurso capitalista busca desaparecer este exceso dionisiaco de lo real para homogenizar la realidad humana en un frenesí deshumanizante convirtiendo la sociedad en circos o campos de concentración donde la vida este valorada en términos mercantiles de compra-venta, donde ya no exista más amo que el capital. Es sabido de la postura de Nietzsche en favor del ocio como manera de reivindicación subversiva en contra del discurso capitalista y de enajenación. Para Nietzsche en contra del negocio, se requiere de un discurso aristocrático para darle un sentido propiamente individual a la existencia. De esta manera busca mostrar la necesidad de evidenciar la tachadura del Otro para recomponer la dignidad del individuo como hombre libre con una propia voluntad de poder donde se rescate, se reivindique, se radicalice la necesidad de excepción de la singularidad del sujeto. Esta misma retención se encuentra sin duda en la cura del psicoanálisis en tanto cura que busca afirmar sobre todas las cosas la singularidad de sujeto y su lugar de excepción, lugar de lo real como sujeto como portador no de una sustancia homogénea como lo piensa Descartes en relación a su "Yo" fundador de certeza, sino como ex-sistencia del sujeto en tanto manera de gozar en el mundo como lo que se mantiene fundamentalmente de resto, de un plus de goce, que no puede ser asimilado por el discurso simbólico para el trabajo y la producción del sistema capitalista en el que vivimos. El resto dionisiaco del que habló Nietzsche como parte indomeñable de ser humano. Excéntrica a todo discurso mediador, a toda homogenización, a

todo engranaje alienante, el discurso de la locura subversiva y revolucionaria de Dionisos, el cual reivindica lo humano sin ataduras, sin restricción, lugar puramente pulsional, de goce de vida. Esta vida vivida, experimentada, gozada, que tanto deseo Nietzsche y que en que su obra logra consumir de una manera sublime, para efectivamente enseñarnos que la certeza no yace en el *cogito* sino en el *sum* en la ex -sistencia en tanto que somos el resto, sujetos sujetos pero inasimilables del universo simbólico.

Nietzsche nos pide que nos hagamos cargo de nuestro de existir. De la misma manera como Lacan plantea en relación a la cura psicoanalítica que nuestra responsabilidad de sujeto con todos nuestros agravamientos sintomático, con la toda la dependencia que podamos tener ante la dominación del Otro sobre nosotros, de lo único que somos absolutamente responsables es de nuestro existir.

Lo indecible del que habló Wittgenstein y de lo que Freud y luego Lacan teorizaron como la falla en el discurso del Otro. Esta teorización fue forcluida por el doctrinal de la ciencia, debido a que el sujeto, en tanto que real es un obstáculo para el sostenimiento de la ideología cientificista de totalidad y certeza. Afirmación que expresa la idea central de la genealogía en la filosofía de Nietzsche, el psicoanálisis y la teoría crítica.

El sujeto del psicoanálisis no es un actor de la subjetivación, como lo podría ser una persona que practica yoga, hace meditación, crea arte o cualquier expresión de subjetivación, sino el agente que determina la falla en la súper

estructura *Überbau*²⁸. Lo que se desenvuelve en el sujeto es una falta de significación en relación a quien es, que es llenada por el significante, es decir por la palabra, por la letra, por "lalengua".²⁹

Esta falta de significación llenada por el significante en relación a otro significante, es propiamente lo real, de esta forma el sujeto del psicoanálisis es real, no simbólico porque lo que regresa al sujeto es su vaciamiento de significación ante sí, es la imposibilidad de representar lo que es en sí mismo.

La diferencia del psicoanálisis con las psicoterapias y otras formas de dispositivos de subjetivación, es que el psicoanálisis busca lo real –no lo simbólico– la ruptura discursiva.

El sujeto para el psicoanálisis es del orden de lo real. Tanto para Lacan como para Nietzsche el componente de la experiencia propiamente humana es el exceso, el goce del lenguaje que se manifiesta como voluntad de poder.

Para la práctica psicoanalítica, es fundamental poder discernir las "más bajas" motivaciones (lujuria sexual, agresividad irreconocible) detrás de los gestos aparentemente "nobles" de la elevación espiritual del ser amado, del auto-sacrificio heroico, etc. Es decir, develar la oscuridad del alma del hombre, mostrando su reverso, no para justificarlo, como ingenuamente piensa el común de la gente, sino para producir conciencia de sí, adjudicar responsabilidad de los

²⁸"La totalidad de esas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio (*Überbau*) jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina (*bedingen*) el proceso social, político e intelectual de la vida en general" (Marx, 1980: 4).

²⁹Para designar el caos donde está fijado el goce del ser-diciente (*parlêtre*), Lacan crea el concepto de *lalengua*. En este último, el significante no tiene valor de comunicación *Lalengua* está constituida de S_1 al que no se vincula ningún S_2 para darle sentido (Maleval, 2009: 162).

propios actos, de manera que el psicoanálisis es el gran desmitificador de la “apariencia”, para él, siempre existe el doble discurso.

Lacan crea un acto político radical al concebir el análisis como el ejercicio para provocar la tachadura del gran Otro, esto significa que el sujeto se desalienta de su ideología. Podríamos decir también que abre sus ojos ante ella.

El hombre nietzscheano, al igual que el sujeto del inconsciente (sujetado por la tradición) y su teorización crítica del universo simbólico, nos muestra que la realidad es un semblante cuya “dimensión de aquello que de la posición subjetiva puede aparecer, en tanto el psicoanálisis no opone esta apariencia a una esencia sino que la enlaza dialécticamente a la verdad” (Chemama y Vandermerch, 2004: 613). De igual manera que Nietzsche (1888) nos muestra es su concepción epistemológica del mundo:

El mundo ha sido dividido en “verdadero” y “aparente”, sea al modo del cristianismo, sea al modo de Kant (un cristiano disfrazado en último término); lo cual es sólo una sugestión de la decadencia, un síntoma de la vida feneciente. El que el artista aprecie la apariencia más que la realidad, no constituye objeción a lo afirmado. Ya que la “apariencia” significa aun aquí la realidad, sólo que seleccionada, fortalecida, corregida...El artista trágico no es ningún pesimista: dice que sí a todo lo misterioso y terrible, es dionisiaco... (Nietzsche, *GD* 2009: 53)

Es así que: “la noción de semblante introducida por Lacan permite situarse de otra manera. El semblante constituye sin duda la dimensión lo que aparece que no debe ser descalificada como tal. El semblante no es el simulacro (faux-semblant)” (Chemama y Vandermerch, 2004: 613).

La correspondencia entre el psicoanálisis y la filosofía de Nietzsche se da en su ruptura con la metafísica, en tanto que Nietzsche nos ha introducido a la desmitificación del gran Otro, escisión que re-signa la existencia humana como trágica en su sentido más poético, para develar la verdad humana como sublime goce de la vida en tanto finita que nos recuerda que: “La letra de la obra de

Freud es una obra escrita. Pero también que lo que ella subraya en esos escritos rodea una verdad velada, oscura, aquella que se enuncia porque una relación sexual, tal como sucede en cualquier concretización, no se sostiene, no se asienta más que por ser arreglo entre el goce y el semblante que se llama la castración” (Lacan, *S18* 2009: 154).

¿Pero esta castración subjetiva que se produce entre la acción de compromiso entre el semblante y el goce del sujeto no es inversa a la castración del Otro? ¿No es acaso el sujeto es un dimensión real la que produce la tachadura del Otro? Lacan al elaborar sus cuatro discursos: el del amo, la universidad, histérico y analítico, se basa a su vez, en un quinto, el discurso del capitalismo.

En el siglo XXI la hegemonía del discurso capitalista en la sociedad se ha caracterizado como medio de reproducción ideológica viral, maquinaria de reproducción de objetos masivos de producción que dejan fuera la posibilidad de la diferencia. Por lo que el discurso capitalista fomenta en su aparato ideológico la homogeneidad del consumo en masa.

Si el sujeto no se adapta a las necesidades del discurso capitalista, el Otro lo vuelve patológico o más recientemente lo extermina. El odio se origina según Freud en los objetos que le producen al sujeto una fuente de displacer, el sistema neoliberal ha percibido en las personas anticapitalistas y antigubernamentales el fundamento de su displacer y el objetivo de su odio. La reacción por parte del de genocidas “oficiales” de desaparecer a los opositores del sistema, es un error sistémico que muestra, como formación del inconsciente la verdad del discurso capitalista del Estado al servicio del capital, el deseo

anteriormente in-expresado de la necesidad de “saneamiento” del sistema, llevado al acto, en tanto síntoma del capital, la desaparición de aquello que produce displacer al sistema, personas que se resisten a la asimilación por parte del sistema en tanto servidumbre de aquel, los cuales son vistos por el discurso del capitalismo como un resto que debe ser eliminado.

Hanna Arendt nos ha argumentado acerca de la trivialidad del mal y la “neutralidad emocional” presente en los ejecutores de crímenes de lesa humanidad, lo cual puede ser constatado en las justificaciones de los genocidas (véase el caso de Eichmann en Jerusalén analizado por la propia Arendt) por sus crímenes no como actos de odio al otro, sino por una necesidad de depuración: racial, ideológica de cualquier grupo humano que sea percibido como un otro peligroso o desechable para el Sistema. Este acto genocida es conceptualizado por el establishment como una necesidad de purificación y no como un acto de violencia ante el otro antagónico a sus intereses.

El discurso del capital se manifiesta como pulsión de muerte cuando el Nombre-del-Padre deja de operar como límite de goce.

La pulsión de muerte la cual es el empuje que tiende a volver a lo inanimado, a lo no organizado a lo que sería un estado de no vida, se manifiesta no solamente en el acto de desaparición forzada de las víctimas del sistema, sino en el discurso oficial y en los intereses mercantiles del capitalismo, al que sirve los Estados capitalistas en donde el otro es percibido como displacentero, como un exceso de excitación para el sistema, que debe ser eliminado a manera de un resto inasimilable por éste, es decir cualquier persona que ocupe el lugar ex-céntrico, outsider que produzca una alteración en la uniformidad del capitalismo,

la persona que no cumpla con el rol capitalista de producción-consumo, con aquello que denomino Heidegger: “engranaje” debe ser arrojado como desecho. La maldad de este acto es tan extrema, no por la violencia ni por el asesinato sino por su absoluta despersonalización que busca objetivar al sujeto como efecto de cosificación del capitalismo. Es por ello que el discurso capitalista está en función de la pulsión de muerte porque su finalidad es reproducir lo inanimado, objetos de producción, de consumo o desecho.

El Estado capitalista es totalitario ya que se fundamenta en la creencia del Otro como Todopoderoso, justifica la violencia y sus valores represivos en tanto son un Bien Supremo. Es por ello que los ejecutores del sistema al servicio del capital creen genuinamente en “el bien” que realizan destruyendo al otro. Ya Lacan ha demostrado como el perverso es un kantiano, este se mueve por “el deber ser” del imperativo categórico, ya que cree en la omnipotencia del Otro y él se ubica como su operador, no sin la satisfacción personal de sus crímenes.

El discurso capitalista no debe verse como una abstracción sin nombre donde no se pueda depositar la responsabilidad de los actos homicidas en términos subjetivos a personas reales. Y a diferencia de lo que opina Hanna Arendt si existe una emoción de profundo odio por parte de los verdugos ya sean intelectuales u operativos, su odio nace en su absoluta cobardía en reconocer la futilidad de sus obsesiones que les aterrorizan: de que alguien pueda privarlos de su goce, siempre desmedido, por lo que viven en una paranoia homicida, y lejos de conquistar el placer, siempre en busca de un más allá de éste, terminan por optar por el exterminio, satisfaciendo con ello al final, su inconsciente sed de muerte.

La única salida para esta enajenación perversa que busca acabar con la diferencia con la otredad, es el ateísmo como manera de anular al Otro como absoluto. “En efecto, la existencia del ateo, en su sentido verdadero, no es concebible sino en el límite de una ascesis que vemos claramente que sólo puede ser una ascesis psicoanalítica” (Lacan, S10, 2007b: 332).

Para Nietzsche el sujeto tiene la posibilidad de transformarse de un creyente a un espíritu libre, si puede a través de su voluntad dionisiaca asumiendo la vida como carente de providencia, es decir aceptando lo trágico de la vida. Para ello el sujeto dionisiaco, el verdadero filósofo deberá dejar de tener fe en la religión no solo monoteísta sino también del Estado o la ciencia (el Dios moderno) como garantes de la existencia del ser humano, para así llegar a ser verdaderamente amo de sí mismo.

Dondequiera que un hombre llegue al convencimiento básico de que debe ser mandado, se vuelve “creyente”; a la inversa, se podría concebir un goce y poder de autodeterminación, una libertad de la voluntad, en aquel espíritu que, ejerciendo en andar frágiles cuerdas y posibilidades y en bailar hasta en el borde de los abismos, deseché toda creencia, todo anhelo de certeza. Espíritu semejante sería el espíritu libre *par excellence*. (Nietzsche, FW 2014: 262)

El espíritu libre nietzscheano se revela al mandato del Otro, su *Übermensch* (*superhombre*) se vuelve agente de su propio destino. “El superhombre, en este sentido, sería aquel que sólo reconoce como autoridad suprema lo que le indica su libertad” (Sagols, 2006: 53). Él se atrevió a mirar al infinito sin esperar nada más que el abismo, su espíritu dionisiaco lo impulsa con su radicalidad a cruzar lo abisal, no creyendo más que en sus propios pasos, en su propio caminar, sin mirar abajo, pero también sin mirar arriba, tan solo fijando su mirada en la luz crepuscular que anuncia el ocaso de los ídolos, concibiendo a partir de ello, el

“mediodía; instante de la sombra más corta; fin del error más largo; punto más elevado de la humanidad”.

Nietzsche el filósofo amo, nos muestra el camino de un exceso: llegar a ser amos de nosotros mismos, radicalidad que nos traumatiza como sujetos en la medida que inconscientemente buscamos un amo a quien obedecer, es este el último hombre, el cual Nietzsche nos invita a superar con el ateísmo. “(...) el ateo como combatiente y como revolucionario, no es quien niega a Dios en su función de omnipotencia, sino quien se afirma como alguien que no sirve a ningún dios” (Lacan, *S10* 2007b: 332).

Capítulo 5.- El eterno retorno de la subjetividad

Para proceder a martillazos...

Lacan

Nos dice François Balmès (2002:154) : “Comprobamos simplemente que la filosofía, sumada a otros saberes, sirve a Lacan al modo de una caja de herramientas de la que exhuma sin ninguna vergüenza los instrumentos más heterogéneos e incompatibles, con tal de que puedan ayudarlo, en un momento dado, a fabricar los conceptos analíticos que tiene en obra”. Y continúa el filósofo y psicoanalista haciéndonos notar que:

Entre estos saberes, siente (Lacan) por la filosofía una especial predilección, de la que se excusa: “Lamento tener que remover ante ustedes el cielo de la filosofía, pero debo decir que sólo lo hago a la fuerza y obligado y, al fin y al cabo, porque no encuentro nada mejor para trabajar”. Que haya una coherencia de origen en esta importación de herramientas no es asunto suyo. Por otra parte anuncia la brutalidad de su cometido, que introduce en estos términos: “para proceder a martillazos...”, que es en resumen, otra referencia filosófica tácita, en este caso a Nietzsche (ibídem).

Si bien estamos en parte de acuerdo con Balmès sobre la “brutalidad del cometido lacaniano” habría que recordar que la frase de Nietzsche -como lo bien lo ha hecho notar Herbert Frey- “filosofar con el martillo”, también remite a la figura del pequeño martillo que utiliza el médico para medir los reflejos del paciente, es decir como herramienta diagnóstica, quizás esta analogía clínica nos permita reflexionar de mejor manera la vinculación entre Lacan y Nietzsche

en tanto clínicos de la cultura. El psicoanálisis es la promesa nietzscheana de un médico-filósofo que se atreviera algún día a desarrollar lo que Nietzsche sospechaba e intuía en su filosofía.

¿Cuál son estas intuiciones y sospechas sobre la naturaleza humana de las que el psicoanálisis es heredero y continuador? Hemos comentado a lo largo de nuestro recorrido, algunos conceptos fundamentales: el arte de la vida como *sinthome*, lo trágico de la existencia y el ateísmo en tanto cura ante el dolor de la vida. Pero aún (*encore*) falta la intuición que en la teoría del eterno retorno de Nietzsche, hace corresponder lo real del sujeto, el fantasma, el goce, la compulsión a la repetición freudiana y finalmente el desenlace del análisis que desemboca en la curación.

Si bien el eterno retorno de lo mismo, es uno de los conceptos más crípticos de la obra nietzscheana, es sin lugar a dudas uno de los más poderosos dentro de sus intuiciones, transforma profundamente nuestra percepción del mundo y nuestra concepción filosófica del ser humano.

Para poder vincular el eterno retorno de lo mismo, con los conceptos psicoanalíticos que, a nuestro entender son la continuación y el desarrollo a posteriori del origen de la especulación nietzscheana sobre “lo más originario” que retorna: “la finitud” y que en Lacan se relaciona con lo real que siempre vuelve al mismo lugar. Debemos utilizar al filósofo alemán Martin Heidegger que es para Lacan, lo que Nietzsche era para Freud, un interlocutor mudo, pero que en el caso de Lacan como ya hemos corroborado no existe una inhibición en utilizar la filosofía como utensilio para su proyecto teórico de revolución freudiana y para su práctica clínica. Por su parte, Freud fóbico a la lectura abierta de la

obra de Nietzsche, y quizás mucho más influenciado por éste debido a lo inconsciente de su rechazo. Lacan abiertamente se muestra interesado por la filosofía de Heidegger y éste a su vez por Nietzsche al que cataloga como el último gran metafísico y cuya influencia se hace presente en toda la filosofía francesa posnietzscheana: Sartre, Foucault, Deleuze, Derrida, filosofías que se encuentran mediadas forzosamente por la obra de Heidegger, siendo con ello el filósofo más influyente del pensamiento contemporáneo.

La relación entre Nietzsche, Lacan y Heidegger se basa en la importancia otorgada a la experiencia de lo finito como repetición de lo Mismo. Desde la filología al inconsciente freudiano, pasando por pre-teórico del ser. Esta repetición se establece en la relación ser con el lenguaje, donde no se establece una dualidad sino como Lacan lo pensó topológicamente en la figura de la banda de Moebius, una superficie con una sola cara y un solo borde, cuya propiedad matemática es ser un objeto no orientable. Esto quiere decir que el ser humano se constituye por el lenguaje y éste a su vez habita en él. La finitud como repetición de lo Mismo es la estructura del lenguaje, es como lo han mostrado Nietzsche, Lacan y Heidegger, es que: el lenguaje no es una mera representación formal de comunicación, sino el sostenedor de nuestra existencia, el operador de nuestro goce y el sentido de nuestra vida.

En el origen del lenguaje se encuentra la pulsión, en tanto que la pulsión es el límite entre lo somático y lo psíquico. La afectividad nace de esta pulsión que permite reconocer nuestra condición material finita. Para Jacques Lacan la pulsión es uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. En este concepto se moviliza la dimensión erótica lingüística de la que se constituye el

inconsciente freudiano. En Nietzsche existe la intuición de que la pulsión es de origen inconsciente y es la que mandaría sobre la conciencia. “La pluralidad de los instintos (*Triebe*) – tenemos que aceptar un señor, pero este no está en la conciencia, sino la conciencia es un órgano, como el estómago” (Nietzsche, 27.Z II 5ª. Verano-otoño 1884: 27(26).

La pulsión en Nietzsche no es un instinto de supervivencia, sino que está ligado a su conceptualización de la voluntad de poder, como un deseo de querer que puede incluso contraponerse a la necesidad de conservación etológica de los animales, manifestándose una necesidad radical de dominio, la cual está en estrecha relación con el concepto de goce, en tanto que el ejercicio de la fuerza y el goce no son un medio para alcanzar el placer, sino que el placer mismo está en el acto de ejercer. “Contra el instinto (*trieb*) de conservación como instinto radical: antes bien, el viviente quiere descargar su fuerza- “quiere” y “tiene que” (¡ambas palabras valen para mí lo mismo!): la conservación solo es una consecuencia” (Nietzsche, W 12. Verano-otoño 1884: 26(278).

Es evidente que al diagnosticar la enfermedad moral del cristianismo, Nietzsche denuncia una inhibición enferma que busca el sufrimiento y se opone a la voluntad. Esta oposición marca la diferencia entre la pulsión de muerte y el deseo.

El displacer es un sentimiento al darse una inhibición: pero dado que el poder sólo puede hacerse consciente de sí en inhibiciones, entonces el displacer es un ingrediente necesario de toda actividad (toda actividad está dirigida contra algo que debe ser superado). La voluntad de poder aspira, por tanto, a resistencias, al displacer. En el fondo de toda vida orgánica hay una voluntad de sufrimiento

(contra la “felicidad” como “meta”) (Nietzsche, W 12. Verano-otoño 1884: 26(275).

Si bien en Nietzsche: “la idea de una pulsión de muerte es ajena a su concepción misma de la vida, por dos consideraciones precisas: por una parte transformar la muerte en principio positivo sería el síntoma de una concepción ascética de la vida; por otra parte la muerte está efectivamente presente de manera íntima en la vida, pero tan sólo sirve para medir la calidad de la vida” (Assoun, 1984:132). Sí podemos asumir que la concepción de Nietzsche de la voluntad de poder, es el antecedente genealógico del concepto de goce lacaniano. Esto debido a que la voluntad de poder es una fuerza que va más allá del equilibrio homeostático de los organismos, que requiere sobrepasarse, una necesidad radical de superar. En este sentido el concepto de goce de Lacan es distinto a la pulsión de muerte freudiana, porque en el primero se pone énfasis en la necesidad de tensión, es siempre un querer más, querencia que en sí misma no es una patología aunque puede estar ligada a ella, en tanto apetencia insaciable puede ser su sostén. Mientras que el concepto de Freud es el empuje a la distensión como meta, es la finalidad presente en la enfermedad o el sufrimiento y sin embargo son equivalentes en su componente de repetición. “(...) el goce no es sólo sinónimo de placer, sino que lo subtiende una identificación y está articulado con la idea de repetición, tal como será aplicada en Más allá del principio del placer, al elaborarse el concepto de pulsión de muerte” (Roudinesco y Plon, 1998: 407).

“En el animal es posible derivar de la voluntad de poder todos sus instintos (*Triebe*): así mismo todas las funciones de la vida orgánica a partir de esta única

fuerza” (Nietzsche, W 14. Junio-julio 1884: 36(31)). Es decir, la voluntad de poder es una tendencia que busca transgredir un límite (la ley o la moral) y es allí donde podemos ver la hermandad conceptual con el concepto lacaniano del goce, que a su vez se encuentra estrechamente relacionado con el concepto de repetición freudiana de la pulsión de muerte. Lo que el concepto del goce lacaniano implica es que existe una motivación inconsciente que aspira a sobrepasar la norma, en su acepción moralizante y reguladora, ya sea como enfrentamiento antagonista ante ella o en su sumisión abyecta, no importa cual, lo que se busca es la transgresión de la norma como manera de acceder a un placer prohibido, que se opone a la siempre recurrente idealización ingenua de la felicidad plena.

Por ello las últimas formulaciones de Nietzsche relativizan la felicidad y sus panegíricos. Nietzsche diagnóstica en el discurso sobre “la felicidad suprema” la aspiración al sueño de los seres cansados y dolientes. Niega la universalidad de la tendencia eudemónica (streben nach Glück) invirtiendo la fórmula eudemonista: “El hombre no quiere la felicidad –no es ese su verdadero deseo”. Eso significa: “La felicidad no es el fin: es la sensación de poder” (*Machtgefühl*) Consecuencia: Libertad significa que los instintos viriles, los instintos jubilosos de guerra y de victoria predominan sobre otros instintos, por ejemplo sobre la felicidad- palabra que en adelante llevará comillas. Esto equivale a decir que el Superhombre, al superar la Vida, supera su propia voluntad de felicidad. Lo cual significa que la Voluntad de Poder es un verdadero más allá del principio de felicidad. (Assoun, 1984: 136)

Es así que para Nietzsche, no se trata nunca de la idealización de la vida, sino de comprender la naturaleza profundamente erótica de la existencia, incluso en su dimensión aterradora como manera de estar en el mundo, sin recurrir a la anestesia teleológica del supremo bien para dejar de sentir la vida.

“Una tal concepción provisional para lograr la fuerza suprema es el fatalismo (ego-fatum) (la forma más extrema “eterno retorno”). Para soportarlo, y para no ser optimista, se tiene que suprimir “bien” y “mal” (böse)” (Nietzsche, 27.Z II 5ª. Verano-otoño 1884: 27(67)). La solución de Nietzsche para el dolor de la existencia, no es la religión o todos sus sustitutos metafísicos, sino la constitución de la experiencia trágica de la vida, no como manera de resignación sufriente, sino como heroicidad alegre ante el destino. La risa irreverente como arma de combate para dislocarse de cualquier lugar de víctima.

A partir de este recorrido podemos mostrar convincentemente que la base del inconsciente es la pulsión sexual y su prohibición culpable es el origen de la subjetividad de occidente. Tanto Nietzsche, Freud y Lacan han descubierto la naturaleza subversiva del deseo ante la cultura, subversión que crea siempre una disonancia con el cansancio doliente de aquellos espíritus esclavos de la pasividad contemplativa teológica, inercia mortuoria de la neurastenia moderna.

Deseo y goce, dos caras de la misma moneda, acuñada en el Id, concepto establecido por Nietzsche y recuperado por Groddeck (1923) y luego por Freud, donde el primero: “tenía la intuición y sobre todo el lenguaje para procesos pulsionales altamente diferenciados en el límite del inconsciente” (Safranski, 2009: 346). Para concluir-utilizando el método psicoanalítico- debemos regresar al origen, uno ficticio como todo origen, cargado de mitos y de imaginación, pero

no por ello menos real y verdadero, ya que siguiendo a Nietzsche, el núcleo de verdad yace en la necesidad de su uso para con la vida o en contra de ella. Esa necesidad radical es el: “Wunsch de Freud que en Nietzsche es *Willie zur Macht*, voluntad de poder; y un *Macht* de Nietzsche que en Lacan es *Jouissance* (goce)” (Braunstein, 2005:317).

Para Heidegger, la filosofía ha pecado de ingenuidad al confundir la pregunta del ser por la pregunta del ente, en tanto que el ser y el ente no son lo mismo, al igual que en psicoanálisis la conciencia y el inconsciente no pertenecen a la misma dimensión. “Es que el ser no es nunca ningún ente, ni un principio de los entes, ni el “fondo de la realidad”. No es tampoco algo inefable, porque el ser hace justamente posible el lenguaje; el ser es lo que hace posible hablar de las cosas” (Ferrater Mora, 2009:1596). El ser para Heidegger es el lenguaje, pero no como circuito sino como apertura, ¿cuál sería esta condición que le permite permanecer abierto? Nos parece que lo que hace posible esta apertura es el inconsciente freudiano, porque es éste donde se muestra lo incompleto del lenguaje a través de lo real inexpresable que permite precisamente la apertura y al mismo tiempo es la repetición de lo más originario. Del mismo modo en Nietzsche encontramos la búsqueda del estatuto de lo más originario del eterno retorno y que como bien nos dice Safranski, no debemos entender en esta doctrina una circularidad sin sentido, sino una estructura: “De esa manera la doctrina de eterno retorno de lo mismo no tiene el rasgo de un cansancio resignado del mundo. El movimiento circular no ha de vaciar el acontecer en el absurdo y la inutilidad, sino que en Nietzsche pretende condensar el pensamiento del retorno” (Safranski, 2010:353).

Así mismo el inconsciente freudiano no es una cosmovisión, ni una imagen del mundo, es propiamente el origen de toda interpretación sobre éste. “La pregunta por el ser ha de impedir que el mundo se convierta en imagen del mundo. Cuando Heidegger advirtió que este “ser” mismo podía convertirse en una imagen del mundo, escribió “ser” (seyn) con i griega y a veces recurrió a cruzar la palabra “ser” con una línea” (Safranki, 2010: 355). ¿No es esto precisamente lo que realiza Lacan al cruzar la S del sujeto, reintroduciendo la falta como estructura originaria? La que permite desustancializar al sujeto y sujetarlo al mismo tiempo al inconsciente.

Para Nietzsche la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo se encuentran en íntima relación, en ese devenir, cuya inspiración Nietzsche encuentra en Heráclito. Su eterno retorno nos brinda, lo que ha caracterizado siempre su filosofía, su distintivo rasgo oscuro, aterrador, demasiado humano de la existencia. Lugar de lo pulsional: causa de la desesperación y causa de alegría. Sólo aquello que puede experimentar profunda emoción puede considerarse vital.

Desde *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche ha trastocado nuestras defensas al proponer como finalidad de la representación trágica la participación del espectador en el coro como una experiencia fundamental de conectarse con el drama humano. A diferencia de Aristóteles que piensa que la finalidad de la tragedia es la catarsis, la purga de las emociones, visión que rechaza lo terrible por expulsión tóxica. La visión de Nietzsche busca reconocer en la tragedia lo más originario del ser humano, reintroduciéndolo en el mundo, permitiéndole ser consciente de su finitud y precariedad, no para una resignación sino para

acceder a un gozo superior, el cual se basa en el reconocimiento de su propio ser, de su propia verdad. ¿No es acaso lo que defiende Lacan con su traducción de *wo es War soll Ich werden?* Donde el ello era, el yo debe advenir y no como lo plantea la psicología del yo, transformar el ello en yo, es decir, purgarlo. La concepción de Lacan mucho más nietzscheana plantea por el contrario, conducir al yo por el los senderos del inframundo del ello, conducirlo por el camino del horror de la finitud, de donde saldrá revitalizado, reintroducirlo a la tragedia como única manera de salir de ella.

En Nietzsche la tragedia también se encuentra profundamente relacionada con el Destino, de tal manera que el héroe trágico, llámese Edipo o Antígona deben su heroicidad a la manera como enfrentan la Moira. En el eterno retorno de lo mismo hace hincapié en lo cíclico del Destino, no como una repetición sin sentido sino como lo traumático que se repite, dando la oportunidad al ser humano de devenir heroico, al confrontarlo. Para Nietzsche hayamos en este eterno retorno el sentido de nuestra existencia. Tanto Freud como Nietzsche fueron más allá de la filosofía de Epicuro cuyo planteamiento sobre el miedo a la muerte, no deja de adolecer de profunda ingenuidad. Para Epicuro no hay que preocuparnos por la muerte porque cuando ella aparece, nosotros ya no estamos. Lo que Epicuro no alcanza a ver y Nietzsche, Freud, Heidegger y Lacan sí, es que la muerte es la condición existencial de lo humano, en tanto experiencia de finitud. Es esta condición finita y de precariedad lo que nos permite permanecer en la esfera humana y el retorno de lo cíclico como materialidad nos recuerda y nos impone el encuentro con nuestra autoconciencia como lo abierto del abismo abisal.

Es este pensamiento el que busca el recuerdo del ser y nos impulsa a salir de nuestro esquema de seguridad, construido por el olvido de aquel y nos empuja a través de las formaciones del inconsciente (el sueño, el chiste, el lapsus y el síntoma) a recordar nuestra antinatural llegada al mundo, como una perturbación en la paz eterna de lo inorgánico.

Volvamos a nuestro concepto central en el encuentro entre Nietzsche, Heidegger y Lacan: la repetición de lo Mismo, la cual tiene su origen en la pulsión. Esta pulsión que en Nietzsche podemos vincular con lo dionisiaco, nos permite pensar el nacimiento del inconsciente como el devenir de lo dionisiaco y lo apolíneo, como la irrupción del nombre en el caos de lo desconocido como lo señala Blumenberg, como la apertura que hace el ser en el tiempo, pero también lacanianamente como aquel resto inasimilable del universo simbólico que no puede ser absorbido por éste, lo que llamó Lacan, el objeto pequeño a, objeto de desecho que cae, que manifiestamente produce el final de la transferencia y la asunción de lo trágico de la existencia como manera de singularizar nuestro deseo haciéndose cargo del goce fuera de toda ilusión, de todo involucramiento reasegurador que nos separe de la angustia del devenir y al mismo tiempo nos impedía entregarnos a la alegría del plus-de-goce, donde plus indica en francés tanto el ya no más como el más, por una parte la disminución del goce letal y por la otra la satisfacción del trabajo en el sentido marxista de apropiación de lo transformado. En términos nietzscheanos transformarse en obra de arte, en afirmación de sí mismo, reinención de sí.

Si bien para Heidegger, Nietzsche no ha podido superar la metafísica debido a que todavía necesita de una imagen del mundo expresada a través de su

voluntad de poder, ya que en ella busca fundamentar su eterno retorno de lo mismo. Según Heidegger el ser del tiempo queda subsumido a esta condición, no permitiendo con ello una auténtica apertura del sentido del tiempo. Es Heidegger mismo quien se nombra aniquilador de la metafísica con su concepción ontológica del tiempo. Afirmación que pretende situar su filosofía por encima de la Nietzsche en su sentido destructor de la tradición occidental.

Sin embargo, según ha puesto de relieve Karl Löwith en una crítica de las lecciones de Heidegger sobre Nietzsche, puede cuestionarse quién de los dos, Heidegger o Nietzsche, pensó más radicalmente lo abierto, y quien de ellos volvió a buscar soporte en una dimensión envolvente. En cualquier caso, para Nietzsche la vida “dionisiaca”, que lo envuelve todo, no era ningún fundamento sustentador, sino un abismo, que constituye una amenaza para nuestros intentos “apolíneos” de fijarnos por nosotros mismos. Quizás habría sido Nietzsche el que hubiera podido echar en cara a Heidegger una falta de radicalidad en la superación de la necesidad de seguridad. Quizás él habría considerado el “ser” de Heidegger solamente un trasmundo platónico, que nos ofrece protección y seguridad. (Safranski, 2010:356)

Creemos que la teoría psicoanalítica lacaniana es radical en su cuestionamiento sobre el humanismo ya que ella es quien cuestiona los postulados normalizadores de nuestra sociedad contemporánea, donde la búsqueda del placer y el pragmatismo son las tendencias terapéuticas publicitadas por el sistema capitalista. Las terapias *new age* han cuestionado el lugar del psicoanálisis como paradigma de la cura del alma para proponer una serie de fórmulas reguladoras principalmente para lograr alcanzar la salud

mental y la felicidad a partir de buscar el placer. Sin embargo pareciera que desconocieran El más allá del principio del placer, que en Lacan se llama goce y que envuelve todo nuestro quehacer y trastoca todo intento de normalización y adaptación. El goce del sentido es camuflaje debido a que su permeabilidad y difusión pueden llenar de sentido racionalizado para pasar desapercibido y sofocar todo intento de ser escuchado. Es así que las terapias new age están infectadas de goce sin saberlo, porque no son conscientes del mandato inconsciente que sus clientes experimentan por alcanzar el placer y el consumo alienante. La premisa psicoanalítica es encontrar no el goce del sentido sino el sentido del goce, para así hacernos cargo y acceder a él por la escala invertida del deseo.

El psicoanálisis para el último Lacan debe salir de la esfera del deseo del Otro, postura hegeliana para alcanzar la singularidad del Uno, es decir llegar a no creer que el Otro puede decirnos lo que somos. Sólo a través del atravesamiento del fantasma y de la identificación con nuestra manera de gozar, la cual se encuentra encriptado en el síntoma, puede uno encontrar lo “propio” del Uno ese resto no simbolizable que implica la causa de nuestro deseo y de nuestro goce (objeto pequeño a). El origen de nuestra singularidad sólo puede estar en la manera en la que gozamos, para acceder a comprender nuestra singularidad debemos reconocer lo auténtico de nuestro ser como falta –de- ser, lo que Freud llamó el núcleo duro de la castración y Lacan denominó lo real. Es decir, lo que el psicoanálisis muestra es que no existe un significante en el Otro que pueda dar cuenta de mi ser, en tanto que no existe el significante de la diferencia sexual. La cual marca para siempre el hueco producido por el goce

completo de acceder a “La cosa” (das Ding), lugar del mito incestuoso, donde el sujeto pudo haber estado completo, en donde no existiría degradación de la vida amorosa, en tanto que el deseo sexual y la ternura, no fueran excluyentes. Fantasía edípica que marca profundamente a la humanidad, introduciendo con su falta y prohibición el lugar del deseo.

Es así que la experiencia psicoanalítica no es ontológica sino ética, ante esta precariedad, sólo resta inventar una combinatoria al servicio de la vida, que permita ya no buscar el ser -ya que sólo hay la falta –de- ser- sino buscar “hacer con”, es decir pasar del ser al tener, “hacer con el goce” implicará necesariamente hacerse cargo de éste. Esta perspectiva encuentra total resonancia con Nietzsche, ya que para el Maestro del eterno retorno, la existencia es trágica y debemos asumir este drama humano de la vida, por vía de la creación, es lo que a fin y al cabo pasa con la propia vida de Nietzsche, su filosofía fue la cura a su precariedad al convertirse en un filósofo artista, en Acontecimiento creador para las futuras generaciones, pero sobre todo para él mismo. ¿No es esto lo que el psicoanálisis ha mencionado continuamente, que no existe lo patológico y lo normal en la clínica psicoanalítica? Sino como ha mostrado convincentemente Guillem Le Blanc (2010) se trata más bien de un sufrimiento psíquico paralizante y un sufrimiento psíquico creador que produce movilidad de pensamiento y de acción. Este pasaje de un sufrimiento al otro es lo que posibilita la cura en psicoanálisis.

La negatividad propia de los postulados psicoanalíticos de lo que se sustrae, de lo que no es, de lo que falta, de lo inalcanzable, de la aporía del final. Se supera con Lacan, haciendo el recorrido con Nietzsche con su concepto del

parlêtre, rompiendo la noción de sujeto para dar cuenta de lo más originario del “serdiciente”, que en su discurso yace la manera de ser-en-el mundo, de poder reinventarse para poder salir de la decadencia del nihilismo, representado por el discurso psiquiátrico contemporáneo que pone todo el sentido de los síntomas del sufrimiento humano en un intercambio neuroléptico de sodio-potasio, ha privado de la palabra al ser. “Sin el hombre el ser sería mudo: estaría ahí, pero no sería lo verdadero”. (Alexandre Kojève, citado por Safranski, 2010:426).

El parlêtre para el psicoanálisis es del orden de lo real, es la dimensión propiamente positiva de la teoría lacaniana que nos remite, a reintroducir la voluntad de poder nietzscheana, el ser que goza del lenguaje, cuyo residuo en el universo simbólico estandarizado ocupa el lugar de exceso, lo que ya no se acopla por parte del sujeto a lo social: su particular manera de sentir placer, dolor y de interpretar el mundo.

Lacan crea un acto filosófico radical al concebir el análisis como el ejercicio para provocar la tachadura del gran Otro, esto significa que el sujeto se des – aliena de su ideología. Podríamos decir también que abre sus ojos ante ella.

La “ideología” ha sido un aspecto del sensismo, o sea del materialismo francés del siglo XVIII. Su significado originario era el de la “ciencia de las ideas”, y dado que el análisis era el único método reconocido y aplicado a la ciencia, significaba “análisis de las ideas”.

Las ideas debían ser descompuestas en sus “elementos” originarios, y éstos no podían ser sino las “sensaciones”: las ideas derivan de las sensaciones. Pero

el sensismo podía asociarse a la fe religiosa, a las creencias más extremas en la “potencia del espíritu” y en sus “destinos inmortales” (Gramsci, 1975: 56-59).

En la ideología la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria: relación que expresa más una voluntad (conservadora, conformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad. (Althusser, 1968) Este es el registro imaginario, la que se articula con lo simbólico y lo real. Este imaginario es el resultado de una serie de identificaciones a la imagen especular y a los ideales, dadores de sentido y cuya fuerza motora es la identificación. “Me amo a mí mismo en la medida en que me desconozco, sólo (*autre*) con una a minúscula inicial, lo que explica la costumbre de mis alumnos de llamarlo el pequeño otro” (Lacan, 2005:47).

Es la imagen del mundo como representación narcisista la que da origen a la metafísica. Este pensamiento metafísico del que tanto se quieren desprender con su crítica filosófica tanto Nietzsche como Heidegger. En tanto que la imagen del mundo es una concepción reaseguradora alienante que no permite acceder a la vida. Es así que toda la crítica de Lacan a la psicología del yo, se encuentra fundamentada en la pertenecía por parte de Lacan a la tradición del desenmascaramiento, que denuncia lo imaginario como portadora de sentido ideológico cuyo eje epistemológico es la conciencia del yo, dejando de fuera la realidad del inconsciente, la que nos proporciona en términos heideggerianos el “desocultamiento”, debido a que, como ya habíamos mencionado con anterioridad, el psicoanálisis busca en el origen la causa de nuestro comportamiento.

El hombre no vive en un universo puramente físico sino en un universo simbólico. Lengua, mito, arte y religión son los diversos hilos que componen el tejido simbólico. Cualquier progreso humano en el campo del pensamiento y de la experiencia refuerza este tejido. La definición del hombre como animal racional no ha perdido nada de su valor pero es fácil observar que esta definición es una parte del total. Porque al lado del lenguaje conceptual hay un lenguaje de la imaginación poética: Al principio, el lenguaje no expresa pensamientos o ideas, sino sentimientos y afectos.

Esto ya está en Freud –en el yo – detrás del discurso del sujeto se encuentra su vida afectiva, su transferencia con el Otro. Así Michel Tort (1970:11) ha dicho:

El psicoanálisis es una disciplina teórica inscrita en el continente del materialismo histórico, como una teoría del proceso de producción y de reproducción de los individuos soportes bajo el doble aspecto antagonista del sometimiento-de sometimiento requerido para su funcionamiento en la instancia ideológica y por ende en las otras instancias de las formaciones sociales.

Se puede afirmar entonces que Lacan es un desmitificador de la ideología, al igual que Nietzsche, crea una teoría crítica, porque al indagar en las construcciones sociales del individuo, proponiendo que lo mueven discursos que no son de él propiamente, sino representantes del Otro, funge entonces como un elemento disidente del campo del poder y de la ideologización.

La primacía de lo visible sobre lo inteligible, lleva a un ver sin entender, que va liquidando con el pensamiento abstracto, con las ideas claras y distintas. Es un hecho que la televisión estimula, por ejemplo, la violencia, y también que

informa poco y mal, o que en palabras de Habermas, es culturalmente regresiva.

Es decir, el registro de lo imaginario es producto de los efectos más recientes de la globalización comunicacional y diversificación tecnológica en los complejos industriales-culturales, la idea de cultura moderna no se vincula a contenidos modernos, sino a la capitalización de insumos tecnológicos.

El psicoanálisis, es una disciplina que influye de manera radical en la estructura de la ideología del sujeto, al posibilitar un ejercicio de reflexión sobre el deseo del Otro. El sujeto entonces se descubre escindido por la falta porque es producto del Otro, este es el primer paso del análisis, ya que el sujeto no sólo tiene que ver la falta en sí mismo, sino también en el Otro, es esto lo que le posibilita reescribir pasar de lo imaginario a lo simbólico, al reescribir su historia, su manera de contársela, lo llevará re-significarla.

El psicoanálisis propone que el sujeto tiene la posibilidad de replantear y reconstruir su historia particular a través de su vaciamiento de sentido. El llegar a una cura psicoanalítica, es la afirmación del analizante de la libertad de encaminarse a su deseo, de reconocerlo y quizás de tener la experiencia de vivirlo.

Es necesario reconocer que lo que se desea es, a su vez, producto del discurso del Otro, del inconsciente, de un guión de vida escrito para nosotros, y su única posibilidad de salir de la enajenación es poder “ver el vacío de sentido” por parte del Otro para decir la verdad de sujeto que constituye el deseo del Otro, es por eso que el analista debe caer como deshecho en el imaginario del

analizante. Producir la tachadura del Otro, darse cuenta que la demanda hacia el Otro, es su propia respuesta.

La pregunta que el analizante realiza al analista: ¿qué soy para el Otro? No tiene más respuesta que la pregunta misma, es su vaciamiento de sentido, no hay en el Otro el significante que me diga lo que en verdad soy, soy solamente el vacío de significado en el Otro.

Después de esta afirmación, es fácil que caer en una falsa conjetura y creer como se acusó a Nietzsche de nihilismo, al proclamar la muerte de Dios, como fin del sentido absoluto. De igual manera el psicoanálisis es nombrado nihilista porque denuncia la falta en el Otro. Al ubicarse el analista en la función del sujeto supuesto saber, cuestiona lo mismo que lo hizo Sócrates, el conocimiento dado, pero a diferencia del maestro de Platón, el psicoanálisis no busca una verdad absoluta y siguiendo el camino de Nietzsche, su objetivo es que el paciente encuentre sus propios valores, valores para la vida, la propia. Mucho más cercano el psicoanálisis a los sofistas que a Platón, al igual que Nietzsche, la tesis central del psicoanálisis es pasar del ente, yo ideologizado de sentido por el Otro, a la falta de ser y por último pasar al tener, ¡fin de la metafísica!

“Quiero decir que lo encuentra de entrada Heidegger en esta búsqueda (del estatuto del conocimiento), una cierta relación del ser ahí a un ente (*étant*) que es definido como utensilio, herramienta, como útil, como algo que se tiene en la mano del que se sirve, como *Zuhandenheit* para lo que está en la mano” (Lacan, 6 de junio de 1962, seminario de la identificación, inédito).

Para el psicoanálisis, es este tener, hacer con, lo que lo saca de la metafísica y al mismo tiempo, le posibilita echarle en cara a la ciencia positiva su caída en el nihilismo. Para mostrar esto damos el siguiente ejemplo:

Una persona diagnosticada con TOC (trastorno obsesivo compulsivo) en las neurociencias, concibe al paciente como alguien que sufre de una alteración bioquímica que lo transforma en enfermo, por lo que la terapéutica se concentrará en quitar el síntoma para “normalizar” al paciente, pero lo que en verdad ocurre es que, se le separa al paciente del sentido de su síntoma particular –referido éste a su goce singular- que retorna desde el inconsciente en forma de malestar. Es decir, es la ciencia quien ha devaluado el sentido de la “enfermedad” del paciente para sustituirlo con un gran sentido que se homologue a los ideales universales de la ciencia, forcluyendo con ello al sujeto de su propia enfermedad. Incluso la psicoterapia no deja de contener imposturas del lado del gran sentido teleológico. Pensemos acerca de alcohólicos anónimos, fundado por un expaciente de Jung incurable de alcoholismo. La recomendación del maestro de Zúrich para su paciente “John Doe” es buscar la religión, y así poder alcanzar una epifanía o una revelación divina que lo conduzca a su salvación. Los Doce Pasos de Alcohólicos Anónimos son muy importantes, porque son el modelo de todos los demás grupos de autoayuda, Neuróticos Anónimos, Narcóticos Anónimos, etc...

1. Admitimos que éramos incapaces de afrontar solos el alcohol, y que nuestra vida se había vuelto ingobernable.

2. Llegamos a creer que un Poder Superior a nosotros podría devolvernos el sano juicio.

3. Resolvimos confiar nuestra voluntad y nuestra vida al cuidado de Dios, según nuestro propio entendimiento de Él.

4. Sin temor, hicimos un sincero y minucioso inventario moral propio.
5. Admitimos ante Dios, ante nosotros mismos y ante otro ser humano, la naturaleza exacta de nuestras faltas.
6. Estuvimos enteramente dispuestos a que Dios eliminase todos estos defectos de carácter.
7. Humildemente pedimos a Dios que limpiase nuestras culpas.
8. Hicimos una lista de todas las personas a quienes habíamos perjudicado, y estuvimos enteramente dispuestos a reparar el mal que les ocasionamos.
9. Reparamos directamente el mal causado a estas personas cuando nos fue posible, excepto en los casos en que el hacerlo les hubiere infligido más daño, o perjudicado a un tercero.
10. Proseguimos con nuestro inventario moral, admitiendo espontáneamente nuestras faltas al momento de reconocerlas.
11. Mediante la oración y la meditación, tratamos de mejorar nuestro contacto consciente con Dios, según nuestro propio entendimiento de Él, y le pedimos tan sólo la capacidad para reconocer Su voluntad y las fuerzas para cumplirla.
12. Habiendo logrado un despertar espiritual como resultado de estos pasos, tratamos de llevar este mensaje a otras personas y a practicar estos principios en todas nuestras acciones.

Es claramente verificable las siete veces que se repite Dios como garante de un sentido mayor, que funciona a la vez para ocultar el verdadero sentido: la manera singular de gozar del alcohol.

La idea de entregarse a un poder superior puede y sirve como terapéutica, pero nunca nos conducirá a la verdad del sujeto. Su terapéutica se basa completamente en la sugestión imaginaria bajo la presencia del Otro como portador de significado que da al sujeto el sentido de su existencia. Por el contrario el psicoanálisis trabaja por transferencia y su finalidad terapéutica es su desfallecimiento.

La separación contundente entre Freud y Jung tiene que ver con el sentido teleológico. Para el primero el inconsciente es un concepto abierto por lo indomable de la pulsión sexual, mientras que el segundo concibe al inconsciente

como cerrado y fundamentado en una libido trascendental. En términos nietzscheanos: Freud concibe el origen del inconsciente en lo dionisiaco y Jung en lo apolíneo. Quizás sea más adecuado pensarlo como Nietzsche lo planteo como un contraflujo en eterna rivalidad. Sin embargo sabemos que el propio Nietzsche, al igual que Freud, puso el énfasis de su filosofía en lo oscuro del deseo, en la figura de Dionisos como paradigma para pensar la realidad del mundo.

Al basarse el psicoanálisis en la pulsión como concepto de origen, lo mantiene más cercano al discurso de la ciencia y lo aleja de toda orientación idealista o religiosa. Es así que Freud (1927) nos dice en *El porvenir de una ilusión*: “No; nuestra ciencia no es una ilusión, si lo sería creer que podríamos obtener de otra parte lo que ella no puede darnos” (Freud, 1994b: 55). ¿Qué es eso que no nos puede dar? Un Otro que garantice nuestro deseo.

Es así que en los grupos AA: la demanda de no tomar viene por parte de Dios (Otro), el sujeto queda desplazado a un mero ejecutor del mandato. La verdadera cura consistiría en transformar el goce en saber, saber sobre el goce, para así saber hacer con, y poder hacerse cargo. Esto mismo se manifiesta en la ética de Heidegger en *Ser y tiempo*: “haz lo que quieras, pero decide tú mismo y no permitas que nadie asuma en tu lugar la decisión y, con ello, también la responsabilidad” (Safranski, 2010: 203).

Es quizás esta premisa la que inconscientemente rechazamos, queremos que alguien más nos diga que hacer para no tener responsabilidad de nuestras acciones. ¿Podría ser que haya un miedo mucho más profundo al encarcelamiento...el de la libertad? Quizás lo insoportable sea precisamente que

no estamos anclados a un determinismo, sino que hemos creados mecanismos reaseguradores en contra de lo indeterminado. ¿No es esto acaso lo que nos propone las filosofías de Nietzsche y Heidegger, volver a lo abierto?

Lacan sigue por el camino de Nietzsche y Heidegger para encontrar la repetición de lo Mismo, su caminar es riguroso y se sostiene en las intuiciones de estos filósofos, pero será Freud quien lo conduzca a su fundamentación a través del objeto del psicoanálisis.

(...) nosotros también aquí buscamos el estatuto, si se puede decir, anterior al acceso clásico del estatuto del objeto, enteramente concentrado en la oposición sujeto-objeto ¿Y lo buscamos en qué? En algo que, sea cual fuere el carácter evidente de aproximación, de atracción en el pensamiento, tanto de Heidegger como en Lévi-Strauss, éste es distinto, pues ni uno ni otro nombra como tal a este objeto como objeto de deseo. (Lacan, 6 de junio de 1962, Seminario de la identificación, inédito)

El psicoanálisis siguiendo la filosofía de Nietzsche funciona como el gran destructor de las ilusiones y de los pretextos, es “desenmascarador”. Y aunque Freud puso todo su empeño por encuadrar su descubriendo a la ciencia natural a través del racionalismo de su método, su proyecto no es un sueño racionalista.

“Su antítesis –llamémosla así –es justamente el instinto de muerte. Es un paso decisivo en la aprehensión de la realidad, una realidad que supera ampliamente lo que así se denominamos en el principio de realidad. El instinto de muerte no es una confesión de impotencia, no es la detención a un irreductible, un inefable último. El instinto de muerte es un concepto” (Lacan, s2 2004:112).

Lo que Lacan llamará goce es la base de nuestro fantasma cuya producción imaginaria y simbólica recubre lo real y cuya función es enmarcar la realidad. El fantasma es el velo de maya que oculta y des oculta a través del inconsciente nuestra división como sujetos. Lacan nos enseña que hay un fantasma característico por cada estructura, y es el acto de su atravesamiento donde se deciden los desenlaces del análisis. Este fantasma busca librarnos del horror del saber, pero lo real del trauma siempre regresa como manera de recordarnos nuestra precariedad y finitud. El síntoma es la manera en la que sobre compensamos nuestra falta-de-ser, porque lo que retorna es lo inaprensible, lo abierto de donde se funda el deseo. Sólo puedo vincularme con este deseo gozando de su imposibilidad y no deseando su imposibilidad, es decir, debo saber que mi precariedad y finitud es estructural y es esta vulnerabilidad de la que gozo para alcanzar el deseo que no es otra cosa, que querer lo que se tiene. Si por otra parte deseo la precariedad y la finitud, me garantizo el goce eterno, siempre en la insatisfacción de no alcanzar lo que no se tiene.

El psicoanálisis se aparta de la ontología para constituirse como una ética cuyo recorrido Nietzsche desbroza y señala su horizonte: la "tragicidad" de la existencia, no porque quiera llevar al sujeto a una vida abnegada, sino porque la aceptación del sin sentido del mundo, lo conducirá a una alegría más plena, la que le otorga la apropiación del deseo, el cual, una y otra vez será necesario reconquistar, puesto que hay que dejarlo perder en nuestro andar por el mundo y al igual que el eterno retorno de lo mismo, lo que siempre retorna es lo más singular de nosotros: nuestro tropiezo, nuestra manera única de gozar la vida.

Capítulo 6.- Psicopatología de la moral

Lacan junto con Nietzsche, es aristotélico cuando afirma que lo que viene después de esta condición (el desmantelamiento de la moral) es un goce que a él le gusta llamar el goce de la vida.

Silvia Ons

¿Qué es la psicopatología de la moral? Un proyecto médico psicológico cuya finalidad es diagnosticar la herencia mórbida religiosa del pensamiento occidental, y así combatir con total fiereza a la enfermedad cristiana y su resentimiento hacia la vida. Fue Nietzsche el gran psicólogo cuya voluntad de poder construyó la medicina contra el influjo sacerdotal de la ideología monoteísta, bajo el epíteto del Acontecimiento, verdadero antídoto a la metafísica. De tal manera que no es Heidegger el destructor de la metafísica sino Nietzsche, por más que el primero se reconozca como su ejecutor. La tesis heideggeriana de que Nietzsche es el último metafísico se desprende de la idea de que Nietzsche es el depositario de una nueva axiología fundamentada por los conceptos de la voluntad de poder y el eterno retorno, sin embargo no está en Nietzsche el objetivo de fundar una nueva religión, sino destruir todos los ídolos, toda forma sacerdotal de pensamiento, por ello su radicalidad es monstruosa. La verdadera tesis nietzscheana no es la fundación de nuevos valores sino la apropiación de la vida como valor supremo.

El método de Nietzsche es la evaluación. Evaluar es la manera como Nietzsche diagnostica la cultura occidental, la forma en la que él puede hacer la radiografía del estado que guarda occidente frente a la existencia. Su prognosis, es que el cristianismo por vía del idealismo alemán ha infectado la capacidad del

ser humano para vivir en el mundo. Nos hemos enfermado de idealismo, hemos perdido lo verdaderamente importante que implica el gozo de la vida, para sustituirla por la debilidad del racionalismo espiritual, para ya no pensar en nuestro destino, en nuestra finitud y por ello se nos escapa nuestra experiencia de vida, de vivir cada día como el último día y al mismo tiempo como aquel que se repetiría por siempre, porque aceptamos la vida tal como es. Hemos perdido el destino por la idea del más allá, por no pensar en nuestra finitud, nos privamos por ello del placer de vivir.

Lo que Nietzsche nos ha mostrado con su pensamiento radical es lo invaluable, éste no en un concepto, ni es una idea, la cual estaría contaminada por la teología, lo invaluable es un acto, específicamente un Acontecimiento, es decir una forma transgresiva de acción, una manera de estar en el mundo en plenitud. Necesariamente transgresiva porque es una explosión que rompe con la cotidianidad, un shock que restablece lo vital de la existencia, en contra de todo pensamiento anquilosado y moralista, un salto que rompe con la rigidez mortuoria de la normalidad de los valores cristianos. Para Nietzsche este Acontecimiento tiene un nombre y su nombre es: "Nietzsche". Nietzsche es el precursor de Nietzsche, su propio nombre cuya metonimia se hace visible en toda su obra con otros nombres propios: Zaratustra, Dionisos, el Anticristo. El pensamiento de Nietzsche, su legado histórico se manifiesta en él mismo, en su propio devenir cronológico como aquel que ha nacido para partir en dos la historia del mundo.

La importancia del Acontecimiento Nietzsche es un parteaguas en dos mil años de cristianismo. Porque al mismo tiempo que Nietzsche es su propio

antecedente es el comienzo de un nuevo amanecer para la humanidad, Nietzsche ha venido sólo con la finalidad de dar a luz a Nietzsche para así constituir un anclaje que permita conocer lo invaluable, la subjetividad misma y destruir la verdad cristiana, dejando atrás al último hombre para dar lugar al superhombre Nietzsche. De ahí se desprende que el eterno retorno de lo mismo, involucre necesariamente al propio Nietzsche: su historia es el factor que da origen al retorno. Nada debió de ser de otra manera, sino tal como fue y como es. Se entiende por ello el epígrafe de Píndaro utilizado por Nietzsche en el *Ecce Homo*, “*enoi enoi oios essi*” (llegar a ser quien eres) frase modular que representa la tesis básica del eterno retorno de lo mismo y de pensamiento nietzscheano de transformación. ¿No es acaso esta poderosa idea lo que se presenta también como el objetivo de la cura psicoanalítica? transformar al paciente en lo que realmente ya es.

El psicoanálisis es heredero de Nietzsche precisamente por el gesto inaugural del pensamiento nietzscheano como crítica a la sacralidad de la verdad única. Aunque Freud prefirió siempre la literatura y la arqueología como herramientas teóricas para nutrir su obra antes que la filosofía, será Lacan, el que retome a la filosofía como interlocutor válido para el psicoanálisis, como manera de ruptura y provocación para con el establishment psicoanalítico anglosajón, para así, por vía de la filosofía diferenciar al psicoanálisis del reduccionismo de la ciencia positiva. Y paradójicamente también será también Lacan quien retomará con mayor fuerza, que incluso el propio Freud el gesto de dismantelamiento de la

moral de Nietzsche, al inventar la escansión³⁰ en las sesiones analíticas. Invención que lo conduce a la expulsión de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) fundada por Sigmund Freud. ¿Qué tan poderosa es esta innovación lacaniana de la técnica psicoanalítica que es necesario sacar a Lacan de los enseñantes del psicoanálisis? La escansión es quizás la más importante aportación de Lacan a la cura psicoanalítica y a la teoría freudiana. Se basa en la necesidad de crear un Acontecimiento que rompa con las defensas inconscientes del paciente y que al mismo tiempo detenga cualquier resistencia del analista ante lo real. Es decir, la escansión actúa como catalizador de la cura y como vacuna ante las tendencias mesiánicas, altruistas e ideológicas del analista, ante su impulso sacerdotal de dirigir conciencias. La escansión funciona de la misma manera que el pensamiento de Nietzsche como un acto de transvalorización que busca aniquilar los ídolos, ídolos erigidos por el inconsciente como manera de defensa ante la angustia de lo real. La escansión es la manera de producir un corte en la historia del sujeto para que así aparezca lo real.

¿Qué es lo real?: lo innombrable, lo invaluable, la experiencia del no-sentido que abre la posibilidad a un nuevo sentido, distinto del orden de lo imaginario, distinto de la comprensión que es del orden de lo simbólico, sino real que es sin

³⁰ Con este modo de intervención, el analista muestra su disponibilidad a la palabra y apuesta a la enunciación; se regula según la distancia entre el decir y el dicho. La escansión de la sesión, como la del tiempo lógico, toma el tiempo como acontecimiento significante y no como lugar de duración mensurable que contiene los enunciados.

Ley, cuya experiencia es transgresora y que da cuenta del propio deseo. La acción del corte, su objetivo es alcanzar lo real, para que el sujeto cree sus propios valores, al producirse un shock que lo trastoque y lo haga consciente de su vida y así deje de divagar en sus mecanismos neuróticos que buscan reproducir los valores del Otro, los cuales le han impedido vivir.

Lo real es el corte mismo, la escansión en sí misma que deja ver el deseo como ruptura ante la racionalización discursiva del analizante. El neurótico es un sacerdote que busca desesperadamente darle sentido de verdad a sus síntomas, la única manera de curarlo de la verdad del sentido, que es su enfermedad, es establecer el sin sentido de su sufrimiento, para así alcanzar el deseo transgresor que ha sido obturado por sus defensas moralizantes.

El enfermo mental es un enfermo de verdad, es un creyente, un religioso. Y la religión es una neurosis. El neurótico cuya creencia en el Otro lo ha hecho temeroso del mundo, lo ha vuelto cobarde, ha necesitado crear un sentido teleológico de la existencia para ignorar su propio destino. ¿Por qué ignorar el propio destino? Por el miedo a lo real: a la precariedad, a la finitud, a lo inacabado, al caos, al deseo.

El propio destino es lo que Nietzsche denomina: “el sí dionisiaco”, la laicidad del sujeto, una manera de vivir la vida como aventura ante el caos del mundo, sin arrepentimiento, con valentía y aceptación, con un espíritu trágico.

Existen ejemplos paradigmáticos que muestran la manera cómo opera el espíritu trágico nietzscheano. En la Biblia, el *Libro de Job* es una muestra del gesto nietzscheano del sin sentido teleológico y del valor de lo trágico. Job es

puesto a prueba por Dios para ganar una apuesta con Satanás. Éste con la venia de Dios le manda a Job todas las desgracias, mata a sus hijos, lo hace vivir en la miseria y lo hace padecer la enfermedad con llagas sangrantes y malolientes. Lo invaluable del relato de Job, no es que no reniegue de lo que lo que le ocurre – no es nada paciente Job como generalmente se le representa- él se queja de sus desgracias, pero lo extraordinario en Job es que no se deja convencer por sus tres amigos teólogos, de que sea culpa suya las desgracias impuestas por Dios. Job se mantiene firme, él no es culpable de lo que le acontece: ¡es Dios el que se ha vuelto loco!

Otro ejemplo paradigmático, es el de la diferencia entre el mito de Edipo y el de Antígona. Dos obras inmortalizadas por el genio de Sófocles y según Nietzsche iguales representantes de la tragedia griega. Sin embargo, se distinguen en el lugar que ocupa el saber en ambas. Mientras que Edipo se encuentra engeguado por el sentido de verdad en las palabras del Oráculo, cumple con el designio de una forma automatizada e irreflexiva con una voluntad reactiva. Es bien sabido que al resolver el enigma de la esfinge, su respuesta es una intelectualización y no la respuesta de un sabio, el sabio nietzscheano hubiera no planteado la generalidad de la respuesta. Ante la pregunta: ¿cuál es el ser vivo que camina a cuatro patas al alba, con dos al mediodía y con tres al atardecer? La respuesta que da Edipo: “es el Hombre”, pero lo que debió de haber interpretado es que el enigma se refería a él mismo, a su propia vida. Ya que cuando era pequeño se arrastraba por la hinchazón de sus pies, los cuales habían sido deformados por sus infanticidas padres, luego caminaría en dos en su adultez y al final en tres, porque quedaría ciego y utilizaría un bastón para

guiarse por el resto de sus días. Lo que Edipo ignora es lo real de sí mismo para dar cabida a la verdad del Otro, el cual le obnubila el saber sobre sí. Por otra parte, Antígona es consciente de su destino, no se deja manipular por la verdad del Estado, representado por la posición de Creonte, ella sabe lo que quiere y lo que le es justo. Su respuesta es singular y conforme a su deseo. El desenlace dramático no tiene que ver con el desconocimiento de sí, sino por la intransigencia burocratizada sobre la ley del corazón. Es así que Antígona es el paradigma del deseo.

Estos ejemplos literarios nos muestra como el ser humano deposita en el saber de la verdad un escape a lo real del mundo, lo que hace que permanezcamos ignorantes ante nuestra propia vida, ¿no es esto el inconsciente? Es por eso que el psicoanálisis se pone en guardia ante la verdad religiosa, porque en última instancia la búsqueda del saber sería un mecanismo de defensa inconsciente que ignora lo real, en este sentido el psicoanálisis no es el amor al saber sino el horror al saber.

La neurosis consiste en la incapacidad de “ficcional” la verdad, estar perdidamente amarrado a la moral, al valor que nos impone el Otro, la Cultura. No tener la capacidad de sostener la existencia fuera de la verdad del Otro. Sabemos por Nietzsche que: “no existen los hechos sólo interpretaciones”. Esta frase, lo que nos enseña es la separación entre la verdad y el sentido. Lo religioso pretende hacer coincidir la verdad y el sentido por adecuación, lo que siempre lleva a un pensamiento ideológico falso. Por el contrario la ciencia despoja de su sentido único a la verdad, ya que ésta se convierte en una verdad

temporal es decir histórica, interpretable y en perspectiva. Mientras que en el pensamiento metafísico la verdad es toda e inmutable.

Lo que Nietzsche (1889) pone de manifiesto con su pensamiento es la supremacía del sentido sobre la verdad. La empresa nietzscheana es laicizar la verdad al romper el sentido con la verdad como Toda. “Yo digo que la filosofía está corrompida por sangre de teólogos. El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo, su *peccatum originale* (pecado original)” (Nietzsche, 1989:32).

Es así que el idealismo es una enfermedad que debe ser tratada con el arte nietzscheano, sólo el arte puede generar los anticuerpos que combatan el idealismo y procuren una gran salud, una que vitalice la voluntad de vivir. Nietzsche contrapone el arte a la filosofía. El arte es el paradigma de Nietzsche, el modelo de su pensamiento. Esta elección tiene un fundamento en su praxis: el arte es la acción humana donde está implicada la subjetividad y su relación con la verdad se manifiesta en lo particular, fuera de lo universal teológico. El arte nietzscheano es la puesta en escena del perspectivismo como forma de verdad.

He llegado extremadamente pronto a tomar en serio la relación entre el arte y la verdad: todavía ahora me encuentro ante esa escisión con sagrado espanto. Mi primer libro el trasfondo de una creencia diferente: que no es posible vivir con la verdad; que la voluntad de verdad es ya un síntoma de degeneración... Expongo yo aquí una vez más la concepción particularmente sombría y desagradable de ese libro. Ante otras concepciones pesimistas ésta tiene el privilegio de que es inmoral:- no está inspirada como éstas por la Circe de los filósofos, por la virtud. (Nietzsche, Primavera-verano de 1888/16(40) 7: 687)

Nietzsche ha puesto el énfasis en el arte como paradigma de su perspectiva y como el fundamento de su terapéutica ante el dolor de vivir, en contraposición a la visión sacerdotal del mundo. Pero esta terapéutica no es una verdad, sino

una ficción que busca dar un sentido al sin sentido del mundo, pero es un sentido particular que ayude a vivir. Una mentira de buena fe contra una supuesta verdad de mala fe que no favorece la vida, ni la autoafirmación, ni la libertad.

Hay un solo mundo, y falso, cruel, contradictorio, corrupto, sin sentido (...). Un mundo hecho de esta forma es el verdadero mundo (...). Tenemos necesidad de la mentira para vencer a esta verdad, es decir, para vivir (...). La metafísica, la moral, la religión, la ciencia (...) son tomadas en consideración solo como diversas formas de mentira: con su ayuda se cree en la vida. “La vida debe inspirar confianza”: el deber, planteado en estos términos, es inmenso. Para cumplir con él, el hombre debe ser por naturaleza un mentiroso, debe ser, antes que ninguna otra cosa un artista (...). Metafísica, moral, religión, ciencia, no son más que criaturas de su voluntad de arte (...). (Nietzsche, citado por G. Vattimo, 2012:134)

El pensamiento de Nietzsche y el psicoanálisis lacaniano tiene este mismo fundamento, ya que la hipótesis del inconsciente permite ver que la verdad histórica del sujeto es en realidad una novela familiar neurótica que carga al sujeto de una verdad sacra que lo lapida. La cura lacaniana consiste al igual que el arte nietzscheano en producir: “ la redención del agente, -de quien no sólo ve el carácter terrible y problemático de la existencia, sino que lo vive, y lo quiere vivir, del ser humano trágico-guerrero, del héroe (...) la redención del sufriente,- como vía hacia estados en que se quiere, se transfigura, se diviniza el sufrimiento (...)” (Nietzsche, Mayo-junio 1888/17 (3)2: 696).

Nietzsche se ha sublevado en contra de la verdad sacra y con su filosofía precursora del psicoanálisis, ha combatido a la verdad totalizadora al contraponer esta verdad sacralizada con el espíritu libre, alternativa ante la verdad de mala fe. Es así que el pensamiento de Nietzsche tiene más relación con la sofística que con la filosofía de Platón –y como ha señalado Herbet Frey (2016) en oposición a Alain Badiou (2015)- la antifilosofía se encuentra más bien

en el cristianismo platónico, en donde la verdad es planteada como inmutable, ahistórica, apolítica y deshumanizada. En contraste con la filosofía nietzscheana que afirma un nuevo saber, que derrumba todos los ídolos, creando un nihilismo positivo que destruye al gran Otro, para dar cabida al nuevo hombre, aquel cuyos pasos se encuentran ligados a la tierra y al olvido, aquel que llaman superhombre, el cual no es la perfección santificada, sino por el contrario un simple sujeto, cuya virtud yace, en poder asumir sus propias contradicciones, no para superarlas, ni entenderlas, ni enfrentarlas, sino más radicalmente ¡para amarlas!

Conclusiones

Quien se sitúe no en el plano de la psicología individual, sino en el de los textos debe reconocer que éstos no dependen de ninguna "racionalidad" exterior que permita distinguir entre lo "filosófico" o "poético" y lo que sería "delirante".

Camille Dumoulié

En toda la obra de Nietzsche existe un ajuste de cuentas con la verdad judeo cristiana, reivindicando el mito como manera de acceder a una multiplicidad de realidades del mundo. ¿Por qué de esta necesidad tan profunda? Nietzsche quiere librarse de la culpa y de la pesadez religiosa de occidente, quiere dar cuenta de un nuevo sentido de vida. Para ello deberá destruir los valores de donde se sustenta la verdad única del mundo occidental, destrucción que dará cuenta de un nuevo proceder metodológico y un nuevo pensamiento: el nihilismo –cuyo origen se encuentra en el escepticismo- pero este acto transgresor de la verdad del mundo, perdería su aptitud para la vida si se quedaría en la negatividad. Nietzsche ha comprendido que el primer nihilismo fue el cristiano, el cual devaluó los valores aristocráticos. Para no imitar esta aberración, Nietzsche no sólo niega la verdad como toda, sino construye un nuevo sentido no metafísico, uno que podríamos catalogar como goce de vida.

Lo que la filosofía de Nietzsche ha roto es al gran Otro, el garante de la verdad como única, dando paso al otro con minúscula, creador de su propia valía. Este pasaje no es total, sino un devenir, una transformación inconclusa: el caminar del último hombre al superhombre. Esta transición eterna es el propio superhombre, es lo inconcluso, la imperfección que hace lo perfecto humano. Lo que lo diviniza es la aceptación de su precariedad. La sexualidad y la muerte

como fundamento de nuestra condición perfecta. Sólo el enfermo religioso pretendería negar estos dos principios como sagrados. Nietzsche denuncia la perversidad cristiana de negación del cuerpo en tanto imperfección y vicisitud del ideal del Otro.

¿No es acaso este pensamiento religioso lo que domina nuestro mundo tecnificado? La idea de las enfermedades mentales como alteraciones bioquímicas del cerebro, la tristeza y desesperación como disfunciones orgánicas que deben ser erradicadas y no escuchadas, al igual que la risa escandalosa debe ser acallada para así establecer una hegemonía de la normalidad, ideal del sistema capitalista y de la vida sin riesgo.

¿No es acaso negar la diferencia, la excentricidad, al otro transgresor, la manera de olvidarnos de nuestra naturaleza libidinal? ¿Y no es psicótico plantearse un mundo maniqueo de los buenos (normales) y los malos (anormales) en lugar de dar cabida a la multiplicidad de tonos, a los complejos y ambivalentes comportamientos humanos?

Los campos de concentración no vienen como algunos incautos piensan de la filosofía de Nietzsche, sino del platonismo, de los ideales de la República, de la eugenesia y de la verdad como única. No es de sorprenderse que en todo totalitarismo el enemigo siempre sea la anormalidad –cualquier forma que adquiera, desde la locura a la disidencia política, a las vanguardias artísticas. Con Nietzsche, la normalidad queda rota, el ideal destituido.

El nietzscheano trasciende las ilusiones para poder vivir conforme a su naturaleza sexual y finita, la de su singularidad y es ahí, en donde se expresa la

cura psicoanalítica: testimonio del sujeto en sus pequeños detalles, es decir en su historia, la cual ya no necesita de un Otro con mayúscula y cuya gran salud se muestra en su satisfacción por crear este vacío donde puede amar al prójimo, porque ese vacío es el lugar donde lo encuentra como a sí mismo.

Siguiendo lo comentado por el filósofo Slavoj Žižek (2011), cuando analizamos al autor Friedrich Nietzsche, no debemos pensar en él, como un pensador que tenía una serie de opiniones sobre la moral, la antigüedad, el cristianismo o la muerte de Dios, sino alguien con un estilo de escritura terriblemente cínico (en el sentido helenístico) que busca provocar en el lector un shock donde se refleja propiamente su filosofía. Este pensamiento se encuentra muy lejos de una argumentación de postulados racionales para convencer al lector, lo que en realidad hace es mostrar lo evidente de la verdad fuera de todo convencionalismo social, produciendo en él un trauma como efecto del encuentro con lo real. Esto quiere decir, que la crítica a la cultura occidental a los valores cristianos, a la moral en general, no se realiza propiamente por el contenido de su discurso, sino en la manera como se expresa ese discurso, en un estilo único el cual en sí mismo es subversivo. Un ejemplo del discurso de Nietzsche (1888): “¿Es Wagner un ser humano en absoluto? ¿No es, más bien una enfermedad?” (Nietzsche, 2003: 201). Es sorprendente leer de un filósofo estas afirmaciones, hay algo terriblemente subversivo y poderoso en el estilo nietzscheano que nos hace pensar en las intervenciones psicoanalíticas de Lacan que buscaban producir una ruptura en el discurso del paciente produciendo un real. Un ejemplo comentado por Jean Allouch: “Lacan después

de haber escuchado contar, con tono exaltado, un acto fallido de su analizante: le responde –en suma eso no tiene ninguna importancia-” (Allouch, 1998: 108).

Tanto Nietzsche como Lacan, no creen en el progreso ni en la redención, su elección es el cinismo como manera de intervención psicológica, que trastoca nuestras convicciones inconscientes para liberar al hombre de sus ataduras ideológicas producto de imperativos superyoicos, de ilusiones redentoras que fomentan la obediencia a un Amo y de esta forma, no hacerse cargo de su precaria vida. “El ser humano está corrompido: ¿quién lo redimirá? ¿qué lo redimirá? No respondamos. Seamos precavidos. Combatamos nuestra ambición, que quisiera fundar religiones” (Nietzsche, *ibídem*: 207). La idea principal en el pensamiento de Nietzsche y en el psicoanálisis lacaniano es romper con la ilusión de la existencia del gran Otro.

Puede situarse, en la línea de sus afirmaciones sobre el progreso, la respuesta que brindó (Lacan) cuando fue interrogado acerca de cuáles eran las consecuencias que sus enseñanzas arrojaban para la política. Sostuvo en esa ocasión: que no hay progreso; que lo que se gana por un lado, se pierde, pero que, como se sabe lo que se ha perdido, uno siempre piensa que ha ganado. Es ésta realmente una manera audaz de Lacan de combatir las ilusiones del progreso. (Harari, 1990: 51)

Para lograr evadir una posición enajenada del mundo el nietzscheano y el psicoanalista deben ser cínicos para dar cuenta de la impostura religiosa. Es así que Nietzsche nos advierte en su clásico estilo provocador de alejarse de los ídolos que corrompen el verdadero instinto musical en la personificación idealizada de Wagner: “Hay que ser cínico para no sucumbir a esta seducción, hay que saber morder para no ponerse aquí adorar. ¡Muy bien, viejo seductor! (refiriéndose a Wagner) El cínico te advierte –*cave canem* (ten cuidado con el perro)...” (Nietzsche, *ibídem*: 231).

Es necesario reconocer en Nietzsche al cínico como manera de acceder realmente al sentido de su filosofía. No debemos confundir las afirmaciones ególatras de Nietzsche como efecto psicopatológico, sino más bien como una manera de provocación al Otro, a la comunidad filológica y filosófica, a sus contemporáneos, en fin a la tradición occidental cristiana en donde se refleja la humildad y la minusvalía como valores, Nietzsche se opondrá ferozmente ante esta visión del mundo y qué mejor manera de atacar estos valores que con la crueldad de sus opiniones como manera de destruir los valores cristianos. El desafío de Nietzsche es llevar hasta sus últimas consecuencias la provocación de lo políticamente incorrecto y no sucumbir a la compasión tranquilizante. Es esta radicalidad la que en verdad hace del pensamiento nietzscheano subversivo y en la que nos convoca si en verdad somos nietzscheanos a comportarnos como cínicos, es así como lo evidencia Giorgio Colli: “También es sorprendente verlo decir (a Nietzsche), en el *Ecce homo*, que él alcanzó en sus libros, en algunas partes, el grado más alto que se pueda alcanzar sobre la tierra, el cinismo” (Colli, 2000: 56). Este cinismo es a nuestro entender el núcleo duro del encuentro entre Lacan y Nietzsche, el cual nos deja ver la dimensión filosófica de la locura, al establecer una ruptura con la oposición racionalista entre razón y locura, yendo más allá de “los modernos” para reconfigurar a partir de la relectura de la antigüedad clásica un nuevo saber sobre los social, no para recuperar un pasado perdido o para volver a valores antiguos, sino para ser verdaderamente modernos para trascender el pensamiento religioso escondido en un supuesto ateísmo que no ha terminado por eliminar la metafísica de nuestra modernidad y en cambio ha favorecido el nihilismo espiritual al sustituir al sujeto por la estandarización universalista de la ciencia y de la técnica al

servicio del Capital que busca excluir a lo singular del discurso social donde prevalece, lo que tanto denunció Nietzsche una visión unidimensional y monopólica del mundo, un mundo totalitario que responde solamente a los intereses económicos, cuyo Amo es el negocio sobre el preciado ocio, el que tanto defendió Nietzsche y que tan caro es a la filosofía, en tanto un saber que no sirve para nada, es decir que no sirve a ningún Amo. La denuncia del psicoanálisis y el pensamiento de Nietzsche es develar la psicopatología de la normalidad, normapatía que los cínicos habían denunciado y que evidencia el lugar del inconsciente en nuestra realidad humana. La tradición del desenmascaramiento que nos muestra lo artificioso del discurso social y la represión del deseo.

De alguna manera, consideraban (los cínicos) que la sociedad estaba compuesta por locos sueltos. La acción del cínico apuntaba a hacer caer la máscara de sus locuras, confrontando a los hombres –tal vez de un modo repentista e inopinado –con las imposturas que los constituyen. Evidentemente, la empresa de los cínicos era de inspiración socrática; se trataba de poder lograr una suerte de dominio tal –pensamos en aquello que define, en el discurso de Lacan, al deseo del analista –tal decíamos, que el hombre pudiera vivir de acuerdo con su naturaleza. (Harari, *ibidem*: 55-56)

Al realizar una lectura lacaniana de Nietzsche nos ha proporcionado una concepción de la moral como síntoma y una crítica radical al concepto de religión como algo mucho más abierto que el Dios monoteísta, donde se incluye también el totalitarismo cientificista y político. Esta nueva concepción nos abre las puertas para destituir la dicotomía normal y patológica dentro de la clínica mental para afirmar una concepción terapéutica no médica sino filosófica de hacerse cargo del deseo, en tanto este deseo es individual y se encuentra diferenciado de la imposición del deseo del Otro.

La influencia de Nietzsche marcó el interés de Lacan en la filosofía como medio para desarrollar su pensamiento, ubicándose con ello en la tradición de la moralista. Esta tradición proclamó como la moral influye de manera decisiva en la instauración de la enfermedad mental, es así que el psicoanálisis a partir de su “malestar en la cultura” da continuidad a la reflexión del análisis de la moral cultural con base en la clínica del inconsciente, clínica reinventada con Lacan como respuesta al mandato de goce de la modernidad.

Mostramos a partir de los postulados lacanianos que la búsqueda desasosegada de Nietzsche por encontrar sentido a su sufrimiento subjetivo a través de su obra, creó lo que Lacan denomina, “*sinthome*”, lo que posibilita anudar lo imaginario, lo simbólico y lo real a través de un cuarto lazo. El *sinthome*: “es, en sentido estricto, un elemento particular que subvierte su propio universal, una especie subvirtiendo su propio género” (Žižek, 1992:47).

Por lo tanto el *sinthome* de Nietzsche surge como el exceso que es una condición necesaria del universal moral inscrita en su núcleo familiar. Como el universal es siempre falso, esto es siempre una abstracción hegemónica de un particular, como puede ser el valor ascético judeo-cristiano y por tal necesariamente habrá un elemento excluido, como por ejemplo la sensualidad. El *sinthome* es este elemento.

Slavoj Žižek considera el goce como el factor de placer en la excepción constitutiva de universalidad. En este sentido el *sinthome* es un modo de goce ligado con la escritura. Una manera de conciliar la locura y el sufrimiento del hombre Nietzsche producto de la desmentida familiar del Padre-Dios/Madre-

fálica que en el autor Nietzsche cobra una dimensión histórica para el pensamiento filosófico.

El *sinthome* de Nietzsche le garantiza la presencia del Padre dividido y la preservación del vínculo con él, creando con ello su filosofía subversiva y su concepción trágica de la existencia que tiene profundos ecos en la ética del psicoanálisis como expresión del lugar que ocupa el sufrimiento psíquico creador ante un sufrimiento psíquico paralizante.

También hemos abordado como Lacan radicaliza el axioma nietzscheano de “Dios ha muerto” con tesis como “Dios es inconsciente” -verdadera postura del ateísmo según Lacan- conjugados en su aforismo “Dios no cree en Dios”, postura radicalmente antimetafísica. Así, en el Seminario *La ética del psicoanálisis* Lacan asume una vez más el enunciado “Dios ha muerto” como verdad histórica de nuestra época, Incluso plantea que Freud elabora el mito del asesinato del Padre en *Tótem y Tabú* y *Moisés y la religión Monoteísta* a partir de allí. Lacan retomará la tesis freudiana central de la muerte del Padre, pero haciendo de Cristo el portador del enunciado de esta muerte teniendo con ello un encuentro traumático con la filosofía de Nietzsche donde se evidencia la inexistencia del Otro.

Para concluir debemos responder la pregunta que nuestra investigación nos ha ayudado a forjar: ¿Cuáles son las intuiciones y sospechas sobre la naturaleza humana de las que el psicoanálisis es heredero y continuador de la filosofía de Nietzsche? Que la vida humana es precariedad no asumida pero resentida, que no hay un Otro todo poderoso al cual poder acudir para salvarnos pero tampoco hay un Otro que nos condene al infierno del mundo del cual somos residentes.

Que nuestro deber como seres humanos es el de divinizar el sufrimiento y con ello al ser humano, despojándolo de su idealización enfermiza que niega lo trágico de la existencia, que deniega de la desesperación y de la crueldad en la alegría de vivir. Quizás podamos ejemplificar contundentemente lo lacaniano del pensamiento de Nietzsche con el aforismo sobre la muerte de Dios, ya que su pronunciamiento es realizado por un loco, locura que nos enseña clínicamente que no existe oposición entre la locura y la razón, ni tampoco entre el placer y el dolor, la diferencia es de grado, dado que el loco del aforismo 125 de *La gaya ciencia* es el que devela la verdad de la no existencia del Otro, es una locura lucida que denuncia el asesinato de Dios por parte del hombre, y al mismo tiempo que produce terror por la crudeza de la ausencia metafísica del mundo, también es causa de una nueva libertad, un nuevo horizonte, mucho más abierto y extenso como nunca ha existido, la emancipación y la abisal angustia de no estar anclado a ninguna verdad exterior que no sea la propia: la de su poder de vida.

BIBLIOGRAFÍA POR CAPÍTULOS

Capítulo 1.- Lacan lector de Nietzsche

- Andrew, E. y Peter Sedgwick, 2002, "*Cultural theory: the key thinkers*", Routledge, London.
- Assoun, P.L., 2008, *Lacan*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Badiu, A., y Slavoj Žižek, 2011, *Filosofía y actualidad*, Amorrortu, Madrid.
- Blumenberg, H., 2003, *Trabajo sobre el mito*. Paidós, Barcelona.
- Bubber, M., 2003, *El eclipse de Dios*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Burke, E. 1985, *Indagación filosófica de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello*, Colegio oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Murcia, Valencia.
- Cabrera, I., 1998, *El lado oscuro de Dios*, Paidós-UNAM, México.
- Colli, G., 1978, *Después de Nietzsche*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Chemama R., y Bernard Vandermerch, 2004, *Diccionario del psicoanálisis*, Amarrortu editores, Buenos Aires.
- Derrida J., y Gianni Vattimo., 1997, *La religión*, Ediciones de la Flor S.R.L., Bueno Aires.
- Düring, I., 2005, *Aristóteles*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
- Echevarría, B., 2006 *Vuelta de siglo*, Era, México.
- Fages, J.B., 1993, *Para comprender a Lacan*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Ferrater, J., 2009 *Diccionario de filosofía*, Ariel, vol. I, II, III y IV, Barcelona.
- Freud, S., 2008, *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- , 1994a, "Esquema del psicoanálisis", Amorrortu editores, Buenos Aires, vol. XXIII, *Obras Completas*.
- , "Pulsiones y destinos de pulsión", Amorrortu editores, Buenos Aires, vol. XIX, *Obras Completas*. 1994b.

- , "Tótem y tabú". Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos", *Amorrortu editores, Buenos Aires, vol. XIII, Obras Completas*. 1994c.
- , "Más allá del principio del placer", Amorrortu editores, Buenos Aires, vol. XVIII, *Obras Completas*. 1994d.
- , "Más allá del principio del placer", Amorrortu editores, Buenos Aires, vol. XVIII, *Obras Completas*. 1994e.
- , "El simbolismo del sueño", Amorrortu editores, Buenos Aires vol. XV, *Obras Completas*. 1994f.
- , "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)", Amorrortu editores, Buenos Aires, vol. XIV, *Obras Completas*. 1994g.
- , "Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (caso Schreber)", Amorrortu editores, Buenos Aires, vol. XII, *Obras Completas*. 1994h.
- Frey, H., 2007, *La sabiduría de Nietzsche hacia un nuevo arte de vivir*, Editorial Porrúa, México.
- , 2005, *Nietzsche, Eros y occidente*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México.
- Gourevitch, K., 2000, *Nietzsche una guía*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Hegel, W.G.F., 2000, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kant, I., 1977, *Crítica del juicio*; traducción del alemán por Manuel García Morente, Espasa calpe, Madrid.
- Lacan, J., 2008a, "La relación de objeto", Paidós, Buenos Aires, vol. IV, *El Seminario*.
- , "Aun", Paidós, Buenos Aires, vol. XX, *El Seminario*. 2008b.
- , 2007a, *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Buenos Aires.
- , 2006a, "El sinthome", Paidós, Buenos Aires, vol. XXIII, *El Seminario*.
- , "La angustia", Paidós, Buenos Aires, vol. X, *El Seminario*. 2007b.
- , "Las psicosis", Paidós, Buenos Aires, vol. III, *El Seminario*. 2006b.
- , 2004, "El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica", Paidós, Buenos Aires, vol. II, *El Seminario*.

- 2001, *Escritos*, Siglo XXI editores, vol. 1 y 2, México.
- 1984, "El atolondradicho", *Escansión*, vol. 1, pp.15-73.
- Levi-Strauss, C., 1991, *El hombre desnudo*, "Mitologías IV", Siglo XXI editores, México.
- Martí, F., 1973, "En torno a la psicología del budismo", *MD en Español*. vol. XI, Núm. 4, pp. 9-16.
- Nietzsche, F., 2011a, *Escritos de juventud*, editorial Tecnos, vol. I, *Obras Completa*, Madrid.
- , "Genealogía de la moral", Alianza editorial, Madrid. 2011b.
- Ons, S., 2011, "Nietzsche, Freud, Lacan" en *Lacan: los interlocutores mudos*, Slavoj Žižek editor, Akal editorial, Madrid. Pp.107-120.
- Overbeck F., 2009, *La vida arrebatada de Frederich Nietzsche*, editorial Errata Nature, Madrid.
- Porter, J., 2000, *Nietzsche and the philology of the future*, Standford University Press.
- Postel, J. y Claude Quérel, 2000, *Nueva historia de la psiquiatría*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Roudinesco, É., y Michel Plon, 1994, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.
- Schatzman, M., 2003, *El asesinato del alma*, Siglo XXI editores, México.
- Schreber, D.P., 2008, *Memorias de un enfermo de los nervios*, Sexto piso, Madrid.
- Trosman, N., 2013, *Interlocutores filosóficos de Lacan*, Letra Viva, Buenos Aires.
- White, H., 1992, *Metahistoria*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México.
- Wittgenstein, L., 1997, *Conferencia sobre ética*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- , S., 2000, *Mirando al sesgo*, Paidós, Buenos Aires.
- , 1992, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI editores, México.

Capítulo 2.- Lo-cura de Nietzsche

- Assoun, P.L., 1984, *Freud y Nietzsche*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bunge, M., 1969, *La investigación científica*, Ariel, Barcelona.
- Dalí, S., 2004, *El mito trágico del "Angelus" de Millet*, Tusquest editores, Barcelona.
- Düring, I., 2005, *Aristóteles*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
- Ellenberger, H., 1976, *El descubrimiento del inconsciente*, Editorial Gredos, Madrid.
- Ferrater, J., 2009 *Diccionario de filosofía*, Ariel, vol. I, II, III y IV, Barcelona.
- Freud, S., 1994, "La interpretación de los sueños", Amorrortu editores, Buenos Aires, vol. V, *Obras Completas*.
- Frey, H., 2013a, *En el nombre de Diónysos Nietzsche el nihilista antinihilista*, Siglo XXI editores, México.
- , *Nietzsche: La reescritura de la enfermedad y la superación imaginaria de la decadencia*, Revista Fractal, México. 2013b
- , 2011, *Nihilismo y arte de la vida. Entre Montaigne y Nietzsche*, Revista ITAM, México.
- Hadot, P., 2000, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Harari, R., 1990, *Fantasma: ¿fin del análisis?*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires.
- Lacan, J., 2008 "Aun", Paidós, Buenos Aires, vol. XX, *El Seminario*.
- , 2007a, *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Buenos Aires.
- , "La angustia", Paidós, Buenos Aires, vol. X, *El Seminario*. 2007b.
- , 2006a, "El sinthome", Paidós, Buenos Aires, vol. XXIII, *El Seminario*.
- , "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis" Paidós, Buenos Aires, vol. XI, *El Seminario*. 2006b.
- , "Las psicosis", Paidós, Buenos Aires, vol. III, *El Seminario*. 2006c.

- , 2004a, "El reverso del psicoanálisis", Paidós, Buenos Aires, vol. XI, *El Seminario*.
- , "El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica", Paidós, Buenos Aires, vol. II, *El Seminario*. 2004b.
- , 2001, *Escritos*, Siglo XXI editores, vol. 1 y 2, México.
- , 1984, "El atolondradicho", Escansión, vol. 1, pp.15-73.
- Miller, J-A., 2005, *El saber delirante*, Paidós, Buenos Aires.
- , 2003, *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Paidós, Buenos Aires.
- Nietzsche, F., 2014, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid.
- , 2011a, *Ecce homo*, Alianza editorial, Madrid.
- , *Genealogía de la moral*, Alianza editorial, Madrid. 2011b.
- , 2006, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Editorial Técnos, Madrid, vol. IV.
- Overbeck F., 2009, *La vida arrebatada de Frederick Nietzsche*, editorial Errata Nature, Madrid.
- Le Blanc, G., 2010, *Las enfermedades del hombre normal*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Postel, J. y Claude Quérel, 2000, *Nueva historia de la psiquiatría*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Roudinesco, É., y Michel Plon, 1994, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.
- Silesius, J.A., 2005, *El peregrino querúbico*, Ediciones Siruela, Barcelona.
- Szasz, T., 1994, *El mito de la enfermedad mental*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Žižek, S., 2005, *El títere y el enano, el núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires.
- , 1994, (comp.) *Todo lo que usted quería saber sobre Lacan pero nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*, Manantial, Buenos Aires.
- , 1992, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI editores, México.

Capítulo 3.- La ética de lo trágico

Bataille, G., 1988, *Hegel, la mort et le sacrifice*, Gallimard, Paris, vol. XII, *Œuvres complètes*.

Brandes, G. 2004, *Nietzsche: un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, Sexto piso, México.

Botul, J.B., 2003, *La vida sexual de Emmanuel Kant*, UNAM, DGPFE, México.

Chemama R., y Bernard Vandermersch, 2004, *Diccionario del psicoanálisis*, Amorrortu Madrid.

Düring, I., 2005, *Aristóteles*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.

Ferrater, J., 2009 *Diccionario de filosofía*, Ariel, vol. I, II, III y IV, Barcelona.

Frey, H., 2013, *En el nombre de Diónysos Nietzsche el nihilista antinihilista*, Siglo XXI editores, México.

Hegel, W.G.F., 2000, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.

----, 1968, *Filosofía del derecho*, Claridad, Buenos Aires.

Herrera, A., 2009, "Gramática del deseo" en A. Casas, A. Constante, L. Flores Farfán (comp.) 2009, pp. 115-124.

Kant, I., 2006, *Crítica a la Razón Pura*, traducción del alemán por Pedro Ribas, Taurus, México.

----, 2005, *Crítica de la razón práctica*, traducción, estudio preliminar, notas e índice analítico: Dulce María Granja Castro, Fondo de Cultura Económica, México.

----, 2004, *Sueños de un visionario aclarados por sueños de la metafísica*, traducción, prólogo y notas de Carlos Correas, Leviatán, Buenos Aires.

----, 1977, *Crítica del juicio*; traducción del alemán por Manuel García Morente, Espasa Calpe, Madrid.

Lacan, J., 2009, "La ética del psicoanálisis", Paidós, Buenos Aires, vol. VII, *El Seminario*.

----, 2008, "Aun", Paidós, Buenos Aires, vol. XX, *El Seminario*.

----, 2007a, *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Buenos Aires.

- , "La angustia", Paidós, Buenos Aires, vol. X, *El Seminario*. 2007b.
- , 2006a, "El sinthome", Paidós, Buenos Aires, vol. XXIII, *El Seminario*.
- , "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis" Paidós, Buenos Aires, vol. XI, *El Seminario*. 2006b
- , "Las psicosis", Paidós, Buenos Aires, vol. III, *El Seminario*. 2006c.
- , 2004a, "El reverso del psicoanálisis", Paidós, Buenos Aires, vol. XI, *El Seminario*.
- , "El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica", Paidós, Buenos Aires, vol. II, *El Seminario*. 2004b
- , 2001, *Escritos*, Siglo XXI editores, vol. 1 y 2, México.
- 1984, "El atolondradicho", Escansión, vol. 1, pp.15-73.
- Nietzsche, F., 2011a, *Más allá del bien y del mal*, Alianza editorial, Madrid.
- , *Genealogía de la moral*, Alianza editorial, Madrid. 2011b.
- , 2006a, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Editorial Técnos, Madrid, vol. IV.
- , *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, Editorial Técnos, Madrid, vol. III. 2006b.
- Platón, 1871, *Symposium*. Traducción de Patricio de Azcarate, *Obras completas de Platón*.
- Roudinesco, É., y Michel Plon, 1994, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.
- Sagols, L., 2006, *¿Ética en Nietzsche?*, Fontamara, México.
- Starobinski, J., 2010, *Tres furores, estudios sobre la locura y posesión*, Nueva visión, Buenos Aires.
- Vallejo-Nágera, J.A., 1978, *Mishima o el placer de morir*, Planeta, Barcelona.
- Zupančič, A., 2003, *The shortest shadow: Nietzsche's philosophy of the two*, Massachussets Institute of Technology.

Capítulo 4.- Dios no cree en Dios

Arendt, H., 1999, *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen, Barcelona.

Blumenberg, H., 2003, *Trabajo sobre el mito*. Paidós, Barcelona.

Braunstein, N., 2014, "The God of psychoanalysts", *European Journal of Psychoanalysis*, versión electrónica. Published by I.S.A.P. - ISSN 2284-1059.

Campioni, G., 2004, *Nietzsche y el espíritu latino*, El cuenco de plata editorial, Buenos Aires.

Chemama R., y Bernard Vandermersch, 2004, *Diccionario del psicoanálisis*, Amorrortu Madrid.

Descartes, R., 2009, *Meditaciones Metafísicas: acerca de la filosofía primera, en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción real del alma y el cuerpo del hombre*, traducción, introducción y notas de Pablo E. Pavesi, Prometeo Libros, Buenos Aires.

Foucault, M., 2002, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI editores, México.

Freud, S., 1994, "El simbolismo del sueño", Amorrortu editores, Buenos Aires vol. XV, *Obras Completas*.

Kant, I., 2005, *Crítica de la razón práctica*, editorial Fondo de Cultura Económica, México.

Klossowsky, P., 2004, *Nietzsche y el círculo vicioso*. Arena Libros, Madrid.

Lacan, J., 2009, "De un discurso que no fuera del semblante", Paidós, Buenos Aires, vol. XVIII, *El Seminario*.

----, 2008, "De un otro al Otro", Paidós, Buenos Aires, vol. XVI, *El Seminario*.

----, 2006a, "El sinthome", Paidós, Buenos Aires, vol. XXIII, *El Seminario*.

----, "La angustia", Paidós, Buenos Aires, vol. X, *El Seminario*.2006b.

----, "Las psicosis", Paidós, Buenos Aires, vol. III, *El Seminario*.2006c

----2001, *Escritos*, Siglo XXI editores, vol. 1 y 2, México.

Maleval, J.C., 2009, *La Forclusión del Nombre del Padre*, Paidós, Buenos Aires.

- Marx, K., 1980, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI
- Miller, J-A., 2003, *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Paidós, Buenos Aires.
- Nietzsche, F., 2014, *La gaya ciencia*, Akal editorial, Madrid.
- , 2011a, *Más allá del bien y del mal*, Alianza editorial, Madrid.
- , *Genealogía de la moral*, Alianza editorial, Madrid. 2011b.
- , 2009, *El ocaso de los ídolos*, Tusquets editorial, Madrid.
- , 2006a, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Editorial Técnos, Madrid, vol. IV.
- , *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, Editorial Técnos, Madrid, vol. III. 2006b.
- Heidegger, M., 2013, *Seminarios de Zollikon*, traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez, Herder editorial, México.
- Roudinesco, É., y Michel Plon, 1994, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.
- Sagols, L., 2006, *¿Ética en Nietzsche?*, Fontamara, México.
- Vanier, A., 1998, *Léxico de psicoanálisis* Editorial Síntesis, Madrid.
- Žižek, S., 2000, *Mirando al sesgo*, Paidós, Buenos Aires.
- , 1992, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI editores, México.

Capítulo 5.- El eterno retorno de la subjetividad

- Alemán, J., 2000, Lacan: Heidegger, Miguel Gómez ediciones, Madrid.
- Althusser, L., 1996, Escritos sobre psicoanálisis Freud y Lacan, Siglo XXI editores, México.
- , 1968, La revolución teórica de Marx, Siglo XXI editores, México.
- Assoun, P-L., 1984, Freud y Nietzsche, Fondo de Cultura Económica editores, México.
- Braunstein, N., 2015, El goce, un concepto lacaniano, Siglo XXI editores, México.
- ,2012, Traducir el psicoanálisis, Paradiso editores, México.
- Balmès, F., 2002, Lo que Lacan dice del ser, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Blumenberg, H., 2003, Trabajo sobre el mito. Paidós, Barcelona.
- Ferrater, J., 2009 Diccionario de filosofía, Ariel, vol. I, II, III y IV, Barcelona.
- Freud, S., 1994a, “Más allá del principio del placer”, Amorrortu editores, Buenos Aires, vol. XVIII, *Obras Completas*.
- , “El porvenir de una ilusión”, Amorrortu editores, Buenos Aires, vol. XXI, *Obras Completas*.1994b.
- Frey, H., 2005, Nietzsche, Eros y occidente, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México.
- Gilardi, P., 2013, Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930), Bonilla Artigas editores, México.
- Gramsci, A., 1975, El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, Juan Pablo Editor, México.
- Heidegger, M., 2014, Nietzsche, Editorial Ariel, Barcelona.
- Lacan, J., 2005, El triunfo de la religión (precedido de discurso a los católicos), Paidós, Buenos Aires.
- , 2004 “El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica”, Paidós, Buenos Aires, vol. II, El Seminario.
- , (1961-1962) “La identificación”, El Seminario 9, Inédito, versión mecanografiada.

- Le Blanc, G., 2010, Las enfermedades del hombre normal, Nueva Visión, Buenos Aires
- Miller, J-A., 2014, Sutilezas analíticas, Paidós, Buenos Aires.
- Nietzsche, F., 2014, La gaya ciencia, Akal editorial, Madrid.
- , 2011a, Más allá del bien y del mal, Alianza editorial, Madrid.
- , Genealogía de la moral, Alianza editorial, Madrid. 2011b.
- , "Escritos de juventud, editorial Tecnos, vol. I, Obras Completa, Madrid. 2011c.
- , 2009, El ocaso de los ídolos, Tusquets editorial, Madrid.
- ,2006a, Fragmentos póstumos (1885-1889), Editorial Técnos, Madrid, vol. IV.
- , Fragmentos póstumos (1882-1885), Editorial Técnos, Madrid, vol. III. 2006b.
- Safranski, R., 2010, Un maestro de Alemania (Martin Heidegger y su tiempo), Tusquets editores, México.
- ,2001, Nietzsche, biografía de su pensamiento), Tusquets editores, México.
- Sartori, G., 1997, Homo videns. La sociedad teledirigida Taurus, Madrid.
- Tort, M., 1970, "La psychanalyse dans le materialismo historique" en Nouvelle revue de psychanalyse, núm. 1.
- Žižek, S., 1992, El sublime objeto de la ideología, Siglo XXI editores, México.

CAPÍTULO 6.- Psicopatología de la moral

- Badiou, A., 2015, "Nietzsche, L'antiphilosophie I (1992-1993)" *Le séminaire*, Fayard, Paris.
- Milner, J-C., 1996, *La obra clara, Lacan, la ciencia, la filosofía*, Bordes Manantial, Buenos Aires.
- Nietzsche, F., 2014, *La gaya ciencia*, Akal editorial, Madrid.
- , 2011a, *Más allá del bien y del mal*, Alianza editorial, Madrid.
- , *Genealogía de la moral*, Alianza editorial, Madrid. 2011b.
- , "Escritos de juventud, editorial Tecnos, vol. I, Obras Completa, Madrid. 2011c.
- , 2009, *El ocaso de los ídolos*, Tusquets editorial, Madrid.
- , 2006a, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Editorial Tecnos, Madrid, vol. IV.
- , *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, Editorial Tecnos, Madrid, vol. III. 2006b.
- , 1987, *El anticristo*, Traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Círculo de lectores, Colombia.
- Ons, S., 2011, "Nietzsche, Freud, Lacan" en *Lacan: los interlocutores mudos*, Slavoj Žižek editor, Akal editorial, Madrid. Pp.107-120.
- Vattimo, G., 2012, *Introducción a Nietzsche*, RBA, Barcelona.
- Žižek, S., 2011a, *El títere y el enano, el núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires.

CONCLUSIONES

Allouch, J., 1998, *Hola... ¿Lacan? Claro que no*, Editorial Psicoanalítica de la Letra. A.C. México.

Colli, G., 2000, *Après Nietzsche*, Éditions de L'Éclat, Paris.

Dumoulié, C., 1996, *Nietzsche y Artaud, por una ética de la crueldad*, Siglo XXI Editores, México.

Harari, R., 1990, *Fantasma: ¿fin de análisis?*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires.

Nietzsche, F., 2003, *Escritos sobre Wagner*, Introducción, traducción y notas de Joan B. Llinares, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.

Žižek, S., 2011, *El títere y el enano: el núcleo perverso del cristianismo*, Paidós Buenos Aires.

-----, 1992, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI editores, México.

Abreviaturas

Obras de Jacques Lacan

- S23** “El sinthome”, vol. XXIII, *El Seminario*.
- S20** “Aun”, Paidós, vol. XX, *El Seminario*.
- S18** “De un discurso que no fuera del semblante”, Paidós, Buenos Aires, vol. XVIII, *El Seminario*.
- S17** “El reverso del psicoanálisis”, vol. XVII, *El Seminario*.
- S16** “De un otro al Otro”, Paidós, Buenos Aires, vol. XVI, *El Seminario*.
- S11** “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis” vol. XI, *El Seminario*.
- S10** “La angustia”, vol. X, *El Seminario*.
- S4** “La relación de objeto”, vol. IV, *El Seminario*.
- S3** “*Las psicosis*”, vol. III, *El Seminario*.
- S2** “*El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*”, vol. II, *El Seminario*.
- E** *Escritos*, vol. 1 y 2,

Obras de Nietzsche Traducción: Andrés Sánchez Pascual

- EH** Ecce Homo
- GM** Genealogía de la Moral
- FW** La gaya ciencia
- GD** El crepúsculo de los ídolos
- JGB** Más allá del bien y del mal

Obras Completas de Nietzsche edición a cargo de: Diego Sánchez Meca

- FP** Fragmentos póstumos, vol. III y IV
- EJ** Escritos de juventud, vol. I