
Universidad Nacional de Rosario

Posgrado Facultad de Psicología

Maestría en Psicoanálisis

Tesis

Rasgos nietzscheanos en la teoría psicoanalítica de Freud y Lacan.

Alumna: Viviana Veliz

Cohorte: 2015

viviveliz@yahoo.com.ar

DNI: 12991899

0341-5106222

Directora: Nora Trosman

noratrosman@gmail.com

DNI: 5.761.265

Año: 2018

Índice

Fundamentación	4
Estado de la cuestión	16
Metodología	21
Introducción	24
Capítulo I	
El regreso a los orígenes: el <i>retorno</i> a Freud	27
Capítulo II	
La interlocución con la Filosofía	36
Capítulo III	
Las éticas	39
Capítulo IV	
La radicalidad del desorden	
Lecturas de la ficción del <i>Origen</i>	53
Capítulo V	
La maldad radical del conocimiento	62
Capítulo VI	
El azar, el juego	75
Capítulo VII	
Decir del loco, decir de la locura	82
Capítulo VIII	
Filosofía y nombre propio	91
Capítulo IX	
La metáfora versus la unicidad del concepto	99
Capítulo X	
La función del mito	106

Capítulo XI

La temporalidad del instante 120

Capítulo XII

El alma, cárcel del cuerpo 126

Lo inacabado 141

Bibliografía 142

Fundamentación

“Sólo la aceptación crítica de una herencia permite pensar por sí mismo e inventar un pensamiento para el futuro, un pensamiento para tiempos mejores, un pensamiento de la insumisión, necesariamente infiel”¹.

En primer lugar, nos interesa destacar que el lineamiento general que guía la lectura de los textos se sostiene en la localización de rasgos afines al Psicoanálisis, más que en la legitimación en términos de *influencia* o en la efectiva -y desde ya escasa- referencia a Nietzsche por parte de Freud o Lacan. Además, Tal como veremos más adelante, la denegación no está ausente en esas referencias.

La propuesta de este trabajo es poner en relación algunas reflexiones filosóficas de Nietzsche con problemas que a su vez han gravitado como interrogantes en el campo del Psicoanálisis. Desde ya, en este campo y a través de la praxis adquieren su especificidad: nuestro interés gira especialmente en torno a abordar el alcance, las consecuencias, y la vigencia de esas problemáticas. Entre ellas, consideramos relevante tener en cuenta particularidades con respecto a la *temporalidad*, al *cuerpo* y a situar la opacidad inherente al terreno *mítico* en el que se inscribe la constelación de conceptos ligados a lo *originario* y al *origen*.

En efecto, trataremos de explorar hasta qué punto, una cuestión de naturaleza en apariencia puramente especulativa, (recordemos que es Freud mismo quien le otorga un estatuto más vacilante a esas reflexiones sostenidas en un suelo que no es el suyo) se vincula indisociablemente a los apremios de la clínica desde su inicio.

En lo que respecta a la apelación al *mito* en última instancia como uno de los pilares que sostienen algunas formulaciones psicoanalíticas ligadas al tema que nos ocupa, nos resultan muy reveladoras las hipótesis de Michel De Certeau, especialmente las que desarrolla en *La escritura de la historia* y en *Historia y Psicoanálisis*. Allí, dedica varios capítulos² al análisis de la peculiaridad que asume en la retórica freudiana

¹ Élisabeth Roudinesco: *Filósofos en la tormenta*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1ª. ed., 2007, p. 13.

² Para ver el tema en su amplitud: Michel De Certeau: *Historia y Psicoanálisis*, Cap. IV, V, VI, México, Universidad Iberoamericana, 1995 y Michel De Certeau: *La escritura de la Historia*, Capítulos VIII y IX, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

la validación de las formulaciones más *teóricas*, por decir así. Entiende que es la operación misma de argumentación la que le confiere consistencia, a diferencia de la supuesta objetividad que predomina como exigencia en el terreno de la historiografía. O la particularidad del recurso a lo que se conoce como el “haber estado allí”, como criterio que avala con frecuencia las investigaciones antropológicas³. Ya que la temática abordada hace pie también en esas áreas del saber (referencia a lo Materno, el canibalismo, etc.) nos interesa poder trazar mínimamente algunos contrastes y puntos de encuentro más significativos.

En otro plano, esbozemos una justificación de la propuesta en lo relativo a privilegiar las proposiciones nietzscheanas acerca de la *temporalidad*. La misma responde a una decisión metodológica, dada la amplitud tanto del tema en sí, como de la producción teórico-literaria del autor, la decisión de “entrar” en ella de modo fragmentario. Asimismo vale aclarar que nuestro interés principal no consiste en dar cuenta de toda la dispersión de interpretaciones, tan variadas como antitéticas⁴ y de dudosa validez para nuestro objetivo. Sí, en cambio tener en cuenta algunas lecturas cuya selección intentaremos justificar.

¿Por qué Nietzsche? No es ocioso decir que se trata de un filósofo que sacudió la solidez de la plataforma de unas verdades metafísicas de larga data, para proponer formulaciones “*antifilosóficas*” demoliendo prejuicios y creando la figura del filósofo-artista, el filósofo del *quizá*, del *quién sabe*. Alain Badiou es contundente al indicar su alcance: “Nietzsche opone al nihilismo especulativo de la filosofía la necesidad totalmente afirmativa de un acto [...] el “acto” filosófico es el que la filosofía, que no obstante coincide con él, no hace más que anunciar”⁵.

Desde otra perspectiva, no nos es desconocida cierta reserva, sospecha o decidida aversión que Nietzsche despierta entre algunos intelectuales⁶. Se podría hacer

³ Un análisis detallado, en Geertz Clifford: *El antropólogo como autor*, Barcelona, Editorial Paidós, 1989.

⁴ Un trabajo en esta dirección aparece en Katja Galimberti: *Nietzsche, una guía*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 2004.

⁵ “Quién es Nietzsche”, en: Badiou Alain, *Reflexiones sobre nuestro tiempo*. El principio fundamental del pensamiento nietzscheano, sería aquel que hace que el hombre prefiera *querer la nada a no querer nada*.

⁶ Un análisis de su tardía aceptación, en: Peter Putz: “Nietzsche y la Teoría Crítica”, en *Nietzsche Studien*, Vol 3, 1974, pp.175-191. Traducido al Inglés por Parent, D., en *Revista Telos*

extensivo a este autor lo que T. Abraham dice de Heidegger, en cuanto a que nunca se termina de atacarlo o defenderlo por su nazismo, como rasgo irritante y molesto que tendrían en común. Nos dice: “los críticos no aceptan la condición prematura del *infans sapiens* que lo conmina a una imperfección fatal y una incompletud ontológica. Tampoco se resignan a reconocer la autonomía de una obra que una vez lanzada al mundo del consumidor y otros manipuladores ya no es hija de su autor, traslada su propia consistencia. Tampoco reflexionan acerca de si es con una supuesta totalidad viviente que se plasman las obras o si es con las debilidades revertidas por un trabajo transformador. No pueden separar la obra de las intenciones”⁷. Quizás incluir esta *incomodidad* sea condición de posibilidad para su lectura.

Este acercamiento se establece en cierta continuidad y convergencia con otros trabajos de investigación realizados como integrante de un grupo interdisciplinario. Dichos proyectos, fueron dirigidos por la Psicóloga Rôszángela Rodrigues de Andrade en un principio y luego por el Dr. Carlos Kuri, están radicados en la Facultad de Psicología de la UNR, Secretaría de Ciencia y Tecnología, con la siguiente denominación: en el año 2000, *Ensayo e investigación: la fuerza de lo ensayístico en la instauración del saber*, en el año 2004: *Determinaciones e insuficiencias de la Ley: Ética y psicopatología; Poder y cuerpo*, y por último, *El cuerpo como código. El cuerpo como exceso*⁸. (En el apartado de *Metodología* nos referiremos al primero de ellos).

Por otra parte, como docente de la Licenciatura en Comunicación Social de la UNR, especialmente en lo atinente a la formación de adscriptos y ayudantes, más allá de lo estrictamente curricular, realizamos Seminarios y otras actividades académicas de manera sostenida. Si bien lo nodal se enfoca al análisis de la comunicación y las relaciones de poder, en el marco de nuestra asignatura, intentamos dar cuenta desde diversos abordajes teóricos, de la complejidad y el carácter *decisivo* para el orden de lo humano del registro de lo *discursivo*. En esa dirección se orienta otro trabajo de investigación radicado en la Facultad de Ciencia Política y RRII: *Cuerpo y bienestar: entre la promesa y el imperativo. Los discursos sobre el cuerpo en publicaciones que se*

nº 50- Invierno 1981-1982, p.103 y al español por Viviana Veliz, para la Cátedra Perspectivas Sociofilosóficas, FCPolítica y RRII. UNR, 2006.

⁷ Tomás Abraham: “La Modernidad y la ficción ilustrada”, en *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1989-1992, p.105.

⁸ Acreditado por resolución C.S. Nº 780/2006, LPSI103.

presentan como alternativas a las terapéuticas tradicionales, con la dirección de la Dra. Zulema Morresi. Algunos de los tramos de dicho trabajo guardan relación con la problemática que nos proponemos abordar, ya que aún en la dispersión del material analizado como *corpus*, encontramos elementos en común. La consideración que subtiende en la mayoría de las propuestas terapéuticas *alternativas* muy difundidas es que el *pasado* representa una carga, una suerte de mochila de la que hay que desembarazarse remarcando además lo estéril de sondear en esas regiones de nuestra experiencia.

Si, como se ha señalado tantas veces, hoy cabe hablar de una diversidad de Psicoanálisis, en lugar de *el* Psicoanálisis, a secas, podemos al menos convenir que un principio mínimo común, sería el de rechazar su versión en tanto *Weltanschauung*, como Freud insistentemente lo planteara. Igualmente con Lacan, rehusar con la praxis, convertirlo en una *dirección de conciencia*⁹. Luego, no es ocioso remarcar esta diferencia con respecto a las terapias que hacen del *bienestar* una promesa.

Existe en este como en otros ámbitos, cierta tensión entre lo que es *específico* de la carrera y los “contenidos” considerados secundarios o menos pertinentes. Afortunadamente, no son pocos los pensadores en los que podemos apoyarnos para no simplificar demasiado esta cuestión (Foucault, Deleuze, Arendt y tantos otros) y nos venimos dedicando sostenidamente a este ejercicio intelectual que en varios sentidos permite “desterritorializarse...atreverse a ser errante, vagabundo, insistente, amar las idas y vueltas de la letra, querer perderse en sus laberintos, jugar con los hilos y las redes”¹⁰. Podemos señalar el itinerario particularmente rico en *desvíos*, trazado en dos Seminarios del Doctorado en Psicología, UNR, *Mito, tragedia y Psicoanálisis*, dictado en el año 2000 por J. Belinsky y *Lo originario y el origen en Psicoanálisis*, dictado por J. B. Ritvo en 2011, que hemos revisitado a propósito del presente trabajo.

⁹ La característica de esta práctica, entre otras de la Antigüedad griega, es transformada a partir del Cristianismo y convertida en una de las columnas del *poder pastoral*. La otra columna procede de la tradición hebrea del pastor-rebaño. Juntas componen un híbrido del que la Medicina es heredera. Para ver más ampliamente: “Omnes et Singulatim: Hacia una crítica de la razón política” en: Tomás Abraham: *Los Senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992, pp.149-174.

¹⁰ Nora Trosman: *Lacan lector de Heidegger*, Buenos Aires, Fundación Centro Psicoanalítico argentino.

Consecuentemente, es desde algunos de estos recorridos zigzagueantes que han surgido, como en este caso¹¹, algunas cuestiones que nos reenvían al terreno de la clínica. Cuestiones que cobraron nuevo impulso a partir del Seminario *Interlocutores filosóficos de Lacan* de esta Maestría, que retomamos con nuevos interrogantes. En el dictado de su Seminario, Nora Trozman despejó y delineó los términos en los que estos cruces con la Filosofía demuestran según su entender ser fecundos, tomando distancia de otros criterios que se deslizan más o menos sensiblemente al *psicoanálisis aplicado*.

Si bien es conocida la gravitación del aporte de Nietzsche para todo el campo de la cultura, su incidencia en la teoría psicoanalítica no es inmediatamente evidente. Esto es, las citas o referencias explícitas al autor tanto en Freud como en Lacan son dispersas, escasas, y no poseen una lógica unitaria. Consecuentemente, el trabajo de esta filósofa en cuanto a ubicar cronológicamente esas referencias y a la vez articularlas en cada contexto de producción teórica, nos resulta un valiosísimo punto de apoyo para nuestra exploración del tema a investigar.

Por ejemplo, establece un contrapunto del aforismo nietzscheano *Dios ha muerto* haciendo alusión a la formulación de Lacan *Dios es Inconsciente*. Así, poniendo en la superficie este correlato, el interés pivota en mostrar, mojonar, un momento de torsión en la producción teórica de Lacan. Citamos ese pasaje para ilustrar la manera de entender esa *interlocución* con Nietzsche:

Si Freud fundó el tiempo inaugural de la institución de la ley en su ligadura con el asesinato del padre, éste es la señal de una época para la cual Dios está muerto. Muerto o inconsciente lo ubica en una topología extraña a la presencia, enigmática figura del “loco” que en La Gaya Ciencia busca a Dios provisto de una linterna, iluminando la oscuridad expandida en todos los templos e iglesias. Pero como esta muerte es un “acto” humano, somos responsables de ella y sus consecuencias. Esto es, “no echarse a llorar sobre las tumbas de los dioses muertos, signo de un alma mortalmente cansada”, sino inventar a partir de ese vacío, subidos al carro dionisiaco de algunas posibilidades y muy pocas certezas.

¹¹ Una de estas actividades organizadas desde 1996, consta en el cuaderno de Cátedra N°42, Seminario *Nietzscheando, un acercamiento al pensamiento de Friedrich Nietzsche*, Rosario, Facultad de Ciencia Política y RR II, UNR, 2005.

Lugar que funda la condición deseante desde la ética que anticipa el “ir más allá del padre”. La cualidad inconsciente de Dios no hace más que subrayar la responsabilidad que conlleva el acto para cada quien¹².

Insistimos entonces, en que parte de la tarea a realizar comprende la de señalar los obstáculos y demarcar los límites que la intersección de saberes implica. Entiéndase además, que coincidimos con la autora cuando expresa que al hablar de *cruces* hablamos también de *cortes*, no de *ensambladura*.

Pretendemos resaltar, en lo posible, el espíritu turbulento y disperso de la obra nietzscheana. Así lo advierte Juan Ritvo, proponiendo un *inventario* de *puntos decisivos* a tener en cuenta para captar a Nietzsche en su nivel propio “nivel que...se nos presenta como una incógnita que deberíamos postular con la ayuda de un mapa de vecindades y de contrastes pero sin escala fija”¹³.

Brevemente, transcribimos la enumeración: en primer lugar, la *discursividad* de Nietzsche, en tanto aparece ligada a tres prácticas que el autor emplea en el *Zaratustra*: las prácticas de la *sobreabundancia*, del *regalar* y del *declinar*. En segundo lugar: la alegoría de las tres transformaciones como reveladora del estatuto del *acontecimiento*. En tercer término: el olvido como función de la memoria, que conduce a la *fulguración*, la que ritma la vida cotidiana, el ritmo eterno de la dispersión fuera de sí y que Lacan nombra como olvido de pura *extimidad*¹⁴.

Siguiendo esos lineamientos, el Seminario dictado por J. B. Ritvo en el marco del Doctorado en Psicología, *Lo originario y el Origen en Psicoanálisis* en el primer cuatrimestre del año 2011 nos ofrece tanto en su fundamentación como en el dictado de las clases, un minucioso análisis para distinguir *Represión Primordial* de lo *Primario* de la identificación primaria, la retórica freudiana de la transcripción, pasajes de la *Metapsicología*, el estatuto de la *ficción*, el de *sub-jectum* entre otros puntos, lo que comprende un material de gran interés en torno al tema que nos ocupa.

¹² Nora Trosman: *Interlocutores filosóficos de Lacan*, Buenos Aires, Letra Viva, 1ª, ed., 2013.

¹³ Juan B. Ritvo: “Nietzsche: la frontera entre la memoria y el olvido”, en *Formas de la sensibilidad*, Rosario, Editorial Fundación Ross y Laborde Libros, 2000, pp. 151 y 152.

¹⁴ Juan B. Ritvo: *Ibid*, pp.152-153.

En otro trabajo de investigación¹⁵ nos referimos a la progresiva reducción que sufrió el concepto *sujeto* utilizado como sinónimo de *persona, individuo*, confundido o asimilado a *subjetividad*, término-comodín desprovisto por completo del subversivo potencial crítico presente en Foucault o en Lacan. No es necesario abundar sobre la tradición sustancialista y las consecuencias evidentes de psicologización que esto produce, reinstalando la idea de *personalidad*. Para decirlo con una expresión de Nietzsche, a veces el Psicoanálisis se aferra a ciertas *momias* conceptuales y es preciso martillarlas, destituir la *Mismidad*, poner en cuestión la Identidad y otras premisas lógicas que no soportan la prueba del lenguaje hablado.

En otro orden de cosas, tal vez sea posible afirmar la existencia de una connaturalidad del psicoanálisis con cierto anacronismo, o desajuste, una suerte de *out of joint* en distintos niveles, que le imprime desde siempre, a esta práctica, un sello propio. Para poder dar cuenta de estas características será preciso describir las aristas que comprende la discusión alrededor del peso que se le concede a la discronía, a lo cronológico y sus categorías, a lo evolutivo en relación a la estructuración psíquica, como la significación de la supuesta *carencia* de tiempo del Inconsciente.

Según Sara Vasallo¹⁶, en la *Ética del Psicoanálisis* Lacan opera una sustitución de *pecado* (original) por *Cosa*, destacando los pasajes en los que *Das Ding* aparece en la función del *origen*. Se trata de una argumentación alrededor de la Ley, que introduce una discusión en relación a la lógica temporal del pecado en San Agustín, en la que reconoce un *tiempo anterior* que funciona como un tercero entre el conocer y el actuar e instala un corte entre ambos. Siendo ese tercer término de diferente nivel, produce una desproporción entre ellos. La cronología del antes y el después, sólo es posible de ceñir por la vía del imaginario mítico, de lo que se desprende que el pecado era previo al encuentro con la Ley, estaba en estado latente, *allí desde siempre, desde los orígenes*. De este modo, nos encontramos con otro ángulo de análisis de gran pertinencia, en tanto aparecen los postulados nietzscheanos del lado de los maniqueos, enfrentados a la

¹⁵ Es un tema tratado en *Ensayo e investigación, la fuerza de lo ensayístico en la instauración del saber*, Proyecto del programa de SECyT, 2000, UNR.

¹⁶ Sara Vassallo: *Comentario de San Agustín al capítulo VII. 7 de la Epístola de San Pablo a los Romanos*, Material bibliográfico del Seminario *La Ética del Psicoanálisis. Recorridos conceptuales y problemas clínicos*, Rosario, Maestría en Psicoanálisis, Posgrado Facultad de Psicología, UNR, 1er cuatrimestre 2013.

interpretación agustiniana acerca de la interdependencia entre la voluntad humana y la divina.

Mientras que lo expuesto hasta aquí puede juzgarse un tanto desvinculado de ciertas inquietudes contemporáneas, esto es, ir un tanto a contrapelo de la observable insistencia de lo *actual* y sus *especialidades* conexas (bulimias, anorexias, duelos, etc.) como oferta en nuestro campo, nos apropiamos de un gesto foucaultiano al considerar que, a veces, debemos remitirnos a procesos lejanos para mejor iluminar lo que acontece en lo cotidiano y poder problematizarlo. ¿Debe *aggiornarse* el Psicoanálisis? ¿Esto obedecería a la insuficiencia de soportes teóricos en relación a nuevas y cambiantes exigencias que inclinarían a considerarlo caduco?

Indudablemente, desde el siglo XVIII a esta parte, el tiempo, su división y distribución se convirtió en un resorte esencial de control, consolidación y administración de la eficiencia del sistema capitalista. No debería sorprendernos que en gran medida esté reñido los tiempos del Psicoanálisis o la notoria tendencia a liquidarlo del mapa del sistema de salud (tendencia que tampoco es nueva y venimos escamoteando con simulaciones: pedido de autorización de prácticas que no realizamos, con diagnósticos y rotulaciones psicopatológicas que no compartimos, DSM IV, etc.). Es nutrida la oferta de tratamientos que han hecho de la economía de tiempo su rasgo principal: psicoterapias breves, focalizadas, avanzadas, de alto rendimiento (en terminología deportista), posracionalistas, prometiendo eficacia por focalizar “sólo” la consciencia, en el presente. Tan variado es el menú que parece obligar al Psicoanálisis a tener que justificar la reivindicación de sus postulados más que a ellas dar cuenta de sus inconsistencias. Encontramos varias alusiones que Lacan realiza acerca de esta reeducación emocional de los pacientes; mencionemos por ejemplo *La dirección de la Cura*, donde afirma que “la impotencia para sostener auténticamente una praxis, se reduce [...] al ejercicio de un poder”¹⁷. En tal sentido, comenta lo central de la regla analítica subrayando que es la cura la que se dirige, no al paciente. Por su parte, el analista paga con palabras, y con su persona, por la transferencia.

Asimismo es clave detenerse, creemos, a interrogar algunos de estos matices cuando aparecen en el propio horizonte psicoanalítico, con los ropajes de fin de siglo, patologías actuales, de época, y el concomitante surgimiento de expertos en la materia.

¹⁷ Jacques Lacan: “La dirección de la cura”, en: *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 1984, p. 566.

Adaptaciones con aire de conductismo sutiles y no tanto (imposible no ligarlas a una cuestión de mercado): ¿será una reedición de la exitosa inserción del Psicoanálisis al *american way of life* de los '60, el de las áreas del yo libre de conflictos?

Una interesante hipótesis en esa dirección y que remonta en su argumentación a las antinomias entre el empirismo y el racionalismo, propone Carbajal¹⁸ respecto a la promoción de la técnica de presentación de casos clínicos. Así, critica su efecto moralizador y tranquilizador que supone tratar las ideas como signos, una semiótica asociada a una objetividad de raigambre liberal (liberalismo psicológico). Con la claridad y el confort del best-seller, el caso, como ejemplo, exalta el valor de la experiencia, pero ésta se entiende como dato que espera tomar forma en virtud del trabajo del entendimiento (Locke); es decir, en función de un criterio (ideología) eficientista. Es necesario, sostiene Carbajal, poner en cuestión el sintagma con tanta frecuencia invocado: “experiencia analítica” para poder pensar la transmisión en términos de proceso y no de resultado de la experiencia, no de su positivización; esto es, ética no pedagogía. Argumentando que la verdad no es un dato puro, el autor pone en cuestión todo el andamiaje de la objetivación de la experiencia, el modo en que el positivismo oculta su verdadero estatuto. Así, subraya que la dialéctica como instrumento de negativización es contraria a la falta de crítica con la que se estructura el dato. Su basamento eminentemente perceptual olvida la temporalidad del proceso que se reduce a la repetición de la experiencia como validación de los resultados, como confirmación. Ineliminable, el pasaje por el lenguaje para interpretar el dato, crea un obstáculo para el purismo del mismo y para la imparcialidad requerida del observador.

Por otra parte, interroga el procedimiento inductivo en Bacon, iniciador del método experimental, que constituye a la vez una ética, una norma para la dirección del espíritu. Bacon sostiene la tendencia del espíritu humano a recordar lo positivo y a olvidar lo negativo, lo que lo inclina a falsas creencias, etc. Carbajal detecta la aparición de un elemento en la experiencia, que no es pura positividad, sino que es contradictorio. De este modo:

La experiencia ya no es un ejercicio que se acomoda a nuestras expectativas ni que se conforma a un plan previamente trazado, sino que

¹⁸ Eduardo Carbajal: “La experiencia analítica”, en: *Conjetural* N° 18, Buenos Aires, Ediciones Sitio, pp. 103-119.

demuestra que esto o aquello no encaja bien. Este desajuste no puede ir puliéndose paso a paso hasta lograr la coincidencia porque su presentación no es gradual sino que irrumpe, está dominada por el instante. Esta luminosidad que hace reconocer lo que un instante antes no era reconocido, y en el que ahora reconozco no sólo su estado actual sino el desconocimiento mismo que antes padecía, se debe al poder de negación de la experiencia, y su verdadero nombre es dialéctica¹⁹.

De este movimiento de la experiencia, el autor del artículo retiene dos marcas que definen a su criterio lo específico de la experiencia analítica: negatividad y sorpresa, o negación y tiempo.

Recuerda entonces los tres momentos que Lacan señala en relación a los pasos del método freudiano:

a) no elección: primera posición del no que comienza por negar uno de los valores destinados al confort del observador, la máxima de su libertad de elección; b) no omisión: no omitir no es lo mismo que decir todo, no omitir niega una negación, es decir, que acepta el trazo de la negación como el lugar constitutivo de la experiencia; c) no sistematización: plantea la incoherencia como condición de la experiencia, otorga la posibilidad de significación no a los hechos que se despliegan en un sistema sino al sinsentido de los desechos de la vida mental²⁰. La ley de la asociación libre.

Retomando entonces la propuesta general de la tesis: con la reafirmación de ciertos rasgos [que aquí caracterizamos como] *nietzscheanos* del psicoanálisis, nos interesa refrescar, recuperar cierta potencia provocadora de las formulaciones (nietzscheanas y psicoanalíticas), que, ciertamente no son tranquilizadoras en el sentido en el que más arriba se describe. Incluyen como parte constitutiva el desconocimiento, el error, lo *intempestivo*; (aquello que está *fuera de tiempo y de sazón*).

¹⁹ Eduardo Carbajal: *Op. cit.*, p 113.

²⁰ *Ibid*, p.114.

Si convenimos en la importancia de este reservorio, de microresistencia, inherente a la ética de nuestra práctica, entonces transitar por los textos de Nietzsche puede ofrecer una ocasión para reflexionar también acerca de estos problemas.

Para precisar un poco más qué supone la *concepción nietzscheana* de *Ursprung* nos resulta muy esclarecedor un artículo que escribiera Michel Foucault en homenaje a Jean Hyppolite: “*Nietzsche, la genealogía, la historia*”²¹ donde recorre con meticulosidad de genealogista los términos con que Nietzsche designa *origen* en alemán. Este artículo es obviamente demasiado extenso para comentar aquí pero destacamos que representa una inestimable guía para transitar los textos nietzscheanos: *La Gaya Ciencia, La Genealogía de la Moral, El ocaso de los ídolos, Humano, demasiado humano*, entre otros.

¿Qué significa que la genealogía se *oponga* a la búsqueda del *Ursprung* al menos en ciertas ocasiones? En efecto, Foucault señala que se encuentran en Nietzsche dos empleos del término. Uno, que no estaría “marcado”, según este autor, usado en alternancia con toda otra serie de términos. El empleo que sí estaría “marcado” es aquel que lo sitúa enfrentado al *origen milagroso: (Wunderursprung)*. Por ejemplo, en *Humano, demasiado humano*²² dice que la filosofía metafísica se las ha arreglado para negar “que lo uno naciese de lo otro y admitiendo para las cosas de valor superior un origen milagroso, la salida del núcleo y de la esencia de la “cosa en sí”. Que equivale a decir buscar “lo que ya estaba dado”, lo Mismo, la primera identidad. Por el contrario, el genealogista al *escuchar la historia* aprende que “Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen- es la discordia de las otras cosas, es el disparate “el saber minucioso, gran cantidad de materiales apilados, paciencia”²³. En esta atención a la singularidad de los sucesos, se trata para Nietzsche del “aprecio de las verdades sin apariencia [...] pequeñas verdades [...] que se han hallado mediante un método severo”²⁴. Un sesgo de estos modos de pensar el relato como intensificador de la historia cobra relevancia en los distintos modos freudianos de

²¹ Michel Foucault: “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *El discurso del poder*, Buenos Aires, Folios Editorial, 1985, pp.134 a 157.

²² Friedrich Nietzsche: *Humano, demasiado humano*, 14ª ed., Madrid, Editorial EDAF, 1984-2001, p. 41.

²³ Michel Foucault.: “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *El discurso del poder*, Buenos Aires, Folios Editorial, 1985, p. 135.

²⁴ Friedrich Nietzsche: *Humano, demasiado humano*, Madrid, Editorial EDAF, 1984, p.43.

nombrar la historia de pacientes, la escritura de casos, (*wirkliche Historie/ Geschichte/ Krankengeschichte*).

La lectura foucaultiana, entonces subraya dos acepciones de *origen*: *Herkunft* y *Entstehung*, *procedencia* y *emergencia*. Como antes señalamos, otro aspecto que nos interesa es destacar el acento puesto por Nietzsche en torno al *cuerpo*. En efecto, la procedencia, sostiene, *se enraíza en el cuerpo*. Y agrega:

Se inscribe en el sistema nervioso, en el aparato digestivo. Mala respiración, mala alimentación, cuerpo débil y abatido respecto al cual los progenitores han cometido errores; cuando los padres cambian los efectos por la causa, creen en la realidad del más allá o plantean el valor de lo eterno, es el cuerpo de los niños quien sufrirá las consecuencias[...] no porque sea necesario equivocarse, ser malo, tampoco por alejarse de la verdad originaria, sino porque es el cuerpo quien soporta, en su vida y en su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad o error, como lleva en sí también, a la inversa, el origen, -la procedencia-...”²⁵.

La *emergencia* designa “el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una parición. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera como unas [fuerzas] luchan contra otras”²⁶, el escenario donde se producen los enfrentamientos.

Para seguir hilvanando la cuestión en relación al Psicoanálisis, entendemos que aparecen varias líneas para pensar la *construcción* implicada en el enhebrar discursivo del analizante de *su* historia en el marco de la transferencia, como así también en la *reconstrucción* por parte del analista, de las hipótesis acerca de las vicisitudes del tiempo fundador, el del pasaje del Otro real al Otro simbólico.

“Todos los historiales de Freud muestran que una gran parte de su trabajo consistía en desarmar tanto esas condensaciones, como mostrar hasta qué punto los menores síntomas de un paciente pueden ser la realización de una palabra pronunciada en un tiempo que el sujeto no podía, físicamente, haber sido interlocutor de esa palabra, siendo de todos modos, su destinatario. La interpretación como efecto de sentido está

²⁵ Michel Foucault: “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *El discurso del poder*, Buenos Aires, Folios Editorial, 1985, p. 141.

²⁶ Michel Foucault, *Op cit.*, pp.142-143.

destinada a contrarrestar ese plus de significación fálica que el “después” (nach) le aporta (tragen) a un “antes” que no existía antes del después”²⁷.

En ese mismo texto, en el capítulo *Nupcias del soma con el lenguaje*, S. Amigo enfatiza la importancia de la investigación clínica de los avatares de la constitución del yo conforme al espacio psíquico que permita o no una inscripción subjetiva y se detiene en las *tres identificaciones* que Freud analiza en *Psicología de las masas*. La que antecede a la relación de objeto, la *incorporación* canibalística del Otro paterno, la segunda, la *edípica*, al rasgo único del Otro, y la tercera, *histórica* conocida como *identificación* al deseo del Otro.

Entendemos que la *identificación primordial* por su condensación semántica configura una noción fundamental a revisar con cierto detenimiento en nuestro trabajo. Lacan pone el énfasis en el hecho de que hecho de que no hay aún en ese punto, un *sujeto* a cuenta de quien adjudicar esa operación.

Estado de la cuestión

El aporte de la presente investigación es la de articular algunas proposiciones, problemas, indagaciones de Nietzsche que presentan puntos de contacto con el Psicoanálisis en cuanto a su carácter innovador, el alcance y la apertura que las mismas significan. A la vez, poner de manifiesto la provocación que estos discursos generan en el entorno científico nos lleva a situar e interrogar la interpenetración del Psicoanálisis con otros campos de saber, en particular el de la Filosofía. En este sentido, podemos afirmar que comenzamos con un problema, ya que existen muchos modos de entender esa intersección.

Para repensar algunas cuestiones en la que no es tan frecuente detenerse, remitimos al excelente trabajo de E. Rinesi, *Filosofía (y) política en la Universidad*²⁸, en el que reivindica para la Filosofía su función como momento crítico-reflexivo del saber universitario. Esto supone, a su entender, “no llamar “Filosofía” a una específica

²⁷ Silvia Amigo: *Paradojas clínicas de la vida y la muerte*, Rosario, Homo Sapiens, 2003, p. 19.

²⁸ Eduardo Rinesi: “Los usos de la razón”, en *Filosofía (y) política de la Universidad*, 1ªed., Buenos Aires, Ediciones UNGS, 2015, p. 27.

provincia de saberes que circulan y se enseñan en la Universidad, sino a una cierta flexión o inflexión del conocimiento de la que todo conocimiento debería ser capaz”²⁹.

A propósito del *Conflicto de las facultades*, de Kant, publicado en 1793, el autor realiza un contrapunto muy interesante con respecto a la constitución y separación de las distintas “disciplinas” humanas y sociales que pueblan nuestras universidades hoy.

Consignas. *Stichworte*

Tomamos en préstamo el título de un texto de Adorno, a modo de ingreso en nuestro trabajo, que reúne una variedad dispar de perspectivas, niveles de análisis, dominios del saber. El autor señala que el término alemán -además de la acepción conocida de *consigna* como *lema que preside una acción*- indica *voces guía*, o *entradas*; designa el modo asistemático y discontinuo en el que en una enciclopedia se expone aquello que en la experiencia aparece organizado como una constelación³⁰.

En este marco, si bien, como ya se ha dicho, es notoria la profusión de textos sobre Nietzsche, nos interesa relevar aquellos que, más cercanos a los *hallazgos*, den cuenta de lazos o anudamientos con problemáticas presentes en el Psicoanálisis, acorde a los lineamientos que iremos tratando de ceñir. Así, el universo a estudiar selectivamente recortado, permitirá reunir una serie de trabajos realizados en esa dirección. Confiamos en que algo del orden del “*centelleo del choque entre dos espadas*” se produzca.

A continuación puntualizamos textos ligados a nuestra temática, seleccionando las aristas que presentan vinculadas a la misma o porque brindan elementos que nos permiten situar algunos puntos a discutir.

Tal es el caso de un escrito de Le Gaufey³¹, en el que traza un paralelo entre la historia del psicoanálisis y la historia de la Física. Desde ya, simplificamos por una cuestión de economía las hipótesis principales. El punto de vista de Le Gaufey consiste en comparar sus andamiajes teóricos: Freud y Newton sostienen su basamento teórico tomando como fundamento de sus planteos un término *originario*, lo que daría lugar en cada disciplina a un proceso que culmina con la destitución de este *origen*, su descarte,

²⁹ Eduardo Rinesi: *Ibid*, p. 27.

³⁰ Theodor Adorno: *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, Prefacio, 1985, p.8.

³¹ Guy Le Gaufey: *La evicción del origen*, Buenos Aires, Edelp, 1995.

encarnado respectivamente por Lacan y Einstein. A este proceso lo llama *evicción*, entendido como *quita de derechos del origen*.

En segundo término, tomamos en cuenta *El origen inexpurgable*³², en el que E. Haimovich comenta y *dialoga* con el artículo de Le Gaufey, estableciendo y reconociendo sus puntos de interés pero dándole finalmente otro giro al planteo acerca de lo *primario*. Su hipótesis es que en Psicoanálisis no es posible desentenderse sin más de la cuestión del origen. La argumentación respecto a dicha *inexpurgabilidad*, se basa para Haimovich en el valor que las condiciones de *enunciación* tienen en Psicoanálisis, muy diferentes a las que presenta la ciencia, donde el lugar de la enunciación es nulo. Por otra parte, resultan pertinentes para nuestra indagación, e interesantes las reflexiones alrededor del *mito*, al que le asigna la función de *ficcionalizar el lazo a la falta fundante*.

Por otro lado, en un artículo de la *Revista Conjetural* N°17, J. B. Ritvo interroga la expresión “mito individual del neurótico” con la que Lacan apunta a despsicologizar, rectificar el Edipo. Se trata de un texto que al desplegar las principales aristas del relato mítico, señala muy agudamente el alcance de la *constelación* de lo *original*, del *azar*, nuclear también en Nietzsche³³.

Un bosquejo que realiza Philippe Lacoue-Labarthe de la lectura de la segunda de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche, donde interroga la cuestión de la *cultura histórica*, nos aproxima a la problemática de la *temporalidad* por cuanto aparecen allí como centrales las formulaciones nietzscheanas acerca de la existencia, la posibilidad de olvidar, la *enfermedad* de la memoria, en suma, del hombre como un ser sufriendo infinitamente la finitud.

La figura del filósofo como “médico de la civilización” aparece, en cuanto al “plan” para intentar remediarla, como contracara de lo que Freud se plantea en *El Malestar en la cultura*, según Lacoue-Labarthe, una vez diagnosticada la enfermedad como neurosis³⁴.

³² Edgardo Haimovich: “Comentarios sobre “La evicción del origen de Guy Le Gaufey”: El origen inexpurgable”, en: *Entre el mito y la lógica: ensayo y crítica del psicoanálisis*, Buenos Aires, Letra Viva, 2001.

³³ Juan B. Ritvo: “Mito singular y fantasma”, en *Conjetural, Revista Psicoanalítica*, N° 17, Buenos Aires, Ediciones Sitio, 1988, pp. 71-80.

³⁴ Philip Lacoue-Labarthe: “Historia y Mimesis”, en *La imitación de los modernos*, 1ª ed., Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2010, pp.97-123.

Para situar el entrecruzamiento de dominios teóricos aludida con anterioridad, consultamos entre otros, *Destinos del canibalismo*³⁵, en el que A. Green caracteriza el horizonte del canibalismo en relación a la inducción y producción de fantasmas, como fantasma a ser incorporado. Además, puntualiza las diversas interpretaciones que la *Incorporación* ofrece desde distintos ángulos: la perspectiva religiosa, antropológica, artística y psicoanalítica. Abraham y Torok, por su parte, precisan las *diferencias* entre la *Incorporación* e *Introyección*, revisando la definición del *Vocabulario de Psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis, y el alcance de esos términos en Ferenczi³⁶.

Asimismo, consultamos un debate en torno a las *identificaciones*, en cuanto al modo en que intervienen en la relación entre el lenguaje y el cuerpo, publicado con el título de *Las Identificaciones*. Si bien se trata de un material registrado no revisado por los autores en su totalidad, la discusión que ofrece del tema desde diversas perspectivas, tales como las de Oury, Kristeva, David-Menàrd, entre otras, lo presenta en su complejidad, sin reducir la identificación a la imitación, abarcando las diferentes estaciones en el proceso de subjetivación³⁷.

Por último, un debate surgido a propósito de la convención de especialistas reunidos para discutir criterios para la traducción al francés de la obra de Freud, nos aporta elementos en cuanto al vocablo *origen*, o *lo originario*, expresión que reconoce en alemán matices semánticos que resisten una traducción uniforme o sencilla. En su ponencia J.M. Rey³⁸, recorta un conjunto de problemas que corresponden a ámbitos muy diferentes, para definir el término *original*, indicando el alcance de la distinción entre el adjetivo y el sustantivo. Citamos el pasaje en extenso dada su pertinencia:

Lo que en el diccionario es declarado *original* señala en dos direcciones opuestas, tal vez hasta contradictorias. Por un lado, en efecto, lo original está como amenazado de perder su unicidad, su autenticidad: al plantearse, abre ya la senda de sus repeticiones, de sus redoblamientos, sufre la amenaza de ser destituido de su singularidad primera, de ese

³⁵ André Green: “Cannibalisme: Réalité ou fantôme agi?” en *Destins du cannibalisme*, Nouvelle Revue de Psychanalyse, N°6, 1972, pp. 27-521.

³⁶ Abraham, N. y Torok, M.: “Introjecter-Incorporer” en *Destins du cannibalisme*, Nouvelle Revue de Psychanalyse, N°6, 1972, pp.111-122.

³⁷ *Las Identificaciones, Confrontación de la clínica y de la teoría de Freud a Lacan*, AA.VV., 1ª ed. en español, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1988.

³⁸ Jean-Michel Rey: “Traducir a Freud” en: Traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, 2005, pp. 47 a 52.

núcleo inicial que le confiere valor inaugural. Por el otro lado, río arriba (por decirlo así), tenemos lo que se da como sin equivalente, sin semejanza, sin analogía con nada. Vale decir, todo lo que incumbe a las aporías (o a las perplejidades) de la teología monoteísta en su forma más elemental: allí donde no había nada, ocurre algo no susceptible de corrupción (término de resonancia filosófica y teológica).

“Río abajo, nos hallamos en una perspectiva de corrupción generalizada donde las repeticiones y reproducciones son la ley. Río arriba, estamos en el primer “momento” como origen, en una especie del comienzo del tiempo, en la óptica de una creación *ex nihilo*. A lo cual hay que sumarle lo siguiente: en este caso el río arriba y el río abajo no pueden menos que asociarse entre sí [...] Lo original tal vez no sea, en el fondo, sino lo que permite la coexistencia de una suerte de río arriba y de una suerte de río abajo: hacia una lado un origen puro (cuya forma más consecuente es la teología), hacia el otro el principio de una repetición que se pierde en el horizonte”.

“Creo necesario enunciar, en esta dirección, otra paradoja: la reproducción es, al fin de cuentas, lo que permitiría delimitar o definir la producción. Transcripto en otros términos: es el *après-coup* –noción freudiana por excelencia- el que nos hace ver (captar o comprender) lo que hubo antes”.

“Desde este punto de vista, el original, opuestamente a la clasificación de los diccionarios, no sería el primero en intervenir o hablar sino el último de una serie. Siguiendo mi paradoja, el original es ante todo el que surge al final de un proceso o de una historia, aquel que, por lo tanto, no podría hacer lo nuevo, como indica Valery, sino en medio de las “antigüedades”. *Lo cual se correspondería con la concepción nietzscheana de lo original*”. (El subrayado es nuestro)

“El original es el último de una serie, ese ser que se procura los medios para hacer visible algo que de lo contrario no existiría, ese ser que se procura los medios para volver tangible el uso mismo de la lengua que practica”.

“...La originalidad se constituye *après-coup*, se desprende de todo lo que se presenta como réplicas suyas, *ella se colige*, como, según Freud, la paternidad, se colige de una historia que excede al autor...”.

En este texto, condensado, reconocemos una suerte de guía, de itinerario para nuestro recorrido.

Metodología

Entendemos que los lineamientos generales que plantea el ensayo, son los más apropiados para este tipo de investigación. Se tratará de desplegar lo más exhaustivamente posible los principales hilos conceptuales en torno a lo *originario*, la temporalidad, el cuerpo. Seguramente, en su desarrollo requerirá agregar a este programa tentativo de lectura otros textos que iremos pesquisando en el curso de la investigación.

En rigor de verdad, el primer acercamiento relativo al carácter del ensayo es bastante remoto (año 2000) y fue el tema de una investigación, surgida producto del fastidio que las normativas metodológicas para la acreditación de los programas de investigación por entonces generaban: tener que forzada y forzosamente encasillar temas, anticipar su impacto, usar un formato ajeno e inapropiado.

Afortunadamente, no se trata ya de una defensa en esta oportunidad sino de poner en práctica y poner a prueba lo que entonces sosteníamos. Simplemente, decidir a favor de este ejercicio de volver insistentemente sobre los propios pasos antes que por el ascético anonimato de la metodología³⁹.

Al respecto coincidimos plenamente con Paul Feyerabend cuando afirma que la investigación con éxito no obedece a estándares generales: ya se apoya en una regla, ya en otra, y no siempre se conocen explícitamente los movimientos que la hacen avanzar. Una teoría de la ciencia que apunta a estándares y elementos estructurales comunes a *todas* las actividades científicas y las autorice por referencia a alguna teoría de la racionalidad del quehacer científico, puede parecer muy imponente, pero es un instrumento demasiado tosco para ayudar al científico en su investigación⁴⁰.

³⁹ *Ensayo e investigación: la fuerza de lo ensayístico en la instauración del saber*, radicado en la Facultad de Psicología de la UNR, Secretaría de Ciencia y Tecnología.

⁴⁰ Paul Feyerabend: *Adiós a la razón*, 1ª reimp., Madrid, Editorial Tecnos, 1987, p. 20.

La aspiración de ponerse a prueba, de conciliar de algún modo el placer de escribir con el interés vivo por aquello de lo que nos ocupamos, en términos de Starobinski, debería configurar también nuestro horizonte: “comprensión del lenguaje de otro e invención de un lenguaje propio; escucha de un sentido comunicado y creación de relaciones inesperadas en el corazón del presente”...⁴¹. Otro texto del mismo autor tensiona de un modo interesante la relación *teoría-método* por lo que nos resulta de absoluta pertinencia⁴².

Los modos de entender la interrelación de la práctica con la teoría psicoanalítica ya han sido discutidos hasta el cansancio. No parece ocioso, sin embargo, recordar una vez más la comparación entre el desciframiento que realiza Freud en sus textos y la tarea de “buenos arqueólogos” puestos a desenterrar objetos en su sitio, de tal modo que, aún sin terminar, esa labor les permite desentrañar lo que esos objetos significan. Lacan destaca el tratamiento que Freud le da a sus hallazgos y lo compara con otra metodología, anticuada, que consistiría en recoger y ordenar todo en una vitrina “de tal modo que nadie puede encontrar ya nada”.

Algo similar podría formularse en lo que respecta a la estimación de los aportes de Lacan: el gesto prolijo, aquel que poco permite encontrar, en este caso, se evidencia en el modo de disponer (de) las piezas teóricas conforme a un orden progresivo, evolutivo, criterio más o menos sutilmente explicitado. Referirse al “último” Lacan entonces, califica y no sólo describe o sitúa. No es infrecuente asimismo considerar sus textos en relación a los de Freud con esa misma lógica, de acabamiento o superación en tanto se nutren de descubrimientos en su tiempo desconocidos. Por el contrario, intentaremos tener en cuenta las producciones teóricas tratando de situar en torno a qué preocupaciones o problemáticas gira la argumentación del autor del que se trate, más que a apelar a un criterio cronológico de lectura que jerarquiza por lo general evolutivamente lo más reciente como más valedero⁴³.

En suma, nos interesa particularmente destacar, en las producciones teóricas que analizaremos, la condición de *lector* que subtiende a ellas, el *estilo* de las lecturas. En el

⁴¹ Jean Starobinski: “¿Es posible definir el ensayo?” en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Mayo 1998.

⁴² Jean Starobinski: “La relación crítica”, en *La relación crítica, (Psicoanálisis y Literatura)*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 9-27.

⁴³ Juan B. Ritvo: “Mito singular y fantasma” en *Conjetural* N°17, Revista Psicoanalítica, Buenos Aires, 1988, pp. 71-80.

artículo antes mencionado, *Mito singular y fantasma*, J. B. Ritvo hace un comentario referido a la *Identificación*. “Rescatando” al modo del buen arqueólogo, una vieja publicación de Lacan, dice que ésta “ha sufrido la devastadora presión de un tipo de legibilidad muy corriente entre nosotros. Como esa conferencia *todavía* no distingue el Otro del otro,[...] *aún* no diferencia el otro que es semejante del otro que es resto y causa, *entonces* habrá que juzgarla, concesiva y piadosamente, como un borrador (maravilloso, claro está) de la verdad definitiva, magistral y testamentaria”. Retoma, por ejemplo, la expresión de Lacan “mito individual del neurótico” como tentativa en aquel contexto, “rectificar el Edipo generalizado y generalizante, Santísima Trinidad del psicoanálisis convertido en psicología familiar”⁴⁴.

En suma, hemos establecido un ordenamiento preliminar de las temáticas a abordar en dos niveles: uno, más general, que las ubica en una interrelación particular de saberes y dominios teóricos y otro, más específico, ligado a su gravitación en la teoría y en la práctica clínica. Creemos haber delineado algunos criterios que guiarán nuestra investigación, esperando, a la vez, que sea el propio curso de la misma el que nos conduzca por caminos no previstos.

⁴⁴ Juan B. Ritvo: *Op. cit.* p. 74.

Introducción

El objetivo de la presente investigación es articular algunas proposiciones nietzscheanas que reconocen una reverberación en Psicoanálisis. Así, hemos denominado *rasgos nietzscheanos* a unos caracteres muy diversos y a planos distintos de cosas; un conjunto heteróclito (a la manera del *Idioma analítico de John Wilkins*) que alude a modos de escritura, modos de producción en el campo científico, gestos inaugurales de instauración de una discursividad. En principio podrían resumirse bajo las figuras de la *ruptura* y de la *subversión*; de puntos de inflexión. Esto supone, al mismo tiempo, explorar cómo se interpenetran las producciones de saberes afines, particularmente entre Psicoanálisis y Filosofía, entendiendo que tiene un relieve distintivo, no comparable al cruce con otro tipo de saberes.

En este sentido, podemos afirmar que dicha intersección representa en sí misma un problema con múltiples derivaciones. En este trabajo abordamos algunas referencias teóricas que nos acercan modos de entender el cruce de discursos que tomamos en consideración, como así también intentamos argumentar sobre la manera de leer sus consecuencias.

Remitimos nuevamente en este punto al texto de E. Rinesi, en el que a propósito del *Conflicto de las facultades*, de Kant, publicado en 1793, el autor realiza un contrapunto muy interesante con respecto a la constitución y separación de las distintas “disciplinas” humanas y sociales, enfatizando su vigencia en cuanto a que aquella defensa de la *razón crítica* no se reduce al campo de la filosofía sino que se justifica también en el campo de la política⁴⁵.

En efecto, constituye para nosotros una suerte de telón de fondo a lo largo de la investigación: Psicoanálisis, Ciencia, Universidad, en su mutua y siempre problemática remisión. La ruptura que representa el surgimiento del Psicoanálisis con respecto a las

⁴⁵ Eduardo Rinesi: “Los usos de la razón”, en *Filosofía (y) política de la Universidad*, 1ªed., Buenos Aires, Ediciones UNGS, 2015, p. 27. A 100 años de la Reforma Universitaria, el replanteo crítico de sus postulados es presentado en el texto como tarea imprescindible no sólo en el ámbito académico y sus prácticas. Para precisar: la pregunta que propone acerca de la autonomía sugiere ubicar la amenaza a la misma principalmente en los condicionamientos y determinaciones provenientes de las grandes industrias transnacionales (y no en el Estado). Decimos nosotros: con el cambio de gobierno, hoy en día se reedita la localización de la amenaza al pensamiento y la autonomía de la actividad universitaria en el seno mismo del Estado.

Ciencias del Hombre; la puesta en cuestión de la solidaridad entre ese discurso de las ciencias humanas, la Normalización y la Psicologización.

Al establecer un diálogo con los escritos nietzscheanos observamos que se da una situación particular: por la condición de originalidad de su pensamiento, puede reconocerse en Nietzsche el predecesor de más de una teoría o corriente cultural de un amplio espectro: psicoanálisis, surrealismo, etc. Pero a la vez, nos encontramos con un marcado silencio que durante años y años rodea su obra. Se nos ocurre pensar: ¿Decires de un loco?

Existen estudios que nos acercan distintas hipótesis acerca de ese intervalo de silencio. Lo cierto es que esa circunstancia establece un tipo particular de interrelación de su pensamiento con el Psicoanálisis: en el caso de Freud, la remisión a Nietzsche es más próxima y directa -más allá de las ambigüedades que presenta-, mientras que en el caso de la incidencia de su obra en Lacan, interviene decisivamente la recuperación del pensamiento nietzscheano por parte de un sinnúmero de sus contemporáneos: Heidegger, Deleuze, Michel De Certeau, Foucault, entre otros, que lo *descubren* o recuperan su obra. En cualquiera de los dos casos, no es lo cuantitativo (cantidad de referencias, citas, volumen explícito de alusiones) lo que se destaca.

Como una suerte de núcleo de cuestiones a abordar podemos señalar las problemáticas ligadas a la temporalidad, al origen, al cuerpo. Un bosquejo en relación a los puntos de contacto entre el psicoanálisis y el pensamiento nietzscheano comprende:

- 1) El carácter inaugural de su discurso en distintos aspectos (máscara/síntoma; el descentramiento subjetivo; la relevancia de las consideraciones relativas al cuerpo; la incidencia superlativa de lo temporal y la particularidad del enfoque sobre el mismo).
- 2) El hecho de que el carácter inédito de sus afirmaciones involucren al mismo tiempo una experiencia (con sus particularidades) de “introspección” o (autoanálisis /correspondencia) que se apoyan de modo primordial en lo inconsciente, en el des-conocimiento de sí, en la escisión subjetiva.
- 3) El hecho de mantener un vínculo con la ciencia pero a la vez apoyarse en los momentos más críticos de su argumentación en lo literario, o en un sentido más amplio en un estado de la lengua.

- 4) Dentro de lo literario, el lugar decisivo asignado al mito en sus formulaciones.
- 5) En cuanto a la tragedia, el hecho de que a partir de su propia interpretación haya cambiado totalmente el horizonte de lectura de los clásicos.
- 6) Convertirse en caja de resonancia de un momento histórico particular: la sordera o ceguera del ámbito de recepción en el cual y contra el cual trabajosamente intervienen con sus formulaciones.
- 7) Poner en juego no sólo una retórica sino también, y en cierta medida, un juego *parresiástico* ligado al hablar con franqueza, que ilustra una frase de Demóstenes: “Sé perfectamente que al valerme de esta franqueza ignoro lo que se deducirá para mí de las cosas que acabo de decir”⁴⁶.

⁴⁶ Michel Foucault: *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Trad. Horacio Pons, 1ª ed., 2000, p. 30. Sobre las características positivas de la *parrhesía*, que involucra afrontar un riesgo en ese lazo: pp.29-38.

Capítulo I

El regreso a los orígenes: el *retorno* a Freud

El psicoanálisis ha recibido mucho de la literatura y la filosofía. 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

Historicizar, nos dice Michel De Certeau, significa hacer explícita la vinculación entre el aparato técnico de las ciencias, con los campos de fuerzas que producen discursos y operaciones, allí donde el gesto histórico moderno ha pretendido instaurar campos “neutros” y “desinteresados” despolitizando la investigación.

Habiendo incursionado en varias áreas de saber, el autor ha reflexionado amplia y agudamente respecto a la producción de los discursos científicos. Seleccionamos aquellos textos donde explora rincones interesantes de la obra freudiana, destacando aspectos no tan transitados.

Nos parece pertinente aquí resumir cómo analiza la relación Historiografía-Psicoanálisis. Esto es, de qué modo al introducir el tiempo, la práctica historiográfica retorna, según el autor, al discurso del afecto y las pasiones.

Hasta fines del siglo XVIII ese discurso había vertebrado el análisis de una sociedad: Spinoza, Hume, Locke, Rousseau; el siglo XIX lo sustituye por una interpretación racional de las relaciones de producción conforme a una economía objetivista, lo reduce a “necesidades”. “Después de un siglo de rechazo, la economía de los afectos retornó bajo la modalidad freudiana de una economía del inconsciente. Con *Tótem y tabú*, *El malestar en la cultura o Moisés y el monoteísmo*, se presenta, necesariamente en relación con un rechazo, el análisis que expresa y funda de nuevo las cargas afectivas del sujeto sobre las estructuraciones colectivas”⁴⁷. El autor señala el viraje que se produce cuando no se define el lugar del saber por un lugar “propio”;

⁴⁷ Michel De Certeau: *Historia y Psicoanálisis*, 1ª ed. en español, México, Universidad Iberoamericana, 1995, p. 72.

como momento inaugural de una epistemología diferente, que no cifra su autoridad en la eliminación de cuestiones relativas al locutor.

Contrariamente a la epistemología, que construyó la “verdad” de la obra sobre la no-pertinencia del locutor, interrogar al sujeto del saber significa también ponerse a pensar el tiempo, si es verdad que el sujeto se organiza como una estratificación de tiempos heterogéneos y que, mujer, negro o vasco, él está estructurado por su relación con el otro. Por ahí comienza entonces una reflexión sobre el tiempo. El problema de la historia se inscribe en el lugar de este sujeto que es en sí mismo el juego de la diferencia, historicidad de la no-identidad en sí⁴⁸.

Así, la historiografía clásica se ve perturbada por la ficción, como un costado oscuro, ligado a cierta ilegitimidad o vergüenza. El género retórico, terreno por excelencia del historiador hasta el siglo XVII, pasará a considerarse reñido con lo científicamente aceptable; en el transcurso de tres siglos, (desde el S. XVIII) con la progresiva diferenciación de las “letras” con respecto a las “ciencias”, la marcha del saber y el mejoramiento de sus técnicas, la disciplina pasa de un polo a otro y la relación con la “literatura” se vuelve inconfesable. Esta ruptura se institucionaliza por la organización universitaria en el siglo XIX, cuando las ciencias positivas delimitan la frontera que se establece entre lo “objetivo” y lo “imaginario”, lo que cae bajo su control, y el resto.

El problema de la redistribución del espacio epistemológico es examinado por De Certeau particularmente ligado a la *escritura* y su relación con la *institución*. Así, se detiene en confrontar lo que Freud dice, con lo que Freud hace, destacando como un momento decisivo en el desarrollo de su práctica de escritura y la teoría que elabora, aquel en el que, en *Moisés*, afirma *la nada* sobre la cual se construye “la escritura de la historia”.

“Para devolver su legitimidad a la ficción que obsesiona al campo de la historiografía, es necesario “reconocer” primero en el discurso legitimado como científico lo rechazado que tomó la forma de “literatura” [...] la ficción por lo tanto no es extraña a lo real. Al contrario, Jeremy Bentham ya lo notaba en el siglo XVIII, el

⁴⁸ Michel De Certeau: *Op. cit* p. 72.

discurso *fictitious* es más próximo a lo real que el discurso “objetivo”⁴⁹. Según De Certeau, lo que aquí se pone en juego es una lógica, diferente a la de las ciencias positivas, que comienza a retornar con Freud.

Asimismo, los desplazamientos y los cambios de perspectivas, conllevan modificaciones en la relación entre el Psicoanálisis y la historiografía según este autor. Así, traza una serie de “signos de deudas y de tareas freudianas” que, a su entender, han quedado sembradas en este campo. Entre ellas, son varias las orientaciones actuales que describe pero nos interesa detenernos en la que denomina *historia de la naturaleza*:

Al regresar al individuo a lo que, otro (o el inconsciente), lo determina sin él saberlo, el psicoanálisis regresó a las configuraciones simbólicas que articulaban las prácticas sociales en las civilizaciones tradicionales. El sueño, la fábula, el mito: estos discursos excluidos por la razón ilustrada se convierten en el espacio mismo donde elabora la crítica de la sociedad burguesa y tecnológica[...] Al retomar como instancia simbólica los mitos y los ritos rechazados por la razón, una crítica freudiana abre algo que podría llamarse una nueva historia de la “naturaleza” y que introduce en la historicidad: a) la persistencia y las remanencias de la *irracionalidad*, violencia en el trabajo en el interior mismo de la cientificidad o de la teoría; b) una dinámica de la *naturaleza* (las pulsiones, los afectos, lo libidinal) articulada sobre el lenguaje –lo que contradice las ideologías de la historia que privilegian las relaciones del hombre con el hombre y restringen a la naturaleza a ser sólo un terreno pasivo, indefinidamente entregado a las conquistas científicas y sociales-; c) la pertinencia del goce (orgiástico, festivo, etcétera) que reprime una ética del progreso, que es increíblemente ascética, y en consecuencia la subversión que el principio del placer insinúa en el sistema de una cultura⁵⁰.

Por otra parte, el autor caracteriza la escritura freudiana comparándola con la de Descartes, en especial en cuanto a que en éste la duda y el método se excluyen, mientras que la duda (*Zweifel*) en Freud más que un elemento a eliminar para organizar el

⁴⁹ Michel De Certeau: *Ibid*, p. 74.

⁵⁰ Michel De Certeau: *Op. cit.*, pp. 94-95.

discurso, es el elemento en el que se produce el discurso. El relato de Freud tiene algo de sospecha que es ruptura, duda y de *filiación*, que es deuda y ley⁵¹.

Subrayamos, además la especial cabida que le da en sus análisis a la correspondencia de Freud, lo que permite apreciar y dar importancia al modo en que este tipo de narratividad transversal hace mella en el discurso científico. Así, por ejemplo, el intercambio con Arnold Zweig nos acerca la basculación de Freud en ese entre dos, de la “seriedad” científica de la *Aufklärung* del siglo XIX de la que se ha nutrido, a la *Muttererde*, que le permite distinguir la palestina antigua de otras civilizaciones creadoras de las ciencias tales como la griega, la egipcia etc., en tanto aquella sólo ha “formado religiones, extravagancias sagradas”, en suma: ficciones⁵².

Finalmente, la ficción no sólo retorna en el discurso freudiano como objeto de análisis, sino como la forma misma de la escritura teórica. Esta apelación a la reminiscencia bíblica en su discurso y a la conversión del “estilo” de la novela en una función teórica lo lleva a afirmar a Lacan en el Seminario *La ética del psicoanálisis*, que reconoce a Freud como uno de los escasos autores contemporáneos *capaz de crear mitos*.

Por nuestra parte, intentaremos en los siguientes capítulos articular dichos ítems con aspectos de la producción nietzscheana con los que guardan, creemos, una estrecha vinculación como decíamos, en relación a los puntos de inflexión que vinculan entre sí esas producciones.

Consideramos pertinente retomar algunas particularidades de la historia del movimiento psicoanalítico que De Certeau resume en *Historia y Psicoanálisis*; la historia de su recepción y sus rechazos, la orientación que asume según las derivas nacionales⁵³, (en Alemania, en la URSS, la consagración universitaria por parte del

⁵¹ Michel De Certeau: “La ficción de la historia. La escritura de *Moisés y el monoteísmo*” en: *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, Trad. Jorge L. Moctezuma, 2da ed., 1993, pp. 293-334.

⁵² Michel De Certeau: *Op. cit.*, p. 100.

⁵³ Michel De Certeau: *Ibid*, pp. 87- 89. Es interesante seguir el zigzagueo de la transmisión psicoanalítica según las experiencias nacionales: En la U.R.S.S. desde la aceptación en 1923 por parte de Trotsky del freudismo como variante del materialismo dialéctico, cuyo método es la conjetura, “en ocasiones fantástica”, pasando por la excomunicación bajo el stalinismo, en 1936, como una “pseudociencia” ultraindividualista, por ende excluida de la historiografía por la historia soviética. Como contraparte, la temprana consagración universitaria del Psicoanálisis en Estados Unidos (en 1911 se adoptan los métodos vieneses), que no significa alterar la confianza

psicoanálisis americano, la experiencia de los emigrados perseguidos por el nazismo, etc.). Así, señala la entrada del Psicoanálisis en la historia en torno a la realización, -por primera vez en Viena-, del Congreso Internacional de Psicoanálisis en 1971: a la ovación hacia Anna Freud, (cuyo nombre se sostiene en el *quiproquo* genealógico) por parte de tres mil analistas allí reunidos, -comenta-, le seguiría el despedazamiento de la obra en manos de la “horda” de los herederos.

En cuanto al escenario francés, De Certeau sostiene que recién a partir del impacto de Mayo del 68, los trabajos *etnohistóricos* de Freud adquieren pertinencia y producen efectos teóricos en el marco de las instituciones psiquiátricas, del derecho, en el orden médico, hasta agrietar todo el ámbito de las ciencias humanas.

Hasta entonces, una serie de obstáculos, observa, impedían el acceso a la obra de Freud, en especial la parte *sociohistórica*: la Escuela Psicológica y Psiquiátrica de París rechazaba lo proveniente del extranjero (Charcot, Clairambault, Janet), y concentraba su interés en lo individual; por otra parte, la condena del “pansexualismo” freudiano por parte de una cierta tradición moralista y por último, la consideración del germanismo como excesivamente oscuro. Entendemos que es posible ubicar el destino de la obra de Nietzsche a su vez, dentro de esta misma resistencia lingüística y cultural que acontece en la guerra y la posguerra, de carácter marcadamente nacionalista y chauvinista según De Certeau.

No existen discípulos de Freud en Francia por un largo período (excepto Marie Bonaparte) y recién en 1926 se funda la Sociedad de Psicoanálisis de París. En el contexto de esta falta de ligazón histórica entre Viena y París, De Certeau describe la apertura en Francia hacia la obra de Freud de la mano de los literatos (Thibaudet, Gide, Breton, etc.) antes que de la de los psiquiatras. En efecto, la asimilación de la misma por parte de la cientificidad francesa se da lentamente, de manera dispersa, fragmentaria, de allí que sea el *texto*, según este autor, aquello que se convierte en materia de disputa, interpretaciones y ruptura, tal como la que realiza Lacan con su “retorno a Freud” (Sociedad Francesa de Psicoanálisis, 1953), respecto a la Sociedad Psicoanalítica de París y al Instituto de Psicoanálisis de París⁵⁴.

en los recursos profundos del yo, y la capacidad de la sociedad (estadounidense) de integrar a los individuos y garantizar su *self-expression*, representar un tipo de sociedad.

⁵⁴ La escisión del 53 y otras crisis fructifican años después en un proyecto teórico propio, no es únicamente un problema de política de instituciones, su burocratización o endurecimiento: la

Entre una y otra fundación, en 1946, las discusiones sobre el fenómeno de la *locura* en el ahora famoso Congreso de Bonneval, divide aguas. Para ubicar las coordenadas principales de la discusión aportamos algunos antecedentes⁵⁵.

La psiquiatría

En líneas generales -en Francia- la Psiquiatría clásica funciona sin mayores cuestionamientos exteriores entre 1850 y 1930; en ese contexto la necesidad de la internación asilar emana del propio discurso médico y del poder de verdad del mismo, que la reconoce como una ley interna y eficaz.

Dos formas de críticas surgen desde la década de 1930 y 1940:

Bajo la dirección de Édouard Toulouse, en el '30 se inician una serie de cambios tendientes a disociar la idea de “enfermedad mental” de la de “asistencia de guardería” en la que se habían convertido las instituciones asilares.

En Sainte-Anne, se ponen en marcha nuevos proyectos de supervisión posterior a la cura, se diversifica la modalidad de atención de modo tal que incluyen servicios libres, alejándose gradualmente de la perspectiva tradicional centrada en el hospital.

Un giro en la crítica se produce en la década del 40 cuando el director del hospital de Saint-Alban con un grupo de profesionales pone sobre el tapete la *alienación* del hospital en sí mismo. Esto es, denuncian los principios de conformidad al orden social presentes en su constitución y proponen reconsiderar el funcionamiento del hospital para hacer del mismo una institución *verdaderamente terapéutica*. Emerge, entonces, el cuestionamiento de la *naturaleza de las relaciones del psiquiatra con los enfermos*, la violencia y los efectos de desconocimiento del discurso médico, poniendo en discusión el problema relativo a la *verdad* del discurso sobre la locura⁵⁶.

radicalidad de la revisión que plantea hacen al cuestionamiento del lugar del analista y a la pregunta por su praxis. Ver en: Jacques Lacan: “Prólogo” de Oscar Masotta a: *Los cuatro principios fundamentales del Psicoanálisis*, España, Barral Editores, 1ª ed., Trad. Francisco Monge, 1977, pp. 7-12.

⁵⁵ Dada la extrema simplificación de este esquema, para atender a la discusión del Congreso y su marca en el posterior itinerario teórico, la mutación en el acento puesto en las nociones (psicogénesis, organogénesis, etc.). Ver: Carlos Kuri: “Causalidad” en: *Nada nos impide, nada nos obliga*, de la contingencia en psicoanálisis, Rosario, Nube Negra, 1ª ed., pp.43-96.

⁵⁶ Michel Foucault: *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Clase del 21 de noviembre de 1973, 2005, pp. 57-59.

El viraje doctrinal

En el Congreso de Bonneval, Lacan felicita a Henry Ey por haber mantenido obstinadamente el término *locura* a pesar de su *tufó sagrado*, pero- señala-, lamenta que haya dejado escurrir lo esencial de lo que se juega en la locura.

Es en ese escenario que Lacan se declara cercano a Descartes y marca su distanciamiento, discutiendo con Ey acerca del organicismo y con Clérambault sobre la falsedad de la teoría mecanicista⁵⁷.

“Tomar la antorcha” y permanecer cercano a Descartes significa retomar sus proposiciones de la *Tesis* de 1932 en las que reformula las antinomias presentes en la Psiquiatría clásica, para discurrir como aquel, acerca de la *creencia*: la verdad, el error, sus espejismos. La discusión que presenta *Acerca de la causalidad Psíquica* gira en torno al órgano-dinamismo: el dualismo de la extensión y el pensamiento -afirmación del *cógitó*, aurora del sujeto de la ciencia- no disuelve la estructura general del desconocimiento, la *incertidumbre*. Lacan se apoya en la creencia como “resorte esencial” para aludir a los trabajos iniciales de Ey que plantean la ineliminabilidad de ese fenómeno en relación al delirio y a la alucinación. Luego de lo cual Ey necesita diferenciarse de los mecanicistas, que a su entender, deliraban junto con sus pacientes, desplazando la noción de creencia en error (“error fundamental del delirio”). Según la interpretación de Lacan, esta operación fallida, remite al vértigo por la verdad que Ey esquiva tan pronto se asoma. Así coagulando su sentido, “Inmovilizado, el fenómeno se vuelve objeto de enjuiciamiento, y muy pronto, objeto a secas”⁵⁸.

En sentido opuesto a la visión de Ey que defiende el término *proceso* para explicar las manifestaciones de la psicosis y que las enfermedades representan un insulto y una traba a la libertad, Lacan responde con alusiones a la locura como una figura indisociable de la libertad del hombre: “fiel compañera”, “límite”, “sombra”, “permanente virtualidad de una grieta abierta en su esencia”.

Así, las *Meditaciones* le ofrecen a Lacan el andamiaje en la conquista de otra verdad del fenómeno de la locura: si lo que está en juego es el uso de la palabra, la

⁵⁷ Lacan reconoce su deuda con Clérambault, su “único maestro”, en la observación de enfermos y dice que de él toma su método. Considera genuina por parte del maestro la búsqueda de los límites de la significación, los “postulados” de los delirios pasionales, los fenómenos del *automatismo mental* y la descripción de una nutrida variedad de estructuras.

⁵⁸ Jacques Lacan: “Acerca de la causalidad psíquica” en: *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, décimo tercera edición, Trad. Tomás Segovia, 1985, 9. 154.

palabra del médico no se vuelve menos fiable que la del paciente cuando se opone al mismo diciéndole que lo que dice no es cierto. Entonces, mientras el grueso de las exposiciones se contraponen en sus fundamentaciones neurológicas, biologicistas, Lacan se inclina definitivamente a interrogar las *significaciones* de la locura, la comprensibilidad del delirio, la importancia de la historia personal que se pone en juego. Lo que no equivale a otorgarle como el siglo XIX enaltecimiento a esos seres superiores, sino proponer una *fórmula general* de la locura. Sus conclusiones generales quedan delineadas alrededor del caso clínico que denominó *paranoia de autopunición* para demostrar la estructura psicogenética de esa psicosis. Así, señala los momentos fecundos del delirio, los puntos que se revelan esenciales en la estructura.

Si los que, desnudos, se *creen* “vestidos de oro y púrpura” son locos porque se *creen* distintos de lo que son, la clave de la *identificación* (su mediación o inmediatez, la infatuación del sujeto) permite a Lacan demostrar que la empresa de la insensatez no es patrimonio privativo de ellos: en relación a la personalidad, en relación a los ideales, “conviene destacar que si un hombre cualquiera que se cree rey está loco, no lo está menos un rey que se cree rey”⁵⁹.

En esta trayectoria, y a modo de demostración de sus sinuosidades, resaltamos un fenómeno curioso: recién en 1988 se traduce al francés la obra freudiana. Curioso si se tiene en cuenta que las primeras traducciones al español son de los años veinte. Se da a partir de la convocatoria a la discusión entre especialistas reunidos en Arles, en torno al tema: “Traducir a Freud: la lengua, el estilo, el pensamiento”.

La polémica y dificultades surgidas a propósito de esa traducción (a diferencia de las traducciones a la lengua española que no tuvieron esa instancia) se atribuye en parte al vínculo particular que tanto Freud como Lacan han tenido con la tarea de traducción como tal, la incidencia en la propia doctrina, en formulaciones acerca de la represión como efecto de rehusamiento de traducción entre niveles psíquicos diferentes, en la carta 52 a Fliess, por ejemplo, asimismo en la elaboración onírica, concebida como una traducción de las ideas latentes del sueño tal como es expresada en *La*

⁵⁹ Jacques Lacan: *Op. cit.*, p. 161. No seguimos todo el desarrollo ya que nos interesa marcar el valor de ese “golpe” inaugural. Ha sido materia de reflexión y discusiones. Por ejemplo ver: Jean Allouch: “Sobre el primerísimo viraje doctrinal de Jacques Lacan en el que también rompe con el discurso psiquiátrico más avanzado” en: *Litoral*, N° 16 Buenos Aires, Edelp, 1994. O también: Serge Leclair: “El inconsciente: Un estudio psicoanalítico” en: *El Inconsciente* (Coloquio de Bonneval), Buenos Aires, Siglo XXI.

interpretación de los sueños. No es menor el hecho de que se reconozca en Lacan a lo largo de toda su producción una posición de “traductor” de Freud, puesta de manifiesto tanto en la impugnación a la versión inglesa de Strachey, como en la creación de neologismos a partir de vocablos franceses y sonidos del alemán, por ejemplo. La importancia de este aspecto se atribuye en gran medida a la introducción de la noción de *significante* por parte de Lacan y a la subversión que supone dicha concepción del lenguaje en cuanto a la práctica y teoría psicoanalíticas, el papel decisivo que adquirió la traducción de las nociones fundamentales.

A partir de Lacan, (*après coup, nachträglich*) la traducción de Freud a cualquier lengua cobra una relevancia completamente nueva⁶⁰.

Retomamos entonces según lo expuesto, que es en el contexto del surgimiento de las versiones norteamericanas del Psicoanálisis que Lacan propone el *retorno* a Freud y propone el replanteo acerca de la revisión de la ética a la que el Psicoanálisis conduce, cuando sostiene que el patrón de medida de ésta es el que liga al deseo con la acción⁶¹.

⁶⁰ Irene Agoff: Traducción de “El debate de Arlés”, en *Traducir a Freud*, Buenos Aires, 1989, Material bibliográfico de la asignatura “Fantasía: Metapsicología y clínica” cedido por D. Krezses.

⁶¹ Jacques Lacan: *La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1988, p. 372.

Capítulo II

La interlocución con la filosofía

En este capítulo recorreremos un texto de N. Trosman, *Interlocutores filosóficos de Lacan*⁶², como una lectura nodal a nuestro entender, para pensar la relación del Psicoanálisis con la Filosofía. Se trata de la publicación del Seminario dictado en la Maestría en Psicoanálisis de la Facultad de Psicología (UNR) a cuyas clases asistimos oportunamente; marco en el que surgió el interés que ahora retomamos (después de mucho tiempo) para seguir algunas de las líneas teóricas que propone.

Compartimos con la autora el criterio de considerar un modo *extraviado* de leer la interlocución filosofía-psicoanálisis en términos de correspondencias, identidades, o completamiento recíproco a la manera de una hibridación. Como tampoco consideramos válida la fórmula inversa, que procuraría despejar el discurso analítico de todo intercambio con la filosofía, aspirando a conseguir cierta pureza a partir de mantener distancia con ella o considerándola *cosa superada*. Al contrario, el punto de partida de nuestro trabajo apunta en parte a demostrar en qué medida el suelo filosófico hace a la condición de posibilidad de la invención del psicoanálisis, forma parte de la filigrana misma de su constitución.

En especial, nos interesa comentar dos capítulos: uno dedicado al análisis de la relación *Filosofía-Psicoanálisis-Antifilosofía*, y el otro que titula *Lacan con Nietzsche*.

Su planteo parte de entender la *interlocución*, como “interrupción, interpelación o intervención en una discusión” de modo tal que propone pensar al Psicoanálisis y la Filosofía como discursos con prácticas singulares, con sus ligaduras y separaciones. En este entrelazamiento, reconoce puntos de cercanía y de distancia, de “disidencias y resonancias”, “tránsito y frontera” entre lo propio y lo otro. Así, por un lado rompe con cierta noción académica de la Filosofía bastante persistente, y por otro lado permite la emergencia de un pensar fragmentario. En efecto, la autora sigue en la obra de Lacan las zigzagueantes y muchas veces provocadoras declaraciones respecto a la filosofía, que no siempre revelan una rigurosidad ni una posición uniforme respecto a los mismos

⁶² Nora Trosman: “Filosofía, Psicoanálisis y antifilosofía”, en *Interlocutores filosóficos de Lacan. Una travesía por las fuentes*, 1ª ed., Buenos Aires, Letra Viva, 2013, pp.13-38.

temas o autores; la constante, en todo caso, es la interrogación, la interpelación y el descompletamiento que la filosofía implica para el discurso del Psicoanálisis.

En este sentido, N. Trosman advierte una diferencia importante con respecto al empleo de la filosofía y al cruce con otros saberes como la topología, la lingüística, la matemática, etc.; ninguno de ellos reviste la permanencia y continuidad que manifiesta la presencia de la filosofía en la obra de Lacan: en palabras de la autora, presencia “extensiva e intensiva”, desde el primero de los seminarios y de allí en más.

Asimismo, si bien marca una diferencia con respecto al andamiaje teórico en Freud que tiene un vínculo más fluido con el arte, la literatura, la propia relectura de Freud, es propuesta por Lacan de la mano de la filosofía, inmersa en el debate de las luces⁶³.

Un acento particular de esta impronta filosófica se pone en evidencia según Trosman, en los Seminarios del 53 y posteriores; señala la composición del auditorio, en su mayoría filósofos y pone de relieve la respuesta que en ese contexto brinda Lacan cuando le preguntan por qué, si se trata de la clínica, recurre tanto a la filosofía. Responde entonces que es la clínica la que la demanda, y que para los pacientes es beneficioso⁶⁴. Destaca por otra parte, el empleo “irreverente” de la filosofía por parte de Lacan, su interrogación, uso y seguimiento de los términos griegos, por ejemplo, y hasta las ambigüedades, oscilaciones y contradicciones como formando parte de un estilo.

En consonancia, Trosman apela a los Círculos de Euler (con los que pusiera a jugar Lacan los *cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*) para, graficar la relación filosofía-psicoanálisis como dos círculos correspondientes a cada uno de esos campos en intersección. La *antifilosofía*, -efecto de la operación de lectura-, se situaría en la lúnula que muerde ambos círculos. Concebida como una operación “provocadora de lo inexistente hacia su producción”, este *acto de lectura* da lugar a que lo inédito surja; lo nuevo respecto al tiempo anterior a la intersección, lo diferente a lo existente en cada campo por separado.

Así, subraya en esta mutua horadación, efectos gravitantes en ambas direcciones, destacando que buena parte de la producción filosófica contemporánea está

⁶³ Nora Trosman, *Op.cit.*, p.19.

⁶⁴ *Ibid.*, referencia al texto “Diálogo con los filósofos franceses” presentado en 1953 en la Sociedad Francesa de Filosofía, p.16.

estrechamente ligada a los aportes de Lacan. Al mismo tiempo, categorías filosóficas como *ser*, *sujeto*, *causa*, *verdad*, por tomar sólo unos ejemplos, han orientado, con sus distintas torsiones, los problemas analíticos. No es indistinto ni sin consecuencias ese pasaje por las fuentes filosóficas. En cuanto a Lacan *lector*, la filósofa ilustra profusamente hasta qué punto haberse apoyado en esos *padres filosóficos* le permitió ir más allá; proponer la continuidad en la nominación, que Lacan sostiene, a la vez que una *subversión* conceptual. La autora enfatiza esa *composibilidad*, la ligazón entre composición y posibilidad que aparece en ese entrecruzamiento.

Retomando la expresión de antifilosofía⁶⁵, ésta no designa -con el prefijo *anti*- un término situado en contradicción a la filosofía, sino que refiere a una dimensión inherente a la crítica filosófica misma, crítica que asume en Freud y en Lacan, rasgos diferenciales. En el primero, la operación antifilosófica implica una puesta en cuestión de las ideas de la modernidad: el descubrimiento del inconsciente agujonea el proyecto iluminista fuertemente anclado en la idea de progreso. En Lacan, implica su determinación en tanto operación teórica que apuesta a la radicalidad y potencia del acto de pensamiento (distinto del conocimiento), que conjuga creación y destrucción, invención de conceptos, y corte, desgarramiento del saber ligado a las totalidades y el sentido, propio de la tradición metafísica. No es, por lo tanto, una lógica de lo disciplinar, la que posibilita la interlocución filosofía-psicoanálisis, como *procesos o trayectos de pensamiento en dirección a lo real*.

Por último, para dar cuenta de la textura de esa relación, Trosman recurre a la figura de una tela cuya trama serían los conceptos filosóficos, topológicos, lingüísticos y matemáticos que entrelazan y cruzan la urdimbre, compuesta por los conceptos teórico-clínicos que a modo de hilos se disponen en dirección vertical, tomando por ejemplo, los cuatro conceptos fundamentales: inconsciente, repetición, transferencia y pulsión. Superficie que, en sus múltiples posibilidades de atravesamiento, cruces, tensado y pliegues, remite en cierto modo al carácter no sistemático del psicoanálisis, como campo no unificado de saber.

⁶⁵ Nora Trosman: “Filosofía, Psicoanálisis y antifilosofía”, en *Interlocutores filosóficos de Lacan. Una travesía por las fuentes*, 1ª ed., Buenos Aires, Letra Viva, 2013, p. 15. La autora refiere en varias ocasiones al sugestivo hecho de que Lacan se declare *antifilósofo*, declaración que aparece en un texto breve –“El Señor A”- de Lacan del 18/03/80.

Capítulo III

Las éticas

Una tarea privilegiada por la antifilosofía⁶⁶, precisamente, ha sido la recuperación del pensamiento de los presocráticos. Consideramos que éste es a su vez significativo dentro de las referencias fecundas para situar problemas del Psicoanálisis, es decir, esencial al vínculo con los filósofos. Las éticas antiguas constituyen uno de esos puntos de contacto y un ángulo interesante para su estudio. Para establecer cierto bosquejo inicial en torno a las mismas, nos apoyamos en diversas investigaciones foucaultianas como así también para abordar y ampliar el análisis de otras problemáticas.

Nietzsche instaure nuevos modos de nombrar y situar viejos problemas: por ejemplo *Más allá del Bien y del Mal*, *Genealogía de la Moral*, *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral*, entre otros. Queda a la vista la resonancia que los mismos encuentran en varios títulos de las obras de Freud, pero también la determinación de llegar hasta el hueso de aquello que se han propuesto desentrañar. Si Freud descubre el Inconsciente y con ello desplaza la consciencia a la fugacidad de un instante, Nietzsche por su parte invierte y desbarata la tabla jerárquica con sus interrogaciones acerca de las virtudes y los mandamientos o preceptivas: ¿Por qué la verdad y no más bien la mentira? ¿Por qué pensar el olvido como un déficit y no como una facultad que permite vivir instantes fuera del tiempo?

Un punto que sobresale al respecto es la discusión freudiana acerca del mandamiento del *amor al prójimo*: su modelo pulsional dota al amor (pulsión de vida) de una brutal ambivalencia.

Por otra parte, contradiciendo los principios moralistas, también él hace tajos:

El ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo,

⁶⁶ Más que a una entidad hacemos referencia a los pensadores que se diferencian de los postulados de la filosofía académica, en nombre de una anti-disciplina, como modo de pensamiento crítico contemporáneo.

usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo.⁶⁷

En cuanto a la alusión a las éticas antiguas por parte de Lacan, se cumple lo que sostenemos en el capítulo anterior, es decir, las referencias al pensamiento filosófico no son laterales⁶⁸ ni forman parte de los conocidos guiños del maestro según la composición del auditorio, sino que hacen al estofado mismo, el del *retorno a Freud*⁶⁹.

¿Qué supone comprometerse en las vías del psicoanálisis? ¿Cuál es la particularidad del análisis en torno a la demanda de felicidad o de bienestar?

Una de las hipótesis centrales de *Ética del Psicoanálisis* de 1959-1960 es la de situar la novedad del análisis en que el mismo hace pivotar en torno al *deseo* todo acceso a una realización cualquiera de sí mismo. No obstante, esto plantea una cuestión paradójica ya que se trata del deseo como medida *infinita*, como medida *incommensurable*.

Allí, Lacan advierte sobre la implicación moral que supone pretender la armonía, pretender conocer la medida de una relación justa con lo real, aquello que denomina felicidad *sin sombras*. Esto es, le interesa delinear la peculiaridad del psicoanálisis en comparación con los *fabricantes de éticas*, quienes han centrado en el problema del *conflicto* la elaboración que realizan en torno a la moral (que juega un papel igualmente central en cuanto a la prosecución de la felicidad).

⁶⁷ Sigmund Freud: “El malestar en la cultura”, en: *Obras Completas*, Tomo XXI, Buenos Aires, Amorrortu Ediciones, 1979, p. 108.

⁶⁸ Ver por ejemplo en relación al Bien Supremo y el amor al prójimo en: Jacques Lacan: “Kant con Sade” en: *Escritos 2*, Trad. Tomás Segovia, México, 10ma ed., Siglo XXI editores, 1984, pp. 744-770.

⁶⁹ Aparte de la acepción conocida de *guiso*, manjar cocido a fuego lento, y de tela, aparece en el diccionario el sugerente verbo *estofar*: 1-Labrar a manera de bordado, rellenado de algodón o estopa el hueco o medio entre dos telas, formando encima algunas labores y respunteándolas y perfilándolas para que sobresalgan y hagan relieve 2-Entre doradores, raer con la punta del garfio el color dado sobre el dorado de la madera, formando diferentes rayas o líneas para que se descubra el oro y haga visos entre los colores con que se pintó.3-Pintar sobre el oro bruñido algunos relieves al temple, y también colorir sobre el dorado algunas hojas de talla. Dar de blanco a las esculturas en madera para dorarlas y bruñirlas después. *Diccionario enciclopédico Espasa* 1, Undécima edición, Espasa Calpe, Madrid, 1985, p.684.

“Lo que se nos demanda es la felicidad”⁷⁰ dice Lacan y argumenta mediante un contrapunto con la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, en qué se distancia el psicoanálisis de una *disciplina* de la felicidad.

Ahora bien, está claro que si hay una preocupación que ha desvelado a los hombres en todo el transcurso de la historia de la cultura es el tema de la *felicidad*. Éste aparece como una constante y su búsqueda -cualquiera sea la forma que adopte-, se ve incesantemente renovada.

Sin embargo, no convendría proyectar hacia el pasado lo que hoy se entiende por *felicidad*, si es que fuera posible ceñir algunas de sus significaciones.

De allí que consultamos *La hermenéutica del sujeto*⁷¹ y a *La historia de la sexualidad*⁷² a fin de tener al menos una aproximación a las oscilaciones históricas de aquella búsqueda que en Occidente aparecen ligadas a lo que se conoce como *prácticas de sí*.

Consideramos interesante mojonar algunas de las transformaciones sobre cuya matriz, indudablemente, aunque no en continuidad, se ha forjado nuestra propia práctica. Sus marcas resuenan fuertemente en la construcción teórica y en la práctica del Psicoanálisis, que, por cierto, proporciona una nueva mirada e introduce paradojas.

Muy a grandes rasgos, digamos en qué consistía en la Antigüedad “ocuparse de sí mismo”. El regreso a uno mismo, o la atención a poner en uno mismo, adquiere relevancia en el mundo helenístico y romano y tiene su apogeo en los Siglos I y II. Práctica vinculada a la salvación y al dominio de sí, tiene que ver con la manera en que convenía gobernarse a uno mismo para poder tomar un legítimo lugar entre los demás. Las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las modificaciones de la existencia constituyen, no para el conocimiento sino para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad.

En este marco, el objetivo que los *terapeutas* se trazaban era el de *aprender a ver claro*; en la comunidad de terapeutas aparece el énfasis en el saber, a la vez que la preocupación por el alma.

⁷⁰ Jacques Lacan: *La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1988, p. 348.

⁷¹ Michel Foucault: *La Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

⁷² Michel Foucault: *Historia de la Sexualidad 3, La Inquietud de Sí*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

Ligada a la existencia de grupos religiosos, a diferentes cultos, a escuelas filosóficas, con carácter más popular o más exclusivo y aristocrático, el común denominador consiste en que la *inquietud de sí* remite a un grupo, en el que se manifiesta y afirma. Uno no puede preocuparse por sí mismo bajo la forma de lo *universal*. No es en calidad de ser humano en cuanto tal que la inquietud de sí puede practicarse y actualizarse sino dentro del grupo, en su carácter distintivo. Ese régimen general de la existencia del cuerpo y el alma que compone la *dietética* se va estableciendo con variantes que se contraponen y rivalizan entre sí o con las que les antecedieron.

El precepto delfico *gnothi seauton* significaba un consejo de prudencia, y no únicamente el “conócete a ti mismo” sobre el que la filosofía moderna puso el acento, según Foucault. Incluía el autoconocimiento entre *otros* elementos tales como el conocimiento de la Naturaleza, igualmente importantes e indisolubles, que en su conjunto comprendían la *inquietud de sí*, la *epimeleia heautou*. De la ruptura de este lazo que involucraba distintos aspectos, resulta que el *conocimiento* y sólo el conocimiento pase a ser lo que dé acceso a la verdad. El sujeto de la *acción recta* de la Antigüedad, es sustituido por el sujeto del *conocimiento verdadero* del Occidente moderno.

El problema de la *salvación*, más allá de las diferencias entre los grupos (cínicos, estoicos, epicúreos, pitagóricos, etc.) y sus prácticas, se sintetiza en esa ecuación que liga la *universalidad del llamado*, a la escasez de la salvación.

Así, en Occidente se problematizan las variantes de la *salvación* en la cultura griega y en la posterior forma de la Voz, que se dirige a todos pero que sólo unos pocos escucharán, que reaparece en el Cristianismo con lo que se denomina la Revelación, el Texto.

Al estudiar las instituciones monásticas, en el Cristianismo se pone de manifiesto la modalidad de relación que amalgama el sujeto y la verdad, anudadas desde el exterior, y conjugadas en una posición de poder dominante. Poder que se instrumenta mediante las prácticas conocidas como *dirección de conciencia*, basadas en la obediencia incondicional, el examen ininterrumpido y la confesión exhaustiva entre un director y su dirigido, consagrado a buscar su verdad íntima, con un carácter completo, absoluto, desconocido en la práctica griega antigua.

Por otro sesgo, la *felicidad* (de la que Lacan afirma *devino política*) va a mostrar y adquirir otra faz a partir del contexto histórico de la Ilustración. Aparece entonces en estrecha correspondencia a la idea de *progreso*, inserta en discusiones, interlocuciones, y profusamente encarnada en la problemática de famosos personajes.

Así, la Enciclopedia, Rousseau, Kant, Sade, Bentham⁷³ (con su *catálogo* para legislar el dolor) se destacan en aquel escenario en el que el Soberano Bien, el Mal, la Ley revelan su cara y contracara como nunca antes: la de las libertades y la de los determinismos.

Recordemos de paso, que es ese suelo, el del deseo *puro*, del “*egoísmo de la felicidad*” el que *ilustra* de manera privilegiada las complejidades de la noción de *goce* en Psicoanálisis, por ejemplo, en *Kant con Sade*⁷⁴.

Ese marco es además, contemporáneo de la aparición del término *bienestar*. Su rastro es seguido por Foucault y situado en relación a un tema desarrollado desde el siglo XVII que es el de la gestión de las fuerzas estatales en Europa. Esa suerte de tecnología, acopla el desarrollo del Estado de Competencia (económico militar), con el desarrollo del Estado de *Wohlfahrt*, que aúna riqueza, tranquilidad y *felicidad*. Inmersa en esta ética utilitarista, la *biopolítica*, adoptará, a partir del la segunda mitad del siglo XVIII la forma de higiene pública, o *medicina social*.

El protagonismo es el de la *población* como un conjunto de seres vivos coexistentes, con rasgos biológicos y patológicos particulares, esto es, vinculada al régimen general de los seres vivos, perteneciente a la “especie humana” e inseparable de un elemento naciente, la *ciudad*. Se entrelazan puntos de cruces inéditos entre lo político lo económico, social y *moral*, en el andamiaje del liberalismo.

⁷³ Acerca del utilitarismo de Bentham en cuanto interpela al psicoanálisis en lo relativo a un ineludible cálculo del dolor y del placer, ver: Sara Vassallo: “La ética del psicoanálisis y las éticas tradicionales” en: *Un no impronunciable*, La objetivación imposible de la ética del psicoanálisis, Buenos Aires, Letra Viva, 2014, pp.105-108.

⁷⁴ Se trata de escenarios diferentes a los del Medioevo, seno de las *contraconductas*: rebeliones contra las cuales se desplegó el pastorado cristiano tanto en Oriente como en Occidente. Los místicos, los representantes de los movimientos gnósticos, por ejemplo, se opusieron desde los primeros siglos del Cristianismo a la enseñanza eclesiástica oficial. La identificación de la materia y el mal, los llevaba al ascetismo indefinido, a destruir la materia, a cometer el máximo posible de pecados, a transgredir todas las leyes para destruir y anular ese mundo que es el de la ley. Son fundamentales temas como: la ascesis, la mística, la comunidad, la Escritura y la escatología. Para ampliar, ver: Michel Foucault: *Seguridad, territorio, población*, Clase del 1^a de marzo de 1978, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 221-261.

La hipótesis foucaultiana sostiene que el individuo es el resultado de algo que le precede: todos los mecanismos que fijaron el poder político al cuerpo. La singularidad somática se transformó en portadora de la función sujeto, de allí su subjetivación, su psicologización, su normalización

Tanto el discurso de las ciencias humanas, como el discurso humanista, acoplan el individuo jurídico y el individuo disciplinario. El primero concebido como sujeto abstracto, definido por los derechos individuales, al que ningún poder puede limitar a menos que él mismo lo acepte por contrato. El segundo, es ese individuo como un cuerpo sujeto, inmerso en un sistema de vigilancia y sometido a mecanismos de normalización.

La verdad: otra vertiente del *cuidado de sí*⁷⁵

Estrechamente ligadas a las prácticas descriptas como *inquiétude de sí*, otro conjunto de prácticas conocidas como *cuidado de sí* se conectan en Occidente con la problemática de la verdad.

Antes de trazar algunas de sus características abrimos un paréntesis para tener presente que alrededor del problema de la verdad Nietzsche realiza punzantes formulaciones que iremos desplegando en el desarrollo del trabajo. En este caso su radicalidad consiste en retrotraer la pregunta acerca de la *existencia* misma de la verdad en lugar de darla naturalmente por sentada.

Por su parte, fuertemente marcado por la metodología nietzscheana, Foucault se dedica a estudiar la *historia* de la *verdad* entendiendo que la filosofía configura esa forma de pensamiento que se interroga no sobre lo verdadero y lo falso sino sobre aquello que hace que haya verdad, que pueda haber verdad y falsedad y que se pueda distinguir una de otra: la tarea sería determinar las condiciones y los límites acerca de lo que permite al sujeto el *acceso* a la verdad. Lo que significa establecer su ligazón con un decir, con la veridicción o la veridicidad.

Consecuentemente, realiza una especie de divisoria de aguas. Por un lado, sitúa la historia de la verdad *interna*, que se hace en y a partir de las ciencias; la misma se

⁷⁵ Circunscribimos la temática ligada a las éticas antiguas, pero es igualmente interesante articular la interpretación de Heidegger acerca de la mutación a partir de la cual la *verdad* pierde el rasgo esencial de “descubrimiento” (*alētheia*) a raíz del desplazamiento que se produce cuando la idea de “Bien” pasa a interpretarse como “lo moralmente bueno”. Ver: Martin Heidegger: *Doctrina de la verdad según Platón*, trad. Juan d. García Bacca, Venezuela, 1953.

corrige a partir de sus propios principios de regulación. Por otro lado, distingue por así decir, una historia *externa* de la verdad y ésta es en la que se concentra para estudiar los tipos de subjetividad, formas de saber y las relaciones entre el hombre y la verdad. A diferencia de la primera, los principios que rigen las transformaciones éticas del sujeto, en cuanto éste hace depender su relación consigo mismo y con los otros de cierto *decir veraz*, son irreductibles a cualquier epistemología.

A su estudio lo denomina “aleturgia”, y lo retoma en el último de sus cursos del College de France previo a su muerte, en 1984⁷⁶.

A grandes rasgos, tiene que ver con las diversas formas de concebir la *salvación* en el pensamiento helenístico y romano y el platonismo, y el modo de traducirse en prácticas de naturaleza muy distinta a la de la experiencia religiosa, propia del Cristianismo, que conduce al *renunciamiento de sí*.

Prácticas tales como las purificaciones, la ascesis, las renunciaciones, comprenden técnicas de memorización, técnicas de escritura, preceptivas, consejos, tratados, que se vehiculizan por medio de compactos artefactos de lenguaje (la correspondencia, los *hypomnemata* que reúne registros, cuadernos ayudamemoria, etc.). Su ejercicio concierne a la búsqueda que el sujeto realiza en sí mismo, como experiencia transformadora; la *espiritualidad* constituye ese conjunto de prácticas que representan el precio a pagar para tener acceso a la verdad.

Brevemente, podemos distinguir las siguientes características principales de la *espiritualidad* en Occidente:

La primera es que la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho. Su acceso requiere modificarse, transformarse y es todo su ser el que se pone en juego en dicha conversión.

La segunda característica consiste en que esa transformación se concibe de dos maneras: la de un movimiento del *eros* que resulta: 1- en una ascensión del sujeto a la verdad, mediante la cual éste sale de la condición actual, o, 2- A la inversa, es la verdad la que lo ilumina. Si adopta la forma del Trabajo, se trata de una ascesis, concebida como una tarea de la que uno es responsable. A partir de allí, y recién entonces se es *capaz* de verdad.

⁷⁶ Michel Foucault: *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Trad. Horacio Pons, 1ª ed. Español, 2010.

La tercera de las características es que la *espiritualidad* postula que el acceso a la verdad produce efectos que van más allá del camino espiritual adoptado, brinda la tranquilidad del alma e ilumina al sujeto. Los textos invitan a una práctica de sí en la que se juega la liberación del sujeto en el sentido de una autonomía a conquistar.

En síntesis, ya sea que la Razón se inscriba en el marco de un cosmos natural, o separándose del mismo se aloje en la voluntad humana y sus contradicciones frente a otro pensado como un Dios personal, la Ley moral señala qué acciones conducen a una meta concebida como Bien Supremo, Sumo Bien, o beatitud, en autores cristianos.

Más tarde, la espiritualidad deja de contar entre las condiciones que competen al acceso a la verdad a partir de una inversión (el “momento cartesiano”) que marca la entrada de la historia de la verdad en su período moderno.

¿En qué consiste esta inversión? En que se modifica la relación según la cual la espiritualidad concibe que el sujeto tal como es no es capaz de verdad, pero que la verdad tal como es, puede transformarlo y salvarlo. A partir de allí, la nueva relación que la edad moderna establece entre el sujeto y la verdad postula que tal como es, el sujeto es *capaz de verdad* pero que ésta, tal como es, *no* es capaz de salvarlo⁷⁷.

Volvamos al psicoanálisis. Algunos aspectos ligados al “progreso de la verdad” como procedimiento del análisis, son puestos en cuestión por Lacan, por ejemplo en *La dirección de la cura y los principios de su poder*⁷⁸. En efecto, el análisis americano se inclina a favor de una delimitación de áreas del Yo libres de conflicto, conforme maduran y se integran las pulsiones, además de procurar por medio del tratamiento la identificación al ideal del yo del analista. En una suerte de revisión de la situación de la transferencia, en el apartado “Cómo actuar con el propio ser”, expresa: “Nada más temible que decir algo que podría ser verdad. Porque podría llegar a serlo del todo, si lo fuese, y Dios sabe lo que sucede cuando algo, por ser verdad, no puede ya volver a entrar en la duda”⁷⁹. La verdad, entonces, como *toda*, no remite sino al horror.

En medio de la discusión con los post-freudianos, Lacan toma distancia de una ética moralmente edificante; “lo que hacen ustedes, tiene sí o no el sentido de afirmar que la verdad del sufrimiento neurótico es tener la verdad como causa?” pregunta en *La*

⁷⁷ Michel Foucault: *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 3° reimp. Clase del 6 de enero de 1982, 2009, p. 15-54.

⁷⁸ Jacques Lacan: “La dirección de la cura y los principios de su poder” en: *Escritos 2*, Siglo XXI, 10ma ed., Trad. Tomás Segovia, México, 1984, pp. 578-580.

⁷⁹ Jacques Lacan: *Op. cit.*, p. 596.

*Ciencia y la verdad*⁸⁰. Luego, recurre a la categoría aristotélica de *Causa* para distinguir la originalidad del psicoanálisis en relación a la ciencia, a la magia y a la religión. Sostiene en su argumentación que en la Ciencia, la Verdad incide en tanto que causa *formal*, en la magia en tanto causa eficiente y en la religión en tanto causa final. A la sollicitación de esos tres modos de relación con la verdad debe resistirse el analista. En suma, el psicoanálisis acentúa su aspecto de causa *material* (el qué). La teoría del objeto *a*, precisa, articula la noción de la verdad como causa y la del saber con el sujeto. Ella es el correlato del modo de incidir del significante, que actúa en primer lugar como separado de su significación. Alude seguidamente al sujeto del significante, que es *transportado* por el significante en relación con otro significante. Así, en la experiencia analítica, el sujeto es pensado como *a advenir*, distinguiéndose por lo tanto, del individuo biológico o psicológico (sujeto de la comprensión). “Yo, la verdad, hablo” significa para Lacan que:

Todo lo que hay que decir de la verdad, de la única, a saber, que no hay metalenguaje [...] que ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo verdadero, puesto que la verdad se funda en el hecho de que habla, y puesto que no tiene otro medio para hacerlo. Es por eso incluso por lo que, el inconsciente, que dice lo verdadero sobre lo verdadero, está estructurado como un lenguaje⁸¹.

Otro aspecto por el que el psicoanálisis y la obra nietzscheana guardan puntos de contacto es su ligazón con el pensamiento trágico.

Lacan afirma en *La Ética del Psicoanálisis*⁸² que sólo el contexto analítico ha permitido afirmar lo nuclear de la experiencia de la *acción* humana, experiencia que comprende, de un modo no incompatible, una dimensión *trágica* y una dimensión *cómica*.

La matriz clásica del pensamiento griego y la matriz psicoanalítica se interpenetran.

⁸⁰ Jacques Lacan: “La ciencia y la verdad”, en *Escritos 2*, México, Siglo XXI, Trad. Tomás Segovia, 10ma ed., 1984, pp. 846- 855.

⁸¹ Jacques Lacan: “La ciencia y la verdad”, en: *Escritos 2*, México, Siglo XXI, Trad. Tomás Segovia, 10ma ed., 1984, pp. 846.

⁸² Jacques Lacan: “Las paradojas de la ética o ¿Has actuado en conformidad con tu deseo?” *La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1988, pp. 370-387.

La idea de lo *agonal* en la Antigüedad aparece ligada a una lucha de fuerzas opuestas cuyo mejor exponente es la tragedia griega, aunque este costado paradójico que se entronca con el pensamiento *trágico* no es privativo de ella y en un sentido amplio su uso llega hasta nuestros días.

Aún con la reserva con que merece tomarse, la etimología nos parece interesante de destacar aquí. Tragedia procede de *tragoidias*: *tragos*, es el chivo y *oidias*, de *aedio*, que es cantar, poetizar. El canto vinculado a la figura del chivo sagrado se vincula a su vez con un dios central en el panteón de los griegos, cuyo dios central es Dionisios. Ahora bien, dado que no resulta sencillo tener una idea aproximada de la significación de tales cuestiones, remitimos a las minuciosas indagaciones realizadas por los helenistas⁸³, en especial sobre Esquilo, Sófocles y Eurípides quienes instauran el canon de la tragedia. Señalemos aquí simplemente a modo de referencia, que la tragedia reconoce tanto orígenes religiosos, -los misterios de Eleusis, los misterios órficos, etc.-, como orígenes políticos, -que hacen al contexto político definido, entre el siglo V y VI a.C.- así como antecedentes literarios, ya que deriva de su antecesora, la Epopeya, -de Homero, la Teogonía de Hesíodo-. Lo distintivo de ésta es su carácter de narración muy extensa que abarca episodios a lo largo de un período de tiempo.

Lo propio de la tragedia en cambio es el carácter de la acción que la domina, que se concentra en una *acción única*: fundamental entre sus elementos. Es Aristóteles en la *Poética* el que da los lineamientos que caracterizan la tragedia, y quien hasta hoy es una referencia insoslayable en la materia. La Acción, *Energeia*, es indisociable del discurso y se caracteriza por tener fin en sí misma, es una ejecución, un *acto*. Para una lectura acerca de los elementos de la tragedia remitimos al texto *Estética de lo pulsional*, en el que C. Kuri analiza de qué modo algunos *vestigios aristotélicos* aparecen todavía ligados a *problemas del cuerpo, las pasiones y la ficción* y el alcance que reconocen en el psicoanálisis. Allí, presenta un recorrido bibliográfico exhaustivo y un análisis interesante con respecto a la catarsis, a la *mímesis* y al *muthos*. Pone de relieve cierta convergencia de un momento del psicoanálisis y algunos aspectos de la estética, al observar el carácter *fisiológico* que adquiere en los dos casos lo corporal: “se trata de

⁸³ Entre otros: Pierre Grimal: *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Editorial Labor, Trad. Pedro Pericay 1965; Eurípides: “*Tragedias. Las Bacantes*”, Trad. C. García Gual, España, Editorial Gredos, Biblioteca Clásicos Gredos. George Steiner: *La muerte de la tragedia*, Caracas, Monte Ávila, 1961.

una fisiología al servicio de un cuerpo y no de un organismo, de una fisiología fantástica, del cruce oscuro [...] entre la ficción (teatral) y la purga corporal”⁸⁴. Alude al tratamiento del cuerpo que en el estado hipnoide debe curarse de investiduras que ligaron unos órganos a unas zonas histerógenas. El trabajo ahonda en cuestiones que han tenido una divulgación en cierto modo liviana (la de mimesis como copia, por poner un ejemplo), recuperando el carácter ambiguo inherente a términos como *katharsis* en el sentido aristotélico: *el cruce entre lo trágico y lo físico*⁸⁵.

Por otra parte, interesa realizar algunas aclaraciones que permiten evitar traspolar términos y proporcionan matices de su empleo. Por ejemplo, la idea de *hamartía*, que alude a cierta *culpa*, sólo aprehensible para nosotros en su correlación con la noción de *pecado*, que resulta, obviamente, anacrónica en aquel escenario. La noción de naturaleza en Aristóteles, por ejemplo, que excluye la concupiscencia de aquello que constituye la realización del hombre. El placer es su polo directriz ya que hay algo divino en el hombre que es su pertenencia a la naturaleza. Lo que con Freud se demuestra, sabemos, es que no existe una relación simple y unívoca con relación a la satisfacción de un anhelo; lo que el psicoanálisis pone de relieve es que la dimensión esencial del deseo es ser siempre deseo de deseo.

Aquello que los griegos llaman *eudaimonía*, y que según H. Arendt, no puede traducirse ni siquiera explicarse como sinónimos de felicidad o beatitud, connota, nos dice la autora, santidad pero sin matiz religioso. Entonces, a diferencia del estado pasajero de la felicidad, o de las alternancias de la buena y mala fortuna, la *eudaimonía*, literalmente algo así como el bienestar del *daimón*, es un estado incambiable, permanente como la propia vida.

Para ejemplificar su empleo, nos remite a Sófocles, e interpreta unos versos de *Edipo Rey* que expresarían que “Contra esta inevitable distorsión {la de Edipo} el coro afirma su propio conocimiento: estos otros ven, “tienen” el *daimón* de Edipo ante sus ojos como ejemplo; la aflicción de los mortales es su ceguera ante su propio *daimón*”⁸⁶.

Ponemos en diálogo esa referencia con el conocido apólogo con el que Lacan ilustra la hiancia existente del sujeto con el saber:

⁸⁴ Carlos Kuri: “Física de la catarsis (cuerpo y catarsis)” en: *Estética de lo pulsional*, Santa Fe, Ediciones UNL, 1ª ed., 2007, pp. 13-29.

⁸⁵ Carlos Kuri: *Ídem*, p.21.

⁸⁶ Hannah Arendt: *La condición humana*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1988, p. 268.

De lo que se trata en Freud es [...] ciertamente un saber, pero un saber que no comporta el menor conocimiento, en cuanto está inscrito en un discurso del cual, a la manera del esclavo-mensajero del uso antiguo, el sujeto que lleva bajo su cabellera su codicilo que le condena a muerte no sabe ni su sentido ni su texto, ni en qué lengua está escrito, ni siquiera que lo han tatuado en su cuero cabelludo rasurado mientras dormía⁸⁷.

Esto es, que, en tanto constituido en relación al significante, se produce esa división, esa ruptura, por la que *saber* es saber de las relaciones entre el origen perdido y el comienzo efectivo. La tensión del deseo, es la que según Lacan implica la dimensión trágica de la vida.

La *remisión* a la tragedia es, según Lacan, *no evitable*. De modo tal que la pulsión de muerte, la culpa, configuran su horizonte. Es en el significante, y debido a que el sujeto se articula en esa cadena significativa, “que palpa que él puede faltar en la cadena de lo que él es”⁸⁸.

Con referencia a la tragedia, que se ejerce en un triunfo de la muerte, entiende que “en cada uno de nosotros, existe la vía trazada para un héroe y justamente la realiza como hombre común”⁸⁹.

Al referirse a la *dimensión cómica*, Lacan alude a la relación de la acción con el deseo y al fracaso para conseguirlo. Así, sostiene que no es tanto el triunfo de la vida la que provoca risa, sino que lo que nos satisface se debe a la presencia en el centro de lo cómico, de un significante oculto que es el *Falo*, que de continuo se desplaza, como significante de ese perpetuo escapar de la vida, no importa cuáles sean los obstáculos que se le opongan.

En relación al análisis Lacan plantea en términos paradójales la relación con el bien como “brújula” eficaz en el campo de la dirección ética; una proposición que formula invierte la perspectiva de la ética de los bienes: “No hay otro bien más que el

⁸⁷ Jacques Lacan: *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, Escritos II, México, SigloXXI editores, 1984, p.783.

⁸⁸ Jacques Lacan.: *La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1988, p. 351-352.

⁸⁹ Jacques Lacan: *Ibíd.*, p. 380.

que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo- en la medida en que el deseo lo hemos definido [...] como la metonimia de nuestro ser”⁹⁰.

De modo tal que la *felicidad*, presente como decíamos, como aquello a lo que apunta toda búsqueda, aparece trastocada, en una inversión completa de perspectiva. De ello se desprende que el bien sea resituado en un terreno resbaladizo, en coalescencia con la traición, en lugar de persistir como sostén indiscutido de las argumentaciones morales. Es el objeto que se paga por la satisfacción del deseo, señala Lacan. Es la suposición de esa contabilización lo que hace que pueda haber deseo humano. Por el contrario, las religiones tienen en común el hecho de dedicarse a recuperar aquello que del bien es sacrificado por el deseo. Citamos un párrafo: “Hacer las cosas en nombre del bien y, más aún, en nombre del bien del otro, esto es lo que está muy lejos de ponernos al abrigo, no sólo de la culpa, sino de toda una serie de catástrofes interiores. En particular esto no nos pone al abrigo de las neurosis y sus consecuencias”⁹¹.

En efecto, a lo largo del texto se trata para Lacan de delinear los márgenes y de las diferencias entre una Ética del Inconsciente y una teleología, la ética finalista o de los bienes. “Hacerse el garante de que el sujeto puede de algún modo encontrar su bien mismo en el análisis es una suerte de estafa”⁹².

Ahora bien, la incrustación entre una y otra, la ética del deseo y la ética de los bienes no las vuelve susceptibles de separar o de establecer entre ambas un corte tajante. Esa inserción aparece en cada uno de un modo singular toda vez que el deseo introduce una disparidad entre el placer y el bien, entre deseo y ley, entre objeto y objeto *a*. ¿Cómo entonces impartir leyes desde un saber transparente allí donde es a partir de los intersticios del discurso que el inconsciente interrumpe que se accede al no-saber inconsciente? La clave que conlleva el descubrimiento del Inconsciente consiste en que el orden significante introduce una relación heterónoma del sujeto con la ley, se desacopla aquella relación presente en la tradición occidental⁹³.

⁹⁰ Jacques Lacan.: *La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1988, p. 382.

⁹¹ Jacques Lacan: *Ibid*, p. 380.

⁹² Jacques Lacan: *Ibid*, p. 361.

⁹³ Ponemos el énfasis en el carácter necesario de la referencia a las éticas por parte del Psicoanálisis, abonando nuestra hipótesis de lo insoslayable de la interrelación Filosofía-Psicoanálisis. El trabajo de Sara Vassallo incursiona en profundidad en el tema alrededor del interrogante que plantea, de si se trata de un simple desplazamiento el que opera el Psicoanálisis o de una ruptura radical en cuanto a la misma. Ver en: Sara Vassallo: “La ética del Psicoanálisis

En tal sentido, Sara Vassallo se pregunta si es posible sostener el término mismo de ética en el psicoanálisis ya que la misma es correlato de la concepción de un sujeto uno, mientras que el sujeto que está en juego en el psicoanálisis es aquel representado por un significante para otro significante, el principal obstáculo “para enunciar objetivamente una ética del psicoanálisis: o sea, que no hay negación en el inconsciente. La novedad que nos aporta el psicoanálisis, lo obliga, paradójicamente y en círculo, a recurrir a todos los “no” de las éticas tradicionales para decir algo acerca de su propio No impronunciable”⁹⁴.

En el capítulo V de *La ética del Psicoanálisis*⁹⁵ Lacan recuerda un comentario de Freud acerca del efecto desigual que su obra ha provocado: el ruido que sus formulaciones acerca de la sexualidad han despertado en comparación a la importancia asignada a la *instancia moral*, que sin embargo para él ha tenido la misma importancia. En tal sentido, Lacan destaca allí el carácter *revolucionario* de las formulaciones freudianas relativas al dominio de la ética.

y las éticas tradicionales” en: *Un no impronunciable*, La objetivación imposible de la ética del psicoanálisis, Buenos Aires, Letra Viva, 2014, pp.97-123.

⁹⁴ Sara Vassallo: *Ibid*, p. 123.

⁹⁵ Jacques Lacan: “*Das Ding II*” en: *La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1ª ed., Trad. Diana S. Rabinovich, 1988, p. 73-88.

Capítulo IV

La radicalidad del desorden

Lecturas de la ficción del origen

En una conferencia de Foucault titulada *Nietzsche, la genealogía la historia*, que da en 1971 en homenaje a Jean Hyppolite⁹⁶ aparece un intento del autor por “ordenar” o encontrar cierto patrón de la alternancia que hace Nietzsche en el uso de diferentes vocablos en alemán y que se traducen indistintamente como *origen*⁹⁷. El análisis aborda la genealogía, que es origen y nacimiento, pero es al mismo tiempo expresión de la distancia o diferencia en el origen: más que una raíz, como si fuera un único centro del que provenimos, es preciso hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan dice Foucault siguiendo los postulados nietzscheanos. En efecto, se trata de abandonar la estéril búsqueda del *origen* cuyo brillo y unicidad la Historia tradicional persigue. Parodiando el resultado de esta búsqueda dice Nietzsche que a su término, el hombre sólo se encuentra con el mono y que tampoco alcanza finalmente ningún orden o razón fundante: sólo el *disparate*, el *carnaval concertado* de la historia.

Retomando la cuestión de los términos, digamos que *Ursprung*, queda más asociado, aunque no de manera exclusiva, al origen metafísico como fundamento originario, junto a *Wunderursprung*, como origen milagroso. De allí que Foucault se interese preferentemente por reflatar los otros términos *Herkunft* y *Entstehung*: *procedencia* y *emergencia*. Así, aunque no da con una lógica única respecto a su uso, el intento es el de recuperar algunos matices relevantes del término para mejor definir el objeto de la *genealogía* y aclarar en qué sentido se dice que ésta rechaza la búsqueda del origen.

Destacamos de la enumeración que realiza acerca del método, los siguientes puntos:

Buscar el origen, [de la cosa] sería pretender dar con “lo mismo”, como imagen exacta, adecuada de sí, como si, haciendo caso omiso a todas las peripecias, disfraces y trampas pudieran levantarse las máscaras hallando al fin una primera identidad.

⁹⁶ Michel Foucault: “Nietzsche, la genealogía, la historia, en: *El discurso del poder*, Buenos Aires, Folios ediciones, 1985 pp. 134-157.

⁹⁷ En *Genealogía de la moral, Humano demasiado humano, La Gaya ciencia, Aurora* y una obra de P. Ree.

Por el contrario, el genealogista se ocupa de escuchar la historia y lo que descubre es que las cosas están sin esencia o que la misma fue construida a partir de figuras que le eran ajenas, fruto del azar.

Lejos de la solemnidad y altura del origen en el que se desea creer, como surgido de la perfección de la creación, es decir una suerte de nacimiento divino, adherido a la soberanía del hombre, la genealogía reconoce un comienzo histórico bajo, irónico, irrisorio.

La idea del origen como el lugar de la verdad es otra de las crueldades de la historia, la de suponer que la verdad permanece allí cuando se le quitan las vendas. La genealogía muestra que el reino originario de la verdad ha tenido su historia, historia de un error.

Prestamos atención a la manera del genealogista de conjurar la quimera del origen:

Es preciso saber reconocer los sucesos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las victorias afortunadas, las derrotas mal digeridas, que dan cuenta de los comienzos, de los atavismos y de las herencias [...] La historia, con sus intensidades, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles y sus síncope, es el cuerpo mismo del devenir. Hay que ser metafísico para buscarle un alma en la lejana identidad del origen [...] Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el Yo se inventa una identidad o una coherencia el genealogista parte a la búsqueda del comienzo⁹⁸.

¿Qué supone entonces interesarse en la fuente, en la procedencia? Su análisis permite “disociar al Yo y hacer pulular, en los lugares y plazas de su síntesis vacía, mil sucesos perdidos hasta ahora [...] permite encontrar bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de sucesos a través de los cuales (gracias a los que, contra los que) se han formado”⁹⁹ La *filial compleja de la procedencia* descubre la exterioridad del accidente y no la verdad y el ser en la raíz de lo que somos. Foucault señala que al hablar de herencia Nietzsche no hace alusión a algo a adquirir, que se acumula o solidifica: “es más bien un conjunto de pliegues, de fisuras, de capas

⁹⁸ Michel Foucault: “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en: *El discurso del poder*, Buenos Aires, Folios ediciones, 1985 p. 139-140.

⁹⁹ Michel Foucault: *Ibid*, p. 140.

heterogéneas que lo hacen inestable y, desde el interior o por debajo, amenazan al frágil heredero”¹⁰⁰.

La procedencia, además, arraiga en el *cuerpo*; articula el cuerpo y la historia. Muestra al cuerpo impregnado de historia y a la historia como destructora del cuerpo.

Sobre el cuerpo, se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores, en él se entrelazan [...] pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto.

El cuerpo: superficie de inscripciones de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad sustancial), volumen en perpetuo derrumbamiento¹⁰¹.

Por otra parte, subrayamos en relación a la *Entstehung*, la emergencia, que en ese sentido la genealogía busca el juego azaroso de las dominaciones: “es el principio y la ley singular de una parición” [...] la entrada en escena de las fuerzas; es su irrupción. [...] Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio¹⁰².

En la *Genealogía de la Moral* Nietzsche retoma y transforma las aproximaciones que en relación a la historia plantea en obras anteriores. Remitimos a *Sobre la utilidad y los perjuicios de la Historia para la vida*, 2da Consideración intempestiva (1874) para seguir el desarrollo de las tempranas hipótesis de Nietzsche acerca de la Historia tradicional. Señalemos brevemente que allí, el autor describe la Historia *monumental*, la Historia *anticuario* y la Historia *crítica*, como distintas formas de la historia que implican maneras de apropiarse del pasado, con sus utilidades y sus riesgos según el empleo y los *trasplantes* que se realicen. A cada modalidad, la genealogía opone usos que apuntan a destruir la realidad, la identidad y la verdad, esto es, que antagonizan con la idea platónica de la historia como reminiscencia, como reconocimiento, continuidad, tradición y conocimiento.

¹⁰⁰ Michel Foucault: *Ibid.*, p. 141.

¹⁰¹ Michel Foucault: “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en: *El discurso del poder*, Buenos Aires, Folios ediciones, 1985 p. 142.

¹⁰² Michel Foucault: *Ibid.*, p. 142.

Por otra parte, Nietzsche propone una transvaloración. Es necesario reconocer que los intereses, la violencia, las máscaras, son inherentes a la historia. La consideración de lo real como una copia de una pretendida realidad “más verdadera” constituye una base degradada de la cultura occidental. Procede de la tradición platónica y judeocristiana de poner a la vida al servicio de la razón, disolviendo aquello que era indisociable en la cultura antigua, su aspecto apolíneo y su aspecto dionisiaco, para conseguir el sometimiento de este último.

El diagnóstico nietzscheano de la sociedad moderna es que padece de exceso de cultura histórica, sufre de la enfermedad histórica. De allí que crea necesario sacarla del campo de la memoria. Así, fundar una contra-memoria, supone otro modo diferente de concebir el *tiempo*, pero supone, además, invertir la idea acerca del *olvido*, que ya no se considera un defecto, sino una *facultad de vital importancia*.

El carácter revolucionario de esta formulación (además por el contexto en el que lo realiza) es considerar de igual importancia lo histórico como lo ahistórico, con respecto a los hombres y asimismo para los pueblos. A través de distintas metáforas afirma que *sin la facultad del olvido, ni la acción ni la creación pueden pensarse*. Para Nietzsche el olvido es lo que protege de la condena que significaría para la propia existencia disolverse en un puro devenir de puntos móviles.

¿Qué designa Nietzsche como ahistórico? Alude a la capacidad de “instalarse en el umbral del momento”, que es lo que libera al hombre del sepulcro de la historia. Los sentimientos, el amor, los instintos, la conciencia, aquello que permite percibir la singularidad de los sucesos sin referirlos a una monótona finalidad. Hace a la posibilidad de percibir sus vaivenes e intensidad; lo que libra del agobio y la agonía de arribar siempre a puertos conocidos. “Captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso *el punto de su ausencia, el momento en que no han tenido lugar*”¹⁰³. (El subrayado es nuestro)¹⁰⁴.

¹⁰³ Friedrich Nietzsche: *La gaya ciencia*, Madrid, Edimat, Trad. Luis Díaz María, 2011, pp. 137-138.

¹⁰⁴ Esto se articula, a nuestro entender, con la hipótesis de que “quizá lo inexistente sea causa de lo existente y que la libertad de inventar (en el doble sentido de hallar y de buscar) con respecto a lo real sea constricción del mismo real que se refugia en el misterio impenetrable de la identidad: la identidad que supongo, es, justamente, la que no puedo decir porque al decirla ya no la digo” Juan B. Ritvo: Seminario “Lo originario y el origen en Psicoanálisis” 1º cuatrimestre

Subrayamos, una vez más, el carácter anticipatorio del pensamiento nietzscheano respecto a problemas en los que por su parte el psicoanálisis ha reparado. En tal sentido, remarcamos la importancia del registro de aquello imposible (Unmöglich) de registrar: lo intempestivo, lo *fuera del tiempo*, (que no es lo mismo que lo suprahistórico) la fulguración, el instante (*Augenblick*); tan importante como el método que atiende a pequeñas verdades sin apariencia, establecidas mediante un método severo¹⁰⁵.

En Psicoanálisis, la cuestión del *origen* adquiere una presencia como perturbación, un giro problemático que resiste una conceptualización simple. Si por un lado el *origen* es en sí pasible de ser indefinidamente aplazable, desestimar la búsqueda de un origen único, brillante, no significa poder prescindir de un comienzo: es decir, de lo originario.

En tal sentido, son las dificultades de la práctica las que dan marco a las preguntas que permiten distinguir el estatuto diferencial de lo originario, de lo primario. El *origen* está siempre implicado en el trauma como un choque que remite al pasado, pero enfrenta a una pérdida *ilocalizable* por principio. Lo que se marca es el comienzo (rasgo unario) pero del *salto* a partir de la cual se constituye, es imposible dar cuenta. Esa operación es solidaria con una lógica temporal que, además de retroactiva (*a prècoup/nachträglich*) opera en retardo, por desplazamiento. Lógica que impide entonces leer *las identificaciones* cuantificando las *tres* simplemente en una serie, en una sucesión, por ejemplo; lógica temporal que conduce a reconocer como *falta* no una simple ausencia, sino la condensación de ambos: la ausencia de presencia *no deja de ser una presencia*.

La metapsicología: una argumentación apremiada¹⁰⁶

¿Qué diferencias se destacan en los términos de la metapsicología que aluden a lo originario, lo primordial, lo primario? Comentamos algunas observaciones que

de 2011, Doctorado en Psicología, Secretaría de Estudios de Posgrado, Facultad de Psicología UNR.

¹⁰⁵ Friedrich Nietzsche: *Humano, demasiado humano*, Madrid, EDAF, Trad. Carlos Vergara, 14ª ed., 2001, p. 43.

¹⁰⁶ Carlos Kuri: *La identificación, lo originario y lo primario: una diferencia clínica*, Rosario, Homo Sapiens, 2010.

formula C. Kuri¹⁰⁷, quien sostiene que Freud no postula una noción general respecto al *origen*, sino que en función de los problemas que indaga, nombra el origen que cree conveniente, sin un criterio unificado o una correspondencia fija que designe lo histórico, lo fenoménico, etc.¹⁰⁸. Por un lado, señala que *Ur-* como prefijo (en *Urverdrängung*, *Urszene*, *Urgeschichte*, por ejemplo) indica una marca de aquello no susceptible de explicación en términos de inicio; revela la existencia de un hiato, un salto, tal como se da en el trabajo del mito, o un vacío en el saber. Por otro lado, cuando lo que se acentúa no es tanto el origen en tanto procedencia sino lo comenzante, el término es *Anfang*: así nombra Freud el momento de determinación del yo en *Introducción al narcisismo*; subraya el inicio (no cronológico). Se distinguen entonces tres dimensiones de la temporalidad ligados a dominios heterogéneos: “lo comenzante (*Anfang*); lo primario (*primäre*) y lo originario (*Ursprünglich*); dos de ellos corresponden a la identificación y el otro a la función que el padre les impone: el *Urvater* (el padre primordial), al que habría que colocar en la encrucijada causal entre la identificación primordial y la represión originaria (*Urverdrängung*)”¹⁰⁹.

Ahora bien, al referir a la *identificación*, la expresión es *primaria* (*primäre Identifizierung*), y es en relación al estatuto diferencial que adquieren en la práctica analítica donde se ponen de manifiesto las aristas del concepto y sus consecuencias metapsicológicas. La advertencia recae sobre este *primario*, que también califica al masoquismo, a la represión originaria en virtud de que se la distingue de la represión *secundaria* y obliga a no homologar mecanismos, y la pregunta va dirigida a las dificultades que la práctica le imprime al pensamiento tópico, económico, dinámico: ¿cómo se interviene con cada uno [la represión, la identificación]? En el capítulo Kuri trabaja, por ejemplo cómo en *La identificación* la invención de la concepción de letra, permite a Lacan transcribir el *einzigster Zug* de Freud en rasgo unario; no meramente una mayor inclinación hacia lo simbólico que a lo imaginario. Mientras que en el seminario

¹⁰⁷ Carlos Kuri: *La identificación*, lo originario y lo primario: una diferencia clínica, Rosario, Homo Sapiens, 2010.

¹⁰⁸ En realidad esto es válido para todo tratamiento de conceptos para el autor, esto es, acompaña las dificultades: Kuri enfatiza la *alteridad metapsicológica*, esto es, *lo otro* de los conceptos, las transfiguraciones que previenen del amparo de fórmulas acabadas, tanto para Freud, como para Lacan en la *transcripción e interlocución* que entabla con los problemas que Freud abre. Ver: Carlos Kuri: *Vigencia de lo metapsicológico y otros ensayos*. Rosario, Co-lectora, 1ª ed., pp. 16-31.

¹⁰⁹ Carlos Kuri: *La identificación*, lo originario y lo primario: una diferencia clínica, Rosario, Homo Sapiens, 2010, p. 30.

Problemas cruciales del psicoanálisis (1965) asigna un carácter mítico a la primera forma de identificación, de modo que aborda el problema desde el ángulo de la opacidad de la *incorporación*. La articulación de las preguntas acerca de la misma en *Tótem y tabú* con *Más allá del principio del placer* permite a Lacan hacer confluir dos vertientes distintas en la pregunta sobre *aquello* que se incorpora: se trata del ser del otro como cuerpo a consumir, pero mediante una operación de la que ninguna subjetividad es correlativa. *La esencia ausente del cuerpo*¹¹⁰.

En otro orden de cosas, establecemos una conexión de lo antedicho con la figura del fundamento infundado (*Grundung/Abgrundung* en Schelling). Tal como vimos en relación a la constelación de términos se agolpan en torno al *origen*, algunas categorías filosóficas y una serie de vocablos refieren a esa experiencia ligada al fundamento, a la fundación que, de manera inescindible, remiten a su contrario: lo abismal, lo sin basamento, cualquiera sea el aspecto desde el que se lo aborde.¹¹¹

Ese carácter bifronte aparece, (lo mencionamos con anterioridad) a propósito del tema de la libertad, por ejemplo, que pone en evidencia con toda crudeza de qué modo las consignas *Libertad, Igualdad, Fraternidad* conllevan el *terror* como contracara, como amenaza de la extinción del orden significante. Lo que ilustra esta experiencia, históricamente constatable, es la aparición de la función de lo real, el límite del orden simbólico. Aún los Estados modernos dejan entrever ese telón de fondo sobre el cual se han edificado. Así lo describe Claude Lefort:

El discurso que cabe atribuir a la ideología burguesa se ejercita en los primeros tiempos de la democracia frente a la prueba que supone la amenaza de la descomposición de la sociedad como tal. Las instituciones y valores proclamados, Propiedad, Familia, Estado, Autoridad, Patria, Cultura, se presentan como baluartes contra la barbarie, contra las fuerzas desconocidas del exterior que pueden destruir la sociedad, la Civilización. La tentativa de sacralizar instituciones mediante el discurso se desarrolla a medida de la pérdida de sustancia de la sociedad, de la derrota del cuerpo. El culto burgués del orden, que se sostiene sobre la afirmación de la

¹¹⁰ Carlos Kuri: *Op. cit.* pp. 31-32.

¹¹¹ Por ejemplo, el tema del origen ligado al análisis de la violencia *creadora* de derecho y la violencia *conservadora* de derecho pivota en esos términos. Ver en: Walter Benjamin: Para una crítica de la violencia, Buenos Aires, Leviatán, 1995.

autoridad y sus múltiples figuras, sobre la enunciación de reglas y de las distancias justas a guardar con el *otro* por parte de quienes ocupan la posición del amo, del propietario, del hombre cultivado, civilizado, normal, adulto, todo ese culto atestigua el *vértigo* ante el pasmo de una sociedad indefinida¹¹². (el subrayado es nuestro).

Consecuentemente, el silencio del acto fundante reenvía al silencio del origen, por eso su violencia: deriva de no poseer una causa asignable. Ahora bien, este silencio, es un silencio ruidoso: *algo* ocupa el lugar del origen inhallable: la comunidad, el parricidio, el fratricidio y la culpa ligada a lo sacrificial anidarán en esa estructura mítico-religiosa.

¹¹² Claude Lefort: *L'Invention démocratique*, Parías, 1981, p. 173.

Amenaza que aparece asimismo con las guerras civiles, el ascenso de los fascismos, las dictaduras: *die grosse Politik*, en Nietzsche.

Capítulo V

La maldad radical del conocimiento

“La vida humana es radicalmente inconfortable”. Friedrich Nietzsche

Arbitrario, estéril, lastimoso, sombrío, adjetivan para Nietzsche el estado del intelecto en la naturaleza: “Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada [...] no es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo”¹¹³. La cita nos recuerda la imagen del final del texto *Las palabras y las cosas*, la figura del hombre comparada con un rostro dibujado en la arena al borde del mar.

Como ya se ha mencionado, un blanco principal de la crítica nietzscheana, de su filosofar a martillazos, es la centralidad asignada por la filosofía académica a la Gnoseología, (enfoque reduccionista cuya persistencia es notoria) y, al mismo tiempo la censura que ha restado peso a la Estética, convirtiéndola en una rama menor de ese saber.

En realidad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa? Ella ha tirado la llave, y ¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar hacia afuera a través de una hendidura del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia, y por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre! ¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacia la verdad?¹¹⁴

¹¹³ Friedrich Nietzsche: “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en: Friedrich Nietzsche, F., Vahinger H., *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Editorial Tecnos, 2006. p 17.

¹¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Op. cit.*, p.19-20.

A partir de cierto requerimiento social, en pos de su propia seguridad, surge en el hombre un compromiso moral de *mentir gregariamente, borreguilmente*; con el transcurso del tiempo “olvida su situación [...] Miente inconscientemente [unbewusst] y en virtud de hábitos seculares -y precisamente *en virtud de esta inconsciencia*, [Unbewusstheit] de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad-¹¹⁵.

Si la mayor parte de la filosofía moderna es teoría del conocimiento, según Arendt, la autora señala como excepcionales los casos de Pascal, Kierkegaard y Nietzsche en cuanto a su manera radical y valerosa de experimentar consigo mismo. Por lo demás, los descubrimientos científicos, cada vez más asombrosos, fueron dejando a la filosofía varios pasos atrás. Convertidos en epistemólogos, los filósofos procuraron elaborar una teoría total de la ciencia (que ésta no necesitaba) o ser portavoces del *Zeitgeist* expresando el espíritu general de la época con claridad conceptual¹¹⁶.

Para abordar otro ángulo de la crítica a la *premisa universal del sujeto*, usando la expresión de Foucault, nos interesa aquí particularmente detenernos en lo que este autor plantea en *La verdad y las formas jurídicas*¹¹⁷, en tanto allí pone de relieve la dirección similar asumida por el Psicoanálisis, enfatizando el alcance de la práctica y la teoría del Psicoanálisis en la reelaboración de la teoría del sujeto. Reelaboración en relación a la tendencia que había prevalecido en los medios universitarios marxistas en Europa en general, cuyo análisis -esquemáticamente hablando-, parte de la preeminencia de un sujeto de conocimiento dado definitivamente; las condiciones económicas, sociales y políticas de la existencia, se depositan e imprimen en él, siendo la consciencia de los hombres su reflejo o expresión. En otro texto, Foucault hace alusión a estas encrucijadas en el campo de las llamadas *Ciencias humanas*: “Raspad al individuo jurídico, dicen las ciencias humanas (psicológicas, sociológicas, etc.), y encontraréis a cierto hombre; y de hecho, lo que presentan como el hombre es el individuo disciplinario. De manera conjunta, [...] tenemos el discurso humanista[...]: el individuo disciplinado es un individuo alienado, sojuzgado,[...] que carece de autenticidad; [...] devolvedle la plenitud de sus derechos y encontraréis, como su forma originaria viviente y vivaz, un individuo que es el individuo filosófico-jurídico[...]. Y lo que en los siglos XIX y XX

¹¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Ibid*, p. 25.

¹¹⁶ Hannah Arendt: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2da reimp., Trad. Ramón Gil Novales, 1998, pp. 319-320.

¹¹⁷ Michel Foucault: *La verdad y las formas jurídicas*”, Barcelona, Gedisa, 1996.

se llama Hombre no es otra cosa que una especie de imagen remanente de esa oscilación entre el individuo jurídico, que fue sin duda el instrumento mediante el cual la burguesía reivindicó el poder en su discurso, y el individuo disciplinario, que es el resultado de la tecnología utilizada por esa misma burguesía para constituir al individuo en el campo de las fuerzas productivas y políticas”¹¹⁸.

Reiteramos, entonces que el carácter caótico del mundo, el azar, configuran para Nietzsche el escenario y el ritmo mismo de la marcha de la vida humana. El siguiente desarrollo propone remarcar otra arista de la refutación de la *armonía preestablecida* platónica, tan ajena a los principios nietzscheanos como a los del psicoanálisis¹¹⁹.

En el curso de las conferencias a las que hacíamos antes referencia, dictadas en mayo de 1973 en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Foucault se plantea como tarea realizar *una crítica radical del sujeto humano tal como se presenta en la historia*, para lo cual recurre al nombre de Nietzsche. Afirma que sólo en relación a su obra la investigación que se propone tiene sentido [...] que el suyo es “el mejor, más eficaz y actual de los modelos que tenemos a mano [en Nietzsche] se encuentra un tipo de discurso en el cual se hace el análisis histórico de la formación misma del sujeto, [...] de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la *preexistencia de un sujeto de conocimiento*¹²⁰”.(El subrayado es nuestro). Así, remarca esa torsión que implicó el descentramiento subjetivo tanto como la puesta en jaque del valor *universal* del Bien, la Verdad y la Belleza. Estos virajes que el pensamiento nietzscheano puso en juego, han dejado en el Psicoanálisis una huella duradera y fecunda, que pretendemos, fragmentariamente, abordar. Ahora bien, tal como veremos más adelante, de ese nombre, Freud nada querrá saber.

“En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia

¹¹⁸ Michel Foucault: *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p 80.

¹¹⁹ Recordemos el mito del *Político*: el sentido natural, el de la felicidad, en el que el mundo gira sobre sí mismo llega a su término, y cambia el sentido de su rotación; es el momento de los tiempos difíciles. Aquel era un tiempo anterior a la constitución del mundo actual.

¹²⁰ Michel Foucault: *La verdad y las formas jurídicas*”, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 11-12

Universal”: pero a fin de cuentas, sólo un minuto¹²¹. Con esta afirmación comienza un ensayo de Nietzsche titulado “*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*”, de 1873, y que se publica en 1903 como escrito póstumo, es decir, contemporáneo respecto a la producción freudiana.

¿Cuál es la *insolencia* que esto reviste, según su lectura? Justamente, Foucault lo cita destacando su calibre: declarar -en pleno auge del neokantismo-, que en un determinado momento y en determinado lugar el conocimiento fue *fabricado*; el término en alemán es *Erfindung*. Comparando su empleo en diversas obras nietzscheanas, el autor observa que lo usa para no decir *origen*, *Ursprung*. Esto es, que el conocimiento no se inscribe en la naturaleza humana. Efecto de superficie, se produce entre los instintos al chocar entre sí, como compromiso que resulta de ese juego de enfrentamiento y confluencia. Recordemos esa figura con la que ilustra el conocimiento, como “el centelleo que brota del choque entre dos espadas” no siendo del mismo hierro del que ellas están hechas. En efecto, un reproche que Nietzsche dirige a Schopenhauer (en *La gaya ciencia*) es haber cometido el error de buscar el *origen* de la religión, surgida para éste de un núcleo, un sentimiento metafísico presente en todos. Por el contrario, la religión, la poesía, el ideal, son para Nietzsche fabricados, no existían con anterioridad hasta el momento en que algo ocurrió que las hizo aparecer. A la continuidad que Schopenhauer encuentra, Nietzsche le opone una ruptura, pero además, aquello que opone a la solemnidad del origen mediante la *Erfindung*, es la pequeñez, la villanía, la mezquindad, lo inconfesable de un bajo comienzo. Contra-instintivo y contra-natural, el conocimiento es producto del *azar*. La base que conecta y codifica el lenguaje y el conocimiento científico, estímulos físicos e imágenes es el vacío, una radical falta de conexión. Un ejemplo de esta ausencia de lazo natural -tan presente en sus obras- es tomado por Foucault de *La Gaya Ciencia*, donde Nietzsche describe el mundo en su carácter de *caos eterno*: un mundo que ignora toda ley, carente de *orden*, *formas*, *belleza* ni *sabiduría*. De allí que encuentre tanto entre *instinto* y *conocimiento* como así también entre *conocimiento* y las *cosas a conocer* una relación de lucha, de dominio, de compensación: una relación de *violación*. *Violencia*, *dominación*, *fuerza*. A contracorriente de la tradición occidental que concibe al filósofo, situado en un lugar

¹²¹ Friedrich Nietzsche: “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en: Friedrich Nietzsche, HansVahinger: *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Editorial Tecnos, 2006. p 15-38

privilegiado con respecto al conocimiento, por su modo de existencia en el ascetismo, en la contemplación, para Nietzsche, al revés, es el que más fácilmente se engaña acerca del conocimiento, por pensarlo en términos de adecuación, beatitud, semejanza, amor, unidad.

En efecto, no existe para el pensamiento nietzscheano connaturalidad alguna, semejanza ni afinidad previa entre el conocimiento y lo dado o necesario a conocer: heterogeneidad entre las condiciones de la experiencia y las condiciones del objeto de experiencia. Ruptura entonces, con la identidad planteada por Kant entre ambas y en general, con principios fundamentales de la tradición filosófica occidental que había asegurado la continuidad y armonía, situando en Dios la garantía de no caer indefinidamente en la ilusión, la arbitrariedad o el error. En otro pasaje de *la Gaya ciencia* se pregunta por el día en que dejaremos de *ser oscurecidos* por las sombras de Dios, cuando la naturaleza pueda ser *desdivinizada*.

Ahora bien, si por una parte el análisis de Nietzsche marca el comienzo de la ruptura de la teoría del conocimiento con la teología, por otro lado, lo principal para Foucault es que rompe con la tradición occidental más antigua, que hasta Descartes fundaba y aseguraba junto con la continuidad entre instinto y saber, cuerpo y verdad, deseo y conocer, la de su correlato: la *unidad y soberanía del sujeto humano*.

Por el contrario, Nietzsche subraya el estado de guerra, la precariedad de la estabilidad entre los impulsos: combate, hostilidad, distancia del objeto más que unificación, felicidad. El conocimiento emerge como corte, como una estabilización momentánea de esa lucha, lo que lo coloca en las antípodas de la concepción de Spinoza para quien comprender las cosas en su verdad, en su esencia, supone abstenerse de reír de ellas, deplorarlas o detestarlas; el conocimiento le sucede al apaciguamiento, a la reconciliación de las pasiones. En el párrafo 333 de *La Gaya Ciencia*, Nietzsche afirma, inversamente, que es por el juego entre esas pasiones o impulsos, reír, deplorar, detestar que comprendemos (*intelligere*), allí es donde arraiga el conocer. En suma, ni facultad ni estructura universal, el conocimiento aparece en el orden del efecto, del resultado, del acontecimiento.

Aunque en apariencia contradictorio, otro rasgo que destaca el análisis nietzscheano del conocimiento es ser lo más generalizante y lo más particularizante a la vez. Si es de carácter obligatoriamente oblicuo, parcial, perspectivo, ello no se debe a

limitaciones de la naturaleza humana, o de la propia estructura del conocimiento, sino a que surge en la forma de *actos* múltiples y diferentes entre sí, en una relación estratégica (aquella en la que el hombre está situado) y polémica. Este aspecto del orden del duelo, de la lucha, es siempre singular. Pero al mismo tiempo, Nietzsche destaca que opera con esquemas, ignorando diferencias, realizando asimilaciones entre las cosas: constituye siempre un *desconocimiento*.

El modelo nietzscheano le permite a Foucault en el marco de estas conferencias desembarazarse del sujeto de conocimiento originario, absoluto y reenviar la formación de determinados dominios de saber, las relaciones de verdad a unas relaciones de fuerza, relaciones políticas de la sociedad.

Concluimos con un par de citas de un texto de Nietzsche, en el que sostiene, justamente, que no hay modo de situar una correcta percepción del mundo, eso requeriría una “medida de la que no se dispone” [...] “la expresión adecuada de un objeto en el sujeto me parece un absurdo lleno de contradicciones, puesto que entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta *estética* [...]: un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño[...]”¹²².

Con las citas pretendemos relevar algo del estilo nietzscheano, la desmesura y el tono si se quiere humorístico o burlón a propósito de la misma temática:

Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en el mismo sitio, y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y en ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda de la “verdad” dentro del recinto de la razón. Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado un camello, declaro: “he ahí un mamífero”, no cabe duda que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir; es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un solo punto que sea “verdadero en sí”, real y universal[...]” “Del mismo modo que el

¹²² Friedrich Nietzsche: “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en: Friedrich Nietzsche, Hans Vahinger, *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Editorial Tecnos, 2006., p. 30.

astrólogo considera a las estrellas al servicio de los hombres y en conexión con su felicidad o su desgracia, así también un investigador tal considera que el mundo en su totalidad está ligado a los hombres; como el eco infinitamente repetido de un sonido original, el hombre; como la imagen multiplicada de un arquetipo, el hombre. Su procedimiento consiste en tomar al hombre como medida de todas las cosas” [...] “Comete el error de creer que tiene estas cosas ante sí de manera inmediata, como objetos puros. Por tanto, olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas¹²³.

La malevolencia del signo

Tal como lo exponemos en un trabajo anterior¹²⁴ con Nietzsche, Freud y Marx surgen en el Siglo XX nuevas técnicas interpretativas, produciendo una profunda herida en el pensamiento occidental. Foucault describe y comenta este impacto, como una “incomodidad”, en particular por su incidencia, por la modificación que sus perspectivas introducen respecto a la naturaleza del *signo*.¹²⁵ Su encadenamiento, en una red infinita e inagotable, confiere desde entonces a la tarea de la interpretación su carácter inacabado, fragmentario. (Recordemos el carácter de *rebus* o jeroglífico que Freud menciona en relación a los sueños) Aquello que según la teoría del signo, separaba al signo del significado como un velo transparente, pierde su simplicidad, desbarata las categorías de la profundidad, aloja todo un juego de conceptos negativos, contradictorios, *dialécticos*. Pero además, la “incomodidad” obedece a que involucra en un doble juego a quien interpreta, que pasa a partir de esas técnicas, a ser objeto de interpretación: “estos espejos, [que] nos reflejan imágenes cuyas heridas inextinguibles forman nuestro narcisismo de hoy”¹²⁶.

Todavía formamos parte de los sistemas de interpretación surgidos en el umbral de la modernidad, en el siglo XIX. Existe como común denominador de las culturas indoeuropeas, que en la historia de dichas técnicas interpretativas el lenguaje sea objeto de dos clases de sospechas:

¹²³ Friedrich Nietzsche: “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, *Op. cit.*, p. 28.

¹²⁴ Viviana Veliz: “Nietzsche, Freud y Marx, cuestiones preliminares”, en: *Cuadernillo de Cátedra* N° 45, Rosario, Cátedra Perspectivas Sociofilosóficas, Primera parte A, Lic. en Comunicación Social, Facultad de Ciencia Política y RRII, UNR, 2012, pp. 23-30.

¹²⁵ Michel Foucault: *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Cuadernos Anagrama, 1971.

¹²⁶ Michel Foucault: *Op. cit.*, pp. 28-29.

La primera, respecto a que el lenguaje no dice lo que dice sino que transmite otro sentido, sentido que está por debajo, encubierto y protegido y que posee una importancia mayor que ese que de forma inmediata aprehendemos.

La segunda sospecha consiste en creer que el lenguaje no se reduce a su forma verbal ya que existen los modos no verbales de decir, tales como el de la naturaleza, el de las cosas, que también hablan.

Así, cada forma cultural de la civilización occidental se ha basado en un sistema propio de interpretación, con sus técnicas y sus métodos, y ha desarrollado, además, su modo propio de sospechar que hay lenguajes aparte del lenguaje, o que bajo las palabras se esconde un discurso más esencial.

Ahora bien, estas sospechas que los gramáticos griegos llamaban *allegoria e hyponoia* y *semainon* no desaparecieron. Si bien son puestas en entredicho entre los siglos XVII y XVIII y quedan en suspenso, reaparecen en el siglo XIX. ¿Cuáles son las evidencias de esa manifestación?

Su reaparición se evidencia especialmente en la atención puesta en escuchar *tras* los gestos, las enfermedades, todo un discurso, que, por otra parte, constituye lo más importante o esencial.

¿Cuáles son los cánones clásicos de la *semejanza* desplazados?

En el Siglo XVI, la teoría del signo y las técnicas de interpretación se basaban en una clara definición de los tipos posibles de similitudes: la semejanza constituía el planteamiento general de la interpretación, su unidad mínima. La semejanza daba lugar al desciframiento allí donde las cosas se parecían en esto o aquello, y jugó un papel tan importante en la cosmología, en la botánica y la filosofía, que comprendía, según lo detalla Foucault, la organización de todo un corpus que giraba en torno a:

- La noción de conveniencia (*convenientia*) que significaba el ajuste, la vecindad de los lugares.

Son “convenientes” las cosas que, al acercarse se tocan, se mezclan y se comunican los movimientos, las propiedades: [...] “Por lo que se refiere a su vegetación, la planta conviene con la bestia bruta y, por el sentimiento, el animal brutal con el hombre que se conforma con el resto de los astros por su inteligencia”¹²⁷.

¹²⁷ Michel Foucault: *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI editores, 1998, p. 28.

- La noción de simpatía (*sympatheia*) que es la identidad, el poder de asimilar, hacer las cosas idénticas unas a otras al mezclarlas no importa lo distantes que estén.

Así, se dice que unas flores que son las adecuadas para las exequias, por su proximidad con la muerte, harán que toda persona que inhale su fragancia se sienta “agonizante y triste”. La antipatía, como el balance continuo, aísla y dispersa. El elemento del fuego es cálido y seco, tiene antipatía por los del agua que es húmeda y fría. Por medio de este juego de similitudes el mundo permanece idéntico.

-La noción de *aemulatio*, que refiere a una relación según la cual las cosas pueden imitarse unas a otras sin ninguna proximidad ni encadenamiento entre sí, se trata más bien de círculos concéntricos, rivales, reflejados especularmente.

El rostro es el émulo del cielo porque sus siete partes imitan los siete planetas, la mente del hombre refleja imperfectamente la sabiduría de Dios, los dos ojos con su limitada claridad reflejan al sol y a la luna, etc.

- La noción de *signatura*, como la marca que hace visible en la superficie de las cosas, semejanzas o analogías invisibles, propiedades ocultas.

Así, no basta con detenerse en la corteza del árbol para conocer su naturaleza: hay que ir a buscar sus marcas; las plantas, las hierbas, se conciben como otros tantos libros y signos mágicos que esperan su desciframiento. Para saber que la nuez triturada en vino sana los dolores de cabeza, es preciso que una marca nos lo advierta, de lo contrario su secreto permanece oculto.

- La noción de *analogía*, es otra forma de similitud que no necesitan ser las similitudes visibles, compactas, de las cosas mismas, sino que pueden remitir a relaciones de semejanzas más sutiles, lo que ofrece un número infinito de parentescos a partir de un punto.

Y el hombre aparece como ese punto privilegiado, saturado, dice Foucault, de analogías, ya que está en proporción con el cielo así como con los animales y con las plantas, la tierra y sus fenómenos, (la tempestad empieza cuando el aire se hace pesado, así como la crisis de apoplejía comienza con la pesadez e inquietud de los pensamientos; así como las nubes que se agolpan, el vientre se hincha; la vejiga se rompe como la tormenta estalla, etc.

Dos tipos de conocimiento perfectamente diferenciados emanan de la combinación de los diversos tipos de semejanzas:

La *cognitio* entendida como el paso de una semejanza a otra, y la *divinatio*, consistente en el conocimiento en profundidad a partir de una semejanza superficial.

Estos ejemplos remiten a Tratados del siglo XVI, e ilustran el funcionamiento de la adivinación y el conocimiento, el modo en que la forma mágica era inherente al conocer y la erudición conectaba microcosmos y macrocosmos en un reflejo recíproco infinito. Conforme a esta hermenéutica, la naturaleza y el verbo componen un gran texto único, eso sí, para quien lo sabe leer¹²⁸.

Acerca de la malevolencia del *signo* en cuanto a la función de recubrir la interpretación, emerge en las nociones cruciales para la elaboración teórica de Nietzsche, Freud y Marx: *máscara, síntoma y moneda*, respectivamente que desnudan este funcionamiento. Seguimos en nuestro recorrido enviando *sondas* que conectan entre sí a los dos primeros. “La muerte de la interpretación es creer que hay signos que existen primariamente, originalmente, realmente, como marcas coherentes, pertinentes y sistemáticas”¹²⁹.

La novedad concierne a la ruptura en la homogeneidad en la que se disponían tanto los signos como los espacios para pasar a diferenciarse y escalonarse a partir de una dimensión de *profundidad*. Ésta, sin embargo, no remite a una *interioridad* sino, por el contrario a la *exterioridad*¹³⁰. Así, para Nietzsche, si el intérprete desciende hasta el fondo como un excavador es para denunciar que no es tal, que la profundidad de la interioridad no es en realidad para nada lo que parecía. En este movimiento descendente

¹²⁸ Michel Foucault: *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI editores, 1998, pp. 26-38.

¹²⁹ Michel Foucault: *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Cuadernos Anagrama, 1971, p.41.

¹³⁰ Subrayamos este aspecto ya que da por tierra con la tan pregnante figura continente-contenido, profundidad en sentido sustancial, en contraste con la cual por ejemplo, el inconsciente freudiano aparecerá con su carácter lacunario. Simmel toma la figura nietzscheana de la *sonda* que puede enviarse hasta la profundidad del alma desde cada punto de la superficie; la descripción pone en evidencia su reversibilidad: raíz y superficie, indisociables e interdependientes; lo trivial junto con las decisiones últimas. Trastoca así la concepción de la separación exterior/interior imperante y excede el lenguaje biologicista con que se expresa. En psicoanálisis la plasticidad de estos pliegues permite pensar la *extimidad*, por ejemplo, entre otras nociones, o las múltiples referencias a la experiencia femenina: la profundidad abisal, el hueco de la vagina, con la exterioridad de la superficie del detalle, del vestido, de la frivolidad. Ver: Nicole Loraux, *Las experiencias de Tiresias. Lo masculino y lo femenino y en el mundo griego*. Barcelona, Trad. C. Serna y J. Portulas, Acontilado, 2004 y su discusión y análisis en: Juan B. Ritvo: “El hueco en su profundidad y la exterioridad de la superficie” en: *El laberinto de la feminidad y el acto analítico*, Rosario, Homo Sapiens, 1ª ed. 2009, pp.41-61.

la profundidad se vuelve cada vez más visible, la superficie es su reverso. La profundidad de la conciencia, la profundidad del ideal como un invento de los filósofos es materia de crítica de Nietzsche por lo que implican de hipocresía, de resignación, de máscara.

En relación al *Capital*, en Marx el juego de la profundidad y lo superficial aparece ligado al concepto de *banalidad*: a diferencia de Perseo, él tiene que hundirse en la bruma para demostrar así que nada hay de profundo, ni monstruos ni enigmas en el planteamiento que la burguesía realiza acerca de la moneda, el valor, el capital.

Finalmente, con Freud surge un nuevo ámbito de interpretación que comprende la topología Consciencia/Inconsciente, tanto como las reglas en cuanto a la atención flotante del analista, la espacialidad, el desciframiento de lo que aparece en la cadena hablada por parte del paciente.

Si en Nietzsche es fundamental la distinción entre *comienzo* y *origen*, es análoga a la figura de la negación de comienzo en Marx, en la negación de la “Robinsonada” y en Freud está presente en el modo de concebir el trabajo analítico en su carácter siempre inacabado y regresivo.

Por último, señalemos que Foucault tensiona entre dos polos la coexistencia y la superposición de técnicas: la *vida* de la interpretación, del lado de la afirmación de que no hay más que eso, interpretaciones, y la *muerte* de la interpretación, que sería creer en la existencia primaria y original de los signos. (Para el autor la *hermenéutica* y la *semiología* son *enemigos feroces*).

Capítulo VI

El azar, el juego

- La exaltación de la moral de los señores.
- La exaltación de la vida

Otros acercamientos:

Las especulaciones medievales acerca de la responsabilidad y la desconfianza hacia lo volitivo siguieron teniendo gran influencia durante los siglos XVI y XVII. Existe una especie de juego de espejos en el Renacimiento que hace de cada una de las dimensiones del ser, una metáfora o un modo de expresión de otro de sus niveles. Así, la sociedad, los individuos y el cosmos, -por ejemplo en *Hamlet*- , se describen a través de una imagen militar de la guerra: el orden superior del mundo, su desquicio, tanto como en el nivel inferior, el del orden humano; el desquicio moral de las almas, divididas, torturadas. A propósito de la pregunta que tantas respuestas ha recibido a lo largo de los siglos respecto a por *qué* no actúa Hamlet, Nietzsche contesta que no se trata de la *contemplación* sino que lo que impide a Hamlet actuar es la *comprensión* de la naturaleza atroz de la verdad a la que se enfrentaba¹³¹.

Alrededor de la discusión de la acción, acerca del poder sobre el propio destino, Renato Janine Ribeiro destaca la fuerza que cobra el tema del *juego* en Nietzsche (al igual que en Heráclito). En tal sentido, consideramos importante el análisis que realiza en el primer capítulo de *La última razón de los reyes*¹³², cuyo desarrollo nos acerca elementos para mejor entender de qué se trata el desdén nietzscheano por la *moral de los débiles*.

El autor refiere al contexto del Renacimiento el apogeo de la doctrina de la verdadera nobleza, *vera nobilitas*, -como actitud moral superior-, para aclarar que es

¹³¹ William Shakespeare: *Hamlet*, Estudio preliminar y Trad. Eduardo Rinesi, Talcas, 1ª ed., Buenos Aires, 2000 pp. 5-25. La tragedia isabelina, las *revenge tragedies* son reveladoras en cuanto a esta conmoción de la armonía natural del cosmos. Refiere además a la obra de Alexander Nigel: *Poison, play and duel*, que estudia cómo se asocian entre sí estos elementos; el veneno, se subraya, se instila por el oído. El estudio preliminar insta al lector a interrogar esas piezas antiguas como claves para pensar el presente en función de las creencias y mitologías actuales.

¹³² Renato Janine Ribeiro: “La fortuna aristocrática”, en *La última razón de los reyes*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, trad. Eduardo Rinesi, 1998, pp. 21-58.

ésta la *aristocracia* que Heráclito y Nietzsche elogian. Aristocracia que no compone una clase social: alude a aquellos que son mejores por mérito propio en tanto individuos y no debido a su condición de nacimiento. Lo que aún a esos dos pensadores, además, es lo que el Janine Ribeiro quiere remarcar-, es la ligazón entre el gusto por la *nobilitas* y el crucial lugar que ambos le dan al tema del *juego*. Citando el Fragmento 53 de Heráclito, que presenta al tiempo como un niño que salta -niño que gobierna, que mueve las piezas del juego-, sostiene que lo que los emparenta es que van a contracorriente de lo más característico del juego para la nobleza en el Antiguo Régimen; esto es, el juego como esparcimiento, en su dimensión lúdica, placentera. Lejos de ser un modo de escapar de la gravedad del mundo, Heráclito y Nietzsche, en su convicción de que el ser está signado por el acaso, conciben *el juego en su dimensión aleatoria* y, al pensar la fortuna, captan lo que constituye el *eidós de lo aristocrático*.

Es el duelo el juego que mejor ilustra el espíritu de la honra de la antigua aristocracia, juego que conlleva la muerte. Alrededor de la historia de D'Artagnan, desafiado a tres duelos, (aunque no corresponde a la época) Janine Ribeiro se interroga acerca de la extrañeza que el episodio produce en el lector actual, entre otras cosas, por la doctrina de la *responsabilidad* que queda implícita y por la importancia nula que, en el caso de los mosqueteros, asignan a la intención. Por otra parte, una vez dispuesto que se lave en sangre la ofensa, ésta se olvida: no existe culpa sino humillación y reparación. No se corresponde con lo que la doctrina más reciente reconoce como responsabilidad, tal como la penal, que involucra al hombre en tanto ser libre, sujeto de sus actos. Y no involucra la misma si por fortuito o irresistible el acto escapa a esa condición de ciudadano, al revelarse que no hubo mala intención.

El noble está sujeto a una responsabilidad ampliada, que no distingue el plano en que fue activo, (sujeto, ciudadano) de aquel en que fue pasivo; responde por lo que recayó sobre él y no sólo por lo que libre y conscientemente haya hecho. Por otra parte implica una responsabilidad menor en tanto no abarca la interiorización moral. En este sentido, el noble más que persona (en el sentido íntimo, ligado a la conciencia) es más que nada, su *título*.

Son las condiciones de conciencia, libertad y de opción las que, en el hombre (reciente, el "burgués") permite recortar ese espacio entre todo lo que hace, aquellos

actos en los que se reconoce. Sin embargo, no es éste un dato que se desprenda de la acción humana en sí, sino que se trata de una construcción.

Según el autor, debido al modo corriente de pensar el comportamiento a partir de la intimidad y en base a eso concebir lo que la persona es, se nos dificulta entender el mundo aristocrático. Más cercano al personaje de carácter teatral concebido por Hobbes como la *persona ficticia* que crea a través del recurso de la representación, ese *personaje*, determinaría lo jurídico. Para Hobbes, el valor, el “precio” del noble está ligado a *la persona cuya máscara él asume, no su intimidad*.

El valor máximo del aristócrata, la honra, es un bien, tangible como cualquier cosa. Esto significa que puede perderse por la cobardía, por ejemplo, o ampliarse por una acción de valor. El autor hace notar la diferencia con la lógica de acumulación propia del capitalismo, en el que, al existir la moneda como equivalente universal, pueden cuantificarse todos los valores en sus términos, neutralizando así las cualidades y diferencias específicas. Demasiado tributarios de ese modelo, nos cuesta remitirnos a ese universo del dispendio y del consumo (en lugar de la producción y la acumulación). En el Antiguo Régimen, es por el *aprecio* y no por el *precio* que un título o un favor del rey puede convertirse en valor. Es en el respeto en cuanto a la calidad de lo que persigue que se funda la búsqueda de honras o fortuna del cortesano.

Otra diferencia entre el propietario, como sujeto civil moderno y el noble es que éste carece de previsibilidad; su mundo excluye el planeamiento. Si hoy hablamos de seres humanos civilmente responsables es en base a la teoría de la *causalidad* que toma en el derecho el supuesto de que aún no pudiendo controlar el azar, como punto de confluencia de dos series causales, puedo intervenir (de manera negativa) impidiendo o estimulando que una causa resulte en un efecto.

Por el contrario, la previsión no forma parte de las posibilidades ni los deseos o condiciones reales del aristócrata; rasgo que Janine Ribeiro encuentra vinculado al hecho de que el juego se convierta en un deporte de mesa favorito en la corte. La responsabilidad (aunque ese término aún no aparezca entonces) del noble atañe a lo que le ocurre y no a aquello que libremente hizo: no es la opción la que mueve a D'Artagnan; careciendo de culpa, de elección, de libertad, responde por lo que no eligió. Asume esa fortuna como el costo propio del actuar.

Como antítesis, el papel de la *consolatio*, (Boecio) será el de enseñar a las víctimas de la fortuna una vida más contemplativa, aliviando su desesperación. Las tribulaciones de quien se alienó en la *vita activa* queda asociada a la fortuna y pasa a ser un tópico constante en el pensamiento occidental, desde los antiguos de la adversidad, a los modernos: va a apuntar al aquietamiento de las pasiones. Salir del *fatum*, que expone a la alternancia de la buena y mala fortuna, se consigue a partir de la moderación.

Convertida la serenidad del alma no sólo en condición para afrontar la fortuna sino, además, en la vía para su salvación, con el cristianismo se realiza la subordinación de la moral a la religión. Inmoralidad y ateísmo se deducen en el Antiguo Régimen uno del otro.

Así, la fortuna que con Boecio se vuelve un poder ciego, que impulsa a la meditación ante la opacidad que el mundo terrenal le presenta, retoma con Maquiavelo su acepción romana: el vigor de la *virtù* permite intervenir y modificar este mundo, resistir los golpes de la Fortuna y conquistar su favor. La acción humana deliberada, conciente, planeada, hacen a este cambio en la naturaleza de la *virtù*.

Es propio de la modernidad concebir la acción sistemáticamente organizada según un plan. “Maquiavelo dice que nuestras acciones se dividen entre las gobernadas por la fortuna y las regidas por la *virtù*, pero que es posible –especialmente por la audacia- aumentar la parte de las que dependen de nosotros y reducir la de las que se nos escapan”¹³³. Para Maquiavelo, los hombres audaces más que los cautelosos logran domar mejor a la fortuna pero ninguno de los tipos de hombres tiene la capacidad de poseer la plasticidad de *mores*, de modo de ser, que supere la diferencia entre los tiempos y cambie la conducta según el carácter de los tiempos en que vive.

Otra idea clave para esos pensadores y también para los astrólogos embarcados en anticipar los movimientos de la rueda de la fortuna, es que el universo se compone de una serie de órdenes, imbricados, articulados entre sí y el asunto para el hombre es conocer ese orden y el modo en que su acción puede quedar inscripta en él. La doctrina astrológica, que establece correspondencias analógicas entre el microcosmos y el macrocosmos que componen el universo, emplea los términos de *fortuna e infortunio*, pero la suerte ya no depende de la acción humana sino de los astros y de su

¹³³ Renato Janine Ribeiro: *La última razón de los reyes*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, Trad. Eduardo Rinesi, 1998, p. 37.

desciframiento. No siendo plena y completa su determinación, posibilita al hombre valerse de ese saber para guiar mejor su vida.

Un cambio se produce en el estatuto mismo de la fortuna, porque lo que produce el hecho de que la determinación proceda de una dimensión tan lejana, aumenta enormemente la sensación de arbitrariedad, de injusticia, de castigo sin culpa. Apreciación que se corresponde con la noción basada en el *cosmos* y en la *iustitia* como ordenamiento jerárquico del mundo natural y social.

Retomando la afirmación de que el *ethos* aristocrático es coalescente con la fortuna, vemos entonces que significa aceptar el *fatum*, decir *sí* a la fortuna. Por el contrario, las doctrinas de la consolación, la de la *virtù* y la de la astrología consideran a la fortuna opuesta a la felicidad del hombre y le dicen *no*, cada una a su modo: tratando de disminuir su influencia en el mundo, intentando protegernos contra ella o brindando un amparo contra sus efectos nocivos.

¿A qué se debe, según Ribeiro, que al volverse serio el mundo la propia idea de *juego* cause extrañeza? Por un lado, sugiere que obedece al placer que involucra, pero más aún, porque hiere el orgullo del hombre negando la necesidad de su presencia aquí y ahora. Su hipótesis es que las prácticas lúdicas se fundan en la convicción de la aleatoriedad del mundo. Es la misma condición del noble, el modo que reviste su inscripción en el cosmos lo que subtiende a la idea de juego como entretenimiento, que impide acumular lo que se gana, que debe dilapidarse. Así, Janine Ribeiro agrega a la afirmación de Starobinski acerca de la seriedad con la que el siglo XVIII practicó lo fútil y lo frívolo, que sólo de la convicción de que todo es solamente juego se puede desprender el placer de jugar. Lugar donde anida la fortuna, además, como una dimensión del ser.

El autor destaca la interpretación que Nietzsche realiza del *ethos* de los nobles en la *Genealogía de la moral*: a diferencia del burgués que en base a la causalidad responde sólo por lo que él produjo con anterioridad, la altivez del noble lo fuerza a responder a los hechos tal como se le imponen, declarándose su causante. *Esta es su forma de lidiar con la fortuna: negarle la contingencia, volverla efecto suyo, hacerla su causa*¹³⁴. (El subrayado es nuestro). No es en base a los *pathoi* que construye el mundo el aristócrata; aun cuando padece una acción externa conserva su carácter activo. Según

¹³⁴ Renato Janine Ribeiro: *Op. cit.*, p. 48.

Janine Ribeiro, Nietzsche fue quien mejor captó en esa sociedad la sensación de que no es conveniente resistirse a la fortuna: ella no es un mal; es alegre lo que pertenece al orden de los hechos: “Tal vez sean Nietzsche en el pensamiento y los aristócratas en la historia los únicos que consiguieron fundir la fortuna y el infortunio, sin la solución oportunista, moderna, de negar la mala suerte”¹³⁵.

Resulta interesante comparar lo anterior con la matriz que constituye la antropología kantiana, la anfibología entre la dispersión temporal y la universalidad, entre la definición de la esencia de lo humano y la multiplicidad histórica presente en la que Juego (Spiel) y arte (Kunst), son dos nociones centrales.

Veamos cómo lo analiza Foucault en *Antropología en sentido pragmático de Kant*:

Esta noción de Spielen es singularmente importante: el hombre es el juego de la naturaleza; pero este juego lo juega él y en ello se juega él mismo; y si le acontece caer en el juego, como en las ilusiones de los sentidos, es porque ha jugado consigo mismo a ser víctima de ese juego; de modo que le corresponde ser amo del juego, y retomarlo por su cuenta en el artificio de una intención. El juego se vuelve entonces un “künstlicher Spiel” {juego artificioso} y la apariencia con la que juega recibe su justificación moral. La Antropología se despliega, pues, de acuerdo con esta dimensión del ejercicio humano que va de la ambigüedad del Spiel (juego=juguete) a la indecisión del Kunst (arte=artificio)¹³⁶.

Encontramos en esa obra Kant otro modo de entrar por otro ángulo a la interrogación acerca de lo originario, es decir sobre la relación entre la dispersión temporal y la universalidad. Lo mencionamos aunque sea de paso, como otra visión tendiente a buscar conciliar el a priori de las críticas (la relación entre pasividad y espontaneidad) con lo fundamental de la filosofía trascendental, el nexo entre determinismo, verdad y libertad, discusiones en el umbral de la Modernidad.

La radicalidad de la discontinuidad

Aprovechamos para hacer una referencia a la pasividad que creemos importante, que significa poner el acento en aquello que concierne al encuentro *traumático* y que

¹³⁵ Renato Janine Ribeiro: *Ibid.* p.49.

¹³⁶ Michel Foucault: *Una lectura de Kant*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2009, p. 69.

involucra al cuerpo en una trama de afecciones: *pasividad superior*¹³⁷, que habla de una plenitud perdida, que expone a una verdad deslumbrante como fugaz. Benjamin habla de posos de un mundo onírico, donde sedimentan los símbolos desiderativos del pasado; dialéctica en reposo, cuya presentación plástica es la ambigüedad: cada época no sólo sueña la siguiente sino que se encamina soñando hacia el despertar. Lleva su final consigo y lo despliega¹³⁸.

Intentamos poner en juego, precisamente, que, tal como lo situamos hasta acá, el problema de la libertad y el determinismo rebasa ampliamente lo disciplinar. Nos interesa puntualizar brevemente de qué modo recoge el Psicoanálisis las intuiciones del pensamiento tradicional pero desde una concepción distinta.

Lo nodal tiene que ver con una ruptura que permite un corrimiento de la encerrona, (*aporía*) que condenaba a la concepción clásica a un juego perpetuo de inversiones recíprocas entre *libertad* y *determinismo* como polos opuestos.

¿Es posible conciliar con el determinismo la libertad del sujeto que toda ética postula? ¿Cómo ha interpelado al pensamiento contemporáneo la pregunta por la ética?

Recordemos por ejemplo, que en Aristóteles aparecía una jerarquía de formas que se correlacionan e implican, que remiten en última instancia al primer Motor Inmóvil, pero éste no representa el conjunto de todas las formas posibles sino el pináculo *perfecto* de todas las formas. Ahora bien, entre forma y forma, lo que hay es un corte irracional, un *hiatus irrationalis*; no ha existido explicación (de la procedencia que sea) que haya podido dar cuenta de manera consistente de este intervalo.

Esta concepción aristotélica de azar es retomada por concepciones contemporáneas dando un nuevo giro al modo de concebir el determinismo, de modo tal que el *caos* no se opone al azar. Se trata de una forma específica del determinismo que admite, subraya y formaliza la falta de simetría entre antecedente y consecuente.

Así, estados iniciales muy similares pueden resultar en breve en estado muy diferentes, lo que pone en evidencia que pequeñas perturbaciones pueden producir grandes diferencias, cambios cualitativos (el término técnico es *catástrofe*) que desafían

¹³⁷ Juan B. Ritvo: *Sujeto, Masa, Comunidad*, La razón conjetural y la economía del resto, Santa Fe, Mar del Medio, 1ª ed., 2011, p. 104.

¹³⁸ Walter Benjamin: *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, Trad. Luis Fernandez Castañeda, 2005, p. 49.

cualquier cálculo de probabilidad estadísticamente hablando¹³⁹. Elementos calculables predictivamente en su evolución lineal, como series causales independientes, por una parte, un quiasmo, o entrecruzamiento de las series por otro lado, incalculable de antemano: ni racional, ni irracional, *accidental*.

Retomando entonces, la libertad no es ajena a la constricción. Así, la identificación de *libertad* con la impredecible emergencia de algo nuevo, significa al mismo tiempo constricción determinada que deja libre, indeterminado, el lugar de la *acción* posible. La distinción que establece Lacan entre *causa* y *Ley* permite situar el término libertad.

En efecto, el término ética remite *per se* al hecho de que siempre exista la posibilidad de una *decisión*. Sin embargo, ocurre que la decisión no opera entre posibilidades de antemano predeterminadas, sino entre algo determinado y algo más rico pero aún indeterminado, y en función de la constricción misma. (La noción de *salto* en Kierkegaard, aunque establecida en relación a Dios, permite alejarse de una suerte de razón mítica que sopesaría en una apuesta entre elementos claramente determinados de antemano, entre las condiciones posibles para que la voluntad decida, según el valor que encarna cada uno de esos elementos).

Leemos en Blumenberg:

La inseguridad del mundo de la vida, su indeterminación e indeterminabilidad última, que no cobra realidad en cruces concretos de fronteras, sino que hace referencia a su totalidad, se corresponde con lo que Heidegger ha descrito como la disposición afectiva del Dasein en la angustia.

La carencia de objeto de la angustia es, efectivamente, una relación con el mundo, en tanto el mundo es lo que rodea, y trasciende, el horizonte del mundo de la vida, lo que está detrás de ese horizonte, lo que está

¹³⁹ La característica de la acción como “la infinita improbabilidad de lo que se da regularmente”, es el argumento principal de Hannah Arendt con respecto a la “mala prensa” de la política. Su análisis no recae alrededor del poder y el abuso del poder sino que se apoya en esta impredecibilidad propia de la acción, que determina el giro (históricamente fechable) que la significación y el uso del término “gobierno” pasa a tener y que vuelve fuente de sospecha y peligro a los “asuntos humanos”. En la antigüedad griega se buscaron “remedios”, como la *polis* ante esa *perplejidad*. Ver: Hannah Arendt: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, Trad. Ramón Gil Novales, 2ª reimp. 1998, pp. 265-266.

presente más allá de esas fronteras como posibilidad permanente de su inestabilidad¹⁴⁰.

En estrecha ligazón con este raro privilegio de la causa, de imponer una salida pero al mismo tiempo no indicar hacia dónde, aparece la *angustia* como causa. Este representa un punto de subjetividad no suturable por las determinaciones. Entre la inhibición y el síntoma, la experiencia de la angustia revela la *desfijación* de algo. Correlato del acto de decir “yo”, nos concierne sin ser una entidad, sustancia ni estructura, e insiste constantemente en la cadena de significantes.

Así la libertad como *espectro* de la filosofía aparece en Lacan como la aspiración a encontrar un código que pudiera suturar todas las funciones, suprimiendo, por lo tanto, la función del sujeto.

Desde otro ángulo, el giro que introduce Lacan consiste en remitir la noción de libertad a la relación con el sujeto, planteando el callejón sin salida al que conduce la *elección* en términos de libre albedrío¹⁴¹ (el de pensar un sujeto fuera del campo de la determinación pero también fuera de las estructuras) y propone la elección de la *alienación* como *vacilación*.

El objeto que es núcleo de la ley (el agujero negro de la Ley) al mismo tiempo la trasciende; la ley interviene como regulador en esa basculación entre el objeto representado y el objeto que causa la representación. Aquello que causa representaciones, se sustrae al mismo tiempo a la representación ligando el deseo a la noción intersticial del sujeto: en su constitución como esclavo del significante, aparece esta realidad paradójica que es la libertad.

¹⁴⁰ Hans Blumenberg: *Teoría del mundo de la vida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Trad. Griselda Mársico, 1ª ed., 2013, p. 148.

¹⁴¹ En las discusiones medievales el *liberum arbitrium* no remiten a la Voluntad, o al comienzo espontáneo de algo nuevo, ni con una facultad autónoma que posee su propia naturaleza y se guía por sus propias leyes. El ejemplo es el del asno de Buridán: que muere de hambre al no decidir entre dos haces de heno igualmente olorosos y equidistantes cuál preferir; ninguna deliberación le daría razón alguna para inclinarse por uno y sólo sobreviviría siendo lo suficiente listo para renunciar a la libre elección confiando en su deseo y tomando lo que está a su alcance. Hannah Arendt: “El descubrimiento del hombre interior” en: *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 1ª ed., 2002, p. 295. Es diferente a la noción de *oscilación*, (Swaben) que en su suspensión determina a ambos, al sujeto y al objeto. Ver: Juan B. Ritvo: *Sujeto, masa comunidad, La razón conjetural y la economía del resto*, Santa Fe, Mar por medio editores, 1ª ed., 2011, p. 8.

Aparte de estas referencias de carácter más estructural, aparecen otras alusiones en Lacan cuando analiza la operación de *alienación en Los cuatro conceptos fundamentales*¹⁴², al referir a Hegel la justificación de la denominación que elige de *vel alienante* e introduce el factor letal: “¡*La libertad o la vida!* [...] ¡*La libertad o la muerte!*”. Aquí el efecto diferente que se introduce es demostrar ser libre escogiendo la muerte, la de “morir bajo los puentes” después de la Revolución Francesa o por las condiciones ruinosas del Siglo XIX.

Subrayamos, por último, que tanto en Freud como en Lacan se trata de la remisión en última instancia a un fondo de indeterminación, o a un vacío inaugural irreductible y no a un enfoque *positivo* de la libertad.

¹⁴² Jacques Lacan: “El sujeto y el Otro: La alienación”, en: *Los cuatro principios fundamentales del Psicoanálisis*, España, Barral Editores, 1ª ed., Trad. Francisco Monge, 1977, pp.209-221.

Capítulo VII

Decir del loco

Decir de la locura

El hombre occidental no ha podido constituirse a sus propios ojos como objeto de ciencia, no se ha tomado en el interior de su lenguaje y no se ha dado en él y por él una existencia discursiva sino en la apertura de su propia supresión: de la experiencia de la sinrazón han nacido todas las psicologías y la posibilidad misma de la psicología[...] una relación obstinada con la muerte prescribe a lo universal su rostro singular y presta a la palabra de cada uno el poder ser indefinidamente oída; el individuo le debe un sentido que no se detiene en él. La división que traza y la finitud cuya marca impone, anudan paradójicamente la universalidad del lenguaje a la forma precaria, e irremplazable del individuo¹⁴³.

Apoyando nuestra hipótesis respecto a la interpenetración entre el discurso del psicoanálisis y el de la filosofía, -no como positividades sino en el transcurso mismo en que se van delineando-, apelamos a la afirmación que Foucault realiza en su análisis respecto al surgimiento de la medicina para cuya organización como medicina positiva ha debido atravesar como condición filosófica, ontológica, la de encontrar en la muerte la ley de su discurso.

La medicina ofrece al hombre moderno el rostro obstinado y tranquilizador de su fin; en ella la muerte es reafirmada, pero al mismo tiempo conjurada [...] La importancia de Bichat, de Jackson, de Freud, en la cultura europea no prueba que ellos eran tan filósofos como médicos, sino que, en esa cultura, el pensamiento médico está comprometido por derecho propio en el estatuto filosófico del hombre¹⁴⁴.

¹⁴³ Michel Foucault: *El nacimiento de la clínica*, una arqueología de la mirada médica, México, Trad. Francisca Perujo, Siglo XXI, 10ª ed.1985, pp. 276-277.

¹⁴⁴ Michel Foucault: *Ibid.*, p. 278.

Resulta interesante, por otra parte, evocar las reflexiones del autor al inicio del dictado del curso en el Collège de France en 1976¹⁴⁵. ¿Qué observaciones hace Foucault por entonces respecto a los últimos diez o quince años? En primer lugar, lo caracteriza como un período marcado por la eficacia de ofensivas dispersas y discontinuas. Así, el discurso de la antipsiquiatría poniendo freno al funcionamiento de la institución psiquiátrica, los ataques, que han conseguido dar en el blanco, contra el aparato judicial y penal, la notoria eficacia de los ataques a la moral o jerarquía sexual tradicional, etc. En segundo lugar, observa que a la par de esa creciente criticabilidad de las instituciones, las prácticas y los discursos se produce un “efecto inhibitor” ligado a las teorías envolventes, globales. Menciona entre ellas el marxismo y el Psicoanálisis, diciendo que sólo proporcionaron elementos localmente utilizables “con la condición [...] de que la unidad teórica del discurso quedara como suspendida, o, en todo caso recortada, tironeada, hecha añicos, invertida, desplazada, caricaturizada, representada, teatralizada, etcétera¹⁴⁶”.

En estrecha relación con esto, surgen efectos locales de esa crítica, enmarcada en lo que llama *retornos de saber*, que comprenden cierta *insurrección de saberes sometidos*. Foucault entiende que esa crítica conjuga tanto conocimientos eruditos, técnicos, exactos y meticulosos, como aquellos saberes comunes, singulares, descalificados por ubicarse por debajo de la cientificidad exigida y que denomina el *saber de la gente*: el del enfermo, el del psiquiatrizado, el del enfermero, el del médico, el delincuente, etcétera. A su acoplamiento, a aquello que permite seguir la traza de sus luchas y la memoria en bruto de los combates, los llama *genealogía*.

Destacamos la importancia de este gesto no sólo metodológico: la pregunta obligada por entonces y cuya respuesta distribuye jerárquicamente los saberes, es: el marxismo, “¿Es una ciencia?”, el psicoanálisis “¿Es una ciencia?”. Poner en discusión los efectos de poder del discurso científico, impugnar esas jerarquías, poner de relieve fragmentos de investigaciones, finalmente, no pone a salvo de nuevas colonizaciones ni recodificaciones, pero bien vale la pena¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Michel Foucault: *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 4ª Reimp., Trad. Horacio Pons, 2008.

¹⁴⁶ Michel Foucault: *Ibid*, p. 20.

¹⁴⁷ Michel Foucault: *Ibid*, pp. 23-25.

Entendemos que el itinerario de lecturas que seleccionamos, son en parte tributarias de ese dismantelamiento de la compacidad de las teorías, o del ejercicio intelectual de intervenir en sus fortificaciones. Intentamos, a la vez, poner de relieve las resonancias que encontramos en el pensamiento nietzscheano como vector y huella de esa disposición a la desestabilización, a la transformación, a la ocasión de lo imprevisto.

Damos ahora la palabra al *Loco*:

¿No habéis oído hablar de aquel loco que, con una linterna encendida en pleno día, corría por la plaza y exclamaba continuamente: “¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!” –Y como precisamente se habían juntado allí muchos que no creían en Dios, provocó una gran hilaridad, ¿Se te ha perdido?, dijo uno. ¿Se ha extraviado como un niño?, dijo otro. ¿No será que se ha escondido en algún sitio? [...] “¿Dónde está Dios?, exclamó, ¡os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos somos unos asesinos! Pero ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar completamente el horizonte? [...] ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el aliento del vacío? [...] ¿No seguimos oliendo la putrefacción divina? ¡Los dioses también se corrompen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y lo hemos matado nosotros! ¿Cómo vamos a consolarnos los asesinos de los asesinos? [...] Nunca hubo un hecho mayor ¡y todo el que nazca después de nosotros pertenecerá, en virtud de esta acción, a una historia superior a todo lo que la historia ha sido hasta ahora!” Al llegar aquí, el loco se calló y observó de nuevo a sus oyentes. Éstos también se habían callado y le miraban sin entender. Por último, tiró la linterna al suelo, que se rompió y se apagó. “Llego demasiado pronto, dijo luego, mi tiempo no ha llegado aún. Este formidable acontecimiento está todavía en camino, avanza, pero aún no ha llegado a los oídos de los hombres. Para ser vistos y oídos, los actos necesitan tiempo después de su realización, como lo necesitan el relámpago y el trueno, y la luz de los astros [...]”¹⁴⁸.

Lo que proponemos al citar en extenso este pasaje es remarcar, justamente, a modo de eco de lo que señalábamos en Foucault, el hecho de que Nietzsche ponga en

¹⁴⁸ Friedrich Nietzsche: *La gaya ciencia*, Madrid, Edimat, Trad. Luis Díaz María, 2011, pp. 137-138.

boca del loco una formulación de ese calibre, nuclear entre sus postulados: la muerte de Dios, con las múltiples derivaciones e interpretaciones a las que ha dado lugar; lo prematuro de su anuncio, la sordera de quienes no están preparados para afrontar esa verdad, el desmoronamiento de lo instituido, etcétera.

Nos valemos además, de esa figura y su mensaje a modo de telón de fondo para introducir el recorrido por otro texto: *La vida de los hombres infames*¹⁴⁹ que presenta una descripción histórica del momento - siglo XVIII- a partir del cual la locura pasa a ser objeto sistemático de internación.

Hasta entonces, sabemos, la locura era percibida como parte de las quimeras del mundo, como una forma de error o ilusión, que sólo en casos extremos requería ser separada. Es allí cuando el espacio artificial del *hospital* ofrece las condiciones para la manifestación de la locura en su verdad.

Asimismo, la *naturaleza*, era otro lugar terapéutico reconocido; se le atribuye el poder de disipar el error, en tanto constituye la forma visible de la verdad. Como correlato, el viaje, el paseo, el retiro de la ciudad y el mundo artificial pasan a ser prescripciones médicas. (Esto figura en las recomendaciones de Esquirol para el proyecto de los hospitales: que las habitaciones den a un jardín).

Si bien una de las funciones que se encomiendan al hospital de ese entonces es alejar al enfermo de todo lo que en el medio en el que vive pueda enmascarar, potenciar o confundir la verdad de la enfermedad mental¹⁵⁰, Foucault subraya la función del modelo de hospital proporcionado por Esquirol, como un lugar de confrontación, un lugar que ofrece al desorden de la voluntad y a la perversión de las pasiones presentes en la locura, la rectitud de la voluntad y la ortodoxia de las *pasiones*.

Hasta el siglo XIX, el teatro seguía existiendo como práctica terapéutica: a modo de *naturaleza invertida* se montan, mediante escenografía y vestuario apropiados, escenas que ofrecían al enfermo la *comedia de su propia locura*. Técnica que recomendaba Esquirol; por ejemplo: para estimular la energía y tenacidad, simular procesos melancólicos. “Es preciso aplicar un método perturbador, quebrar el espasmo

¹⁴⁹ Michel Foucault: *La vida de los hombres infames*, Madrid, La piqueta, 1990, p.71.

¹⁵⁰ Para Esquirol, cinco razones fundamentan el aislamiento “ 1) asegurar su seguridad personal y la de sus familiares; 2) librarlos de las influencias exteriores; 3) vencer sus resistencias personales; 4) someterlos por la fuerza a un régimen médico; 5) imponerles nuevos hábitos intelectuales y morales” Foucault, M.: *La vida de los hombres infames*, Madrid, La piqueta, 1990, p. 79.

con el espasmo...hay que subyugar el carácter entero de algunos enfermos, vencer sus pretensiones, domar sus arrebatos, romper su orgullo a la vez que es necesario excitar y promover lo contrario¹⁵¹”. Entonces, si se trata de un proceso de dominación, de oposición, de lucha, ¿qué efectos se esperan?.

Primero, que en virtud de la recta voluntad del médico afloren las manifestaciones de la voluntad enferma, inadvertidas hasta entonces por no expresarse mediante delirios. Segundo, el triunfo de dicha voluntad recta del médico concebido como sumisión, renuncia, de la voluntad perturbada. Victoria y sumisión, inscriben al hospital psiquiátrico como un campo institucional que no se reduce al diagnóstico y de clasificación de las enfermedades.

En suma, el siglo XIX convierte a la figura del médico en el “dueño de la locura”. Exaltación que comprende tanto su poder para ponerla en evidencia cuando ella se oculta o se silencia, tanto como para dominarla, apaciguarla una vez que indujo su desencadenamiento. En efecto, se sospechará y luego se demostrará, que Charcot *producía* la crisis histérica que describía.

Sobre tu sufrimiento y tu singularidad sabemos bastantes cosas [...] para reconocer que es una enfermedad; pero esta enfermedad la conocemos lo suficiente como para saber que tú no puedes ejercer sobre ella [...] ningún derecho. Nuestra ciencia nos permite calificar tu locura en enfermedad y precisamente por eso nosotros los médicos poseemos la suficiente cualificación para intervenir y diagnosticar en ti una locura que te impide ser un enfermo como los demás: tú serás por tanto un enfermo mental¹⁵².

De hecho, los documentos demuestran que las intervenciones y decisiones del psiquiatra en el manicomio apuntan a producir fenómenos integrables en la ciencia médica, ciencia que contaba ya con el reconocimiento científico debido a su saber sobre los enfermos y las enfermedades. De ahí que, entre 1860 y 1890, según Foucault, el diagnóstico diferencial entre enfermedad orgánica y enfermedad psicológica, la simulación, las técnicas de hipnosis y sugestión hayan constituido el foco de la teoría y práctica psiquiátricas. A instancias del poder-saber médico, los enfermos del servicio de

¹⁵¹ Michel Foucault: *La vida de los hombres infames*, La Piqueta, Madrid, 1990, p. 71.

¹⁵² *Ibid*, pp. 80-81.

Charcot, reproducen una sintomatología construida con el modelo de la epilepsia: esto es pasible de reconocimiento y desciframiento en términos de enfermedad orgánica.

Hoffbauer y Esquirol: del eje *verdad-error-conciencia* al eje *pasión-voluntad-libertad*.

Otro señalamiento se desprende de esta investigación: la práctica del internamiento coincide con un desplazamiento que sitúa a la locura más en relación al comportamiento *regularizado* y *normal* que en relación al error o la ilusión. Así, ya no es la perturbación del juicio lo que aparece en primer plano, sino la locura percibida en tanto alteración de conducta, *alteración en la manera de sentir las pasiones*.

Así, el signo cierto de curación no lo constituye la desaparición del delirio, sino la vuelta de las *afecciones morales* a sus “justos límites, cuando reaparece el deseo de volver a ver a los amigos, a los hijos, cuando brotan las lágrimas de la sensibilidad, la necesidad de desahogar el corazón, de retornar al medio familiar, de recuperar los propios hábitos¹⁵³”.

Si bien, tal como antes afirmamos, a comienzos del siglo XIX la Psiquiatría se empeñaba en delinear su especificidad en el ámbito de la medicina, dando a conocer su carácter científico en el interior de las prácticas médicas, surge por la misma época la ligazón de la *locura* con el *crimen*.

La patología de lo *monstruoso*, el *crimen contra natura*, inaugura la Psiquiatría del crimen. Foucault advierte que esto parece ir a contracorriente del reciente propósito de los alienistas, quienes, Pinel entre ellos, se habían preocupado intensamente en deslindar el crimen de la locura.

Aparentemente contradictoria, esta intrusión de la Psiquiatría en el campo penal (la patologización del crimen bajo el signo de la *monomanía homicida*) justo en el momento en que estaba delineando su especificidad, se explica por su funcionamiento como forma de *higiene pública*. Resulta asimismo comprensible la aceptación de dichas categorizaciones psiquiátricas pese a las inconsistencias teóricas que las sustentaban y que habían sido oportunamente observadas por los juristas.

Se trata, entonces, menos de un campo de conocimiento a conquistar que de una modalidad de poder a asegurar y justificar. Al paso de la industrialización, y con el

¹⁵³ Michel Foucault: *Op. cit.*, pp. 70-71.

surgimiento de nuevas estructuras urbanas, con sus condiciones de hábitat, mortalidad y sus fenómenos patológicos, aparece la *población*. Así, la noción jurídico-política de *cuerpo social* se transforma en una realidad *biológica*, en un terreno de *intervención médica*.

Es en este marco que la Psiquiatría adquiere autonomía y prestigio. Más allá de las divergencias con respecto a la causalidad orgánica o psicológica de las enfermedades mentales, existía plena coincidencia en cuanto a ligar la locura al “peligro social”. Ya sea por aparecer asociada a condiciones de existencia desviadas: superpoblación, promiscuidad, la vida de la ciudad, alcoholismo, etc., o por ser ella misma fuente de peligro. Peligro del enfermo mental para sí mismo, para su entorno y –lo que reviste máxima importancia– peligro para la descendencia a través de la *herencia*. En consecuencia, la Psiquiatría se orientará hacia la detección de estigmas patológicos como marcas del individuo peligroso.

Así, convergen alrededor del tema del *individuo peligroso*, (locura moral, locura instintiva, degeneración), la institución psiquiátrica y la institución judicial como respuesta a dos urgencias: la del funcionamiento de la medicina como higiene pública y la del funcionamiento de la punición legal como técnica de encauzamiento individual.

Subrayamos la incidencia del factor hereditario, puesto que es en esta clave que la Teoría de la *degeneración* (Morel; Magnan) consigue impactar tan perdurablemente: las enfermedades mentales, sostiene dicha teoría, evolucionan de manera compleja, presentando fases en la manifestación de síntomas. Su desarrollo es polimorfo tanto en su alcance individual como a escala *generacional*. Cleptomanía, necrofilia, exhibicionismo, etc., toda una serie de *nuevas* categorías aparecen en el campo de la psiquiatría legal.

Finalmente, la determinación psicológica y la responsabilidad penal se convierten en tema de discusión del pensamiento médico y jurídico cuyo entrecruzamiento conserva aún hoy sus zonas de incertidumbre. A partir de su interacción se produce una transformación en el derecho civil en torno a las nociones de *riesgo*, de *accidente* y de *responsabilidad*.

Sin entrar en detalle en estas mutaciones, importa sin embargo resaltar una formulación de Foucault que consideramos vertebral para esta problemática: el establecimiento de un nuevo basamento para la penalidad. Este comprende un

desplazamiento que concede derecho a la sociedad sobre el individuo no sólo en razón de lo que *hace*, definiendo la infracción a la ley y su sanción, (principio jurídico-penal de la penalidad moderna desde el siglo XVIII), sino en virtud de lo que el individuo *es por naturaleza*: en razón de su constitución, según sus rasgos de carácter, de acuerdo a sus peculiaridades patológicas.

Insidiosamente, de forma reptante y segmentada se organiza una penalidad centrada en lo que se es: han sido necesarios más de cien años para que esta noción de individuo peligroso, que estaba virtualmente presente en la monomanía de los primeros alienistas, fuese aceptada por el pensamiento jurídico. Al cabo de cien años esta noción se ha convertido en un tema central de los exámenes periciales psiquiátricos (en Francia los psiquiatras, convocados como expertos, se refieren mucho más a la *peligrosidad* de un individuo que a su *responsabilidad*)¹⁵⁴...

Infelizmente, se puede observar hasta qué punto las derivaciones de estas nociones y procedimientos se han perpetuado hasta nuestros días. Para dimensionar el alcance de la categoría de *degeneración*, remitimos, por ejemplo, al curso del Collège de France de 1974-1975 *Los anormales*, en el que Foucault asevera que la misma da pie a “elaboraciones teóricas irrisorias, pero de efectos duramente reales”¹⁵⁵.

Asimismo, la exhaustiva investigación de Nikolas Rose en *Políticas de la vida*, biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI, proporciona otras derivaciones más actuales en otra serie de cuestiones de relevancia tales como la molecularización del diagnóstico psiquiátrico, la *decodificación del destino*, lo que el autor denomina *ciudadanía neuroquímica*, entre otros temas¹⁵⁶.

A grandes rasgos, hasta aquí hemos puesto de relieve el sesgo histórico por el que se vincula la problemática de la *nosografía* psiquiátrica con la estatalización de la

¹⁵⁴ Michel Foucault: *Op. cit.*, p. 263.

¹⁵⁵ Michel Foucault. *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011, p. 297.

¹⁵⁶ Nikolas Rose: *Políticas de la vida*, Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI, La Plata, Unipe editorial universitaria, Trad. Elena Luján Odriozola, 2012.

vida, con una nueva forma de *Racismo*, y fundamentalmente, con la introducción de la *Eugenesia*¹⁵⁷.

Iniciamos el capítulo con una referencia a las transformaciones que el estatuto filosófico del hombre atraviesa en el pasaje de la medicina hacia su constitución y su correspondencia con la definición misma de *la* enfermedad, y la *clínica*¹⁵⁸. Un repaso tan a vuelo de pájaro no pretende tener carácter explicativo, más bien intentamos reunir elementos que pongan en evidencia la imbricación de los discursos, tal nuestro punto de partida, y la distancia que la *antifilosofía* cree imprescindible establecer respecto a la filosofía en su sentido más tradicional y académico. Así lo expresa Foucault -con un aire de inspiración muy kantiana-: “La cuestión filosófica es la cuestión de ese presente que somos nosotros mismos. Por eso, la filosofía es hoy íntegramente política e íntegramente historiadora. Es la política inmanente a la historia, es la historia indispensable a la política”¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Si bien las referencias corresponden a la realidad europea, existe una vasta documentación que demuestra la importancia y amplitud concedida a la aplicación de dichos principios en nuestro país. Ver por ejemplo: J. Salessi: “Identificaciones científicas y resistencias políticas” y “Médicos, maleantes y maricas” en: Josefina Ludmer (com.): *Las culturas de fin de siglo en América Latina*, Rosario, Beatriz Viterbo editor, 1994.

¹⁵⁸ Para ampliar ver en: Michel Foucault: *El nacimiento de la clínica*, una arqueología de la mirada médica, México, Trad. Francisca Perujo, Siglo XXI, 10ª ed.1985.

¹⁵⁹ Michel Foucault: *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Trad. Horacio Pons, 4ª Reimp., pp. 257-258.

Capítulo VIII

Filosofía y nombre propio

A pesar de que en las primeras décadas de nuestro siglo casi toda la comunidad intelectual europea leyó y malinterpretó a Nietzsche, su influencia en la filosofía fue mínima; en nuestros días tampoco hay nietzscheanos, en el sentido en que todavía existen kantianos y hegelianos. Su primer reconocimiento como filósofo le llegó con aquella prestigiosa rebelión de los pensadores contra la filosofía académica, que [...] se conoce como “existencialismo”¹⁶⁰.

Ciertos aspectos del pensamiento nietzscheanos, han derivado en interpretaciones marcadamente contrapuestas. Seleccionamos trabajos de autores a los que recurrimos por ofrecer elementos interpretativos y contextuales que consideramos orientadores.

Algunas de las dificultades que presenta la discusión ligada a la responsabilidad, a la voluntad – y su relación con la libertad y la razón- provienen según el análisis de Arendt¹⁶¹ de que se trata de problemas que reconocen un “origen histórico” en la teología, y no en el propio trayecto ininterrumpido de la tradición filosófica.

A diferencia del pensamiento posterior a la Antigüedad para el que la libertad humana se sitúa en el yo-quiero, la autora subraya que en el pensamiento pre-cristiano ésta giraba en torno al yo-puedo, aludiendo a un estado objetivo del cuerpo, a la libertad

¹⁶⁰ Hannah Arendt: *La vida del espíritu*, Buenos Aires, 1ª ed., trad. Fina Birulés y Carmen Corral, 2002, p. 255.

¹⁶¹ Algo parecido señala la autora con respecto a Simmel. Se sorprende cuando en una entrevista se le pregunta si lo leyó. No había quién no lo leyera dice. Sin embargo no hay citas ni referencias explícitas de sus contemporáneos ni mayormente de sus sucesores. En alguna medida puede haber incidido su falta de reconocimiento por parte de la Academia (Berlín, Heidelberg) Academia -y su burocracia- que rechaza sus postulaciones por el carácter ensayístico, crítico y negativo. Recién cuatro años antes de su muerte consigue (a través de Durkheim) un cargo (más lejos imposible) en Estrasburgo. Escribe colaboraciones de corte periodístico para la revista *Jugend* con el seudónimo Fridolin porque no estaba bien visto para un escritor “serio”. Ver: Esteban Vernik: “Aguafuertes simmelianas”: en Georg Simmel: *Imágenes momentáneas*, Barcelona, Gedisa, Trad. Ricardo Ibarlucía, 1ª ed. 2007, pp. 9-22.

Nietzsche tuvo lo suyo con respecto a la Universidad. Ver: Friedrich Nietzsche: *El Nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1ª Reimp., Trad. Andrés Sanchez Pascual, Introducción pp. 7-21 y otro tanto Freud quien en 1926 dice en la entrevista “El valor de la vida” ya citada, que si la Universidad de Viena lo reconociera se sentiría “incómodo”.

de movimiento; no remite a la conciencia o al espíritu. Recién esta dimensión va a ganar peso cuando la época moderna haga recaer el acento en el *futuro* como fuerza directriz de la historia humana: el Progreso.

A principios del siglo XIX la Voluntad sustituye a la Razón como la facultad espiritual más elevada del ser humano. En ese contexto, la Voluntad de Poder, clave en la filosofía nietzscheana, podría entenderse en línea con la preeminencia alcanzada por la voluntad. Arendt advierte que esa interpretación sería errónea, ya que un sinnúmero de veces es expresa la hostilidad de Nietzsche a la “teoría de la voluntad libre”. Es más, el pensamiento del eterno retorno sería su refutación definitiva, ya que el mismo implica una negación incondicionada del moderno concepto lineal del tiempo y de su progresiva dirección. Si tiene en común el concepto cíclico de la Antigüedad, su tono dramático es propio de la intensidad voluntaria que por entonces –según la autora- era necesaria para el hombre moderno con miras a recuperar el asombro afirmativo y admirativo (*thaumazein*) del que la filosofía surgió¹⁶². Contrasta así con la duda cartesiana y leibniziana acerca de que el Ser pudiera ser justificado, con la filosofía moderna a la que Nietzsche califica como “Era de la sospecha”: “Al referirse al pensamiento del eterno retorno, Nietzsche se expresa como un converso, y *fue* una conversión lo que lo condujo a él, aunque no fue religiosa”¹⁶³.

Simmel lector *impertinente*¹⁶⁴

Obedece a la naturaleza propia del filósofo para Simmel, el hecho de que “entre las múltiples corrientes de la realidad, que aparecen en modo fragmentario, cortándose unas con otras, una sola, en línea recta, pasa por él hasta el infinito. El filósofo vive orientado por un supuesto pero que por eso supera el carácter rudimentario de la vida empírica”¹⁶⁵.

¹⁶² Hannah Arendt: *La vida del espíritu*, Buenos Aires, 1ª ed., trad. Fina Birulés y Carmen Corral, 2002, p. 254.

¹⁶³ *Ibid*, p. 255.

¹⁶⁴ Alberto Giordano: *Modos del ensayo*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, Nos referimos a la diferencia que establece el autor con el criterio de lectura propio del *especialista* que produce en una región del conocimiento en el que se delimitan principios de pertinencia, con unos objetos y unos métodos establecidos, garantizando unidad de recorrido y unidad disciplinar. En tal sentido, Simmel no es un especialista.

¹⁶⁵ Georg Simmel: *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires, Terramar ediciones, Caronte, Trad. Francisco Ayala, 2005, p.10.

Surgida a fines del siglo XIX, la Filosofía de la vida, formó parte de una reflexión histórica que incluía la crítica cultural, la crítica de la ciencia. Ponía el acento en destacar la plenitud de la vida, el deseo de volver a la vida, la dimensión de lo inmediato y de la praxis, y buscar la coincidencia del pensamiento con “*nuestros sentimientos más vivos*”¹⁶⁶.

Simmel, junto con E. Husserl, H. Rickert, y M. Weber, entre otros, se destaca en esa historia intelectual previa a la Primera Guerra. Entre el vitalismo y la melancolía romántica, apela a categorías de un pensamiento relacional que, tomando como principio heurístico la distinción entre forma y contenido, transita por paradojas, busca reconstruir la totalidad de la realidad a partir de impresiones fragmentarias, azarosas. Para Simmel la experiencia estética de la modernidad es la contraposición entre polos en tensión, lo momentáneo y lo eterno; lo inalcanzable de su reconciliación determina lo propio de esa experiencia, la oscilación y la contradicción (y el tercero “no dado”). En 1918, año de su muerte, encuentra en “el concepto metafísico de la vida” un modo de dar cohesión a su obra¹⁶⁷.

La vida como un devenir, constante, singular, que se supera, ocupa un lugar principal en su pensamiento; de ella deriva la cultura y el ser del hombre. Contemporáneo de Freud, aparece en su obra un análisis interesante de la oposición *Zivilisation/Kultur*. La técnica, como acontecimiento contemporáneo convierte la *vida* en un problema técnico y marca el ser del hombre volviéndolo un “ser indirecto”, tanto más cuanto más cultivado se encuentre. La distancia creciente que existe entre el aspecto subjetivo y objetivo de la cultura configuran para el autor, el carácter *trágico* de la cultura; constituye su propia dinámica la lucha de elementos contrapuestos.

De allí resultan *tipos* y estilos, que estudia con una mirada estética fuertemente basada en la importancia *vital* de la *imagen* (dada la fugacidad de los contactos) pero también en la respuesta de tipo psicológica, porque implican maneras “adaptativas” de vérselas con el malestar. La aversión, la repulsión, el odio forman parte de la plataforma

¹⁶⁶ Hans Blumenberg: *Teoría del mundo de la vida*, Buenos Aires, 1ª. ed., Fondo de Cultura Económica, Trad. Gisela Mársico, 2013, p. 249.

¹⁶⁷ Georg Simmel: *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. Buenos Aires, Nova, 1950.

que está en la base de las relaciones con los semejantes y la *extranjería* una categoría esencial en su constitución¹⁶⁸.

Es decir, que esta autoenajenación existencial propia del capitalismo impacta en otras dimensiones de la vida. En una suerte de *rebelión de las cosas*, se automatiza y autonomiza el aspecto objetivado de la cultura.¹⁶⁹ Debido a la voracidad propia de la racionalidad del dinero, éste deja de ser un medio en relación a ciertos fines y se convierte en un fin en sí mismo. El fenómeno de la alienación estudiado por Marx se hace extensivo al plano ético, estético, erótico y religioso en el análisis simmeliano. Sin embargo, no concluye en una impugnación de la economía monetaria sino que es reconocida como una peculiaridad de la condición moderna y son las estructuras intersubjetivas del deseo las que permiten abordarla en toda su complejidad¹⁷⁰.

Dejando de lado el idealismo por el que se lo ha criticado, (por ejemplo Adorno), resaltamos la agudeza y el desprejuicio de las observaciones de Simmel que, dicho sea de paso, tienen un *witz* muy freudiano.

En cuanto a su enfoque acerca de la obra de Nietzsche, sostiene que la aproximación entre el ser y el devenir, el *eterno retorno*, representa lo más original de la teoría nietzscheana.

Para continuar, extraemos algunas reflexiones del texto en el que compara su obra con el pensamiento de Schopenhauer. Nos detenemos en aquellos puntos que según el autor han sido las peor comprendidas, tales como la diferenciación y distanciamiento aristocrático de los elementos, que se entendieron como egoísmo o *vulgar eudemonismo*.

¹⁶⁸ Se trata de un extrañamiento constitutivo que podemos poner en relación a la expulsión de la que Freud habla en *Lo Inconsciente*. Lo nodal es que aquello expulsado no queda meramente eliminado, al contrario, va a persistir siempre en referencia al sujeto. Para ampliar esta categoría, que el autor describe no sólo en cuanto al *errante* sino como elemento de toda relación, remitimos al ensayo “El extranjero” en: Kurt Wolff (trad) *La sociología de Georg Simmel*, New York, M Free Press, 1950, pp. 402-408. Traducción al español Viviana Veliz para la Cátedra *Perspectivas Sociofilosóficas*, Lic. Comunicación Social, Facultad de Ciencia Política y RRII, UNR.

¹⁶⁹ Un análisis pormenorizado de estos fenómenos se encuentra en: Georg Simmel: *Filosofía del dinero* Trad. Ramón García Cotarelo, Imp. T. Suc. de Vda. De Galo Saez, Madrid, 1977.

¹⁷⁰ Esteban Vernik: “Aguafuertes simmelianas”, Introducción a: Georg Simmel: *Imágenes momentáneas*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 9-22. Texto que reúne los escritos para la Revista muniense *Jugend* entre 1897-1907.

Recortamos en primer lugar fragmentos acerca del valor de la *vida* para Nietzsche para quien “lo vivo”, recordemos, se expresa en un estado de euforia que linda con la “ebriedad”¹⁷¹.

Los valores que se reconocen como pilares, la belleza, la santidad, etc., son para Nietzsche junto con las demás perfecciones y bienes sólo medios que conducen a la *afirmación e intensificación de la vida*. Esto es, para él sólo existe un valor, que es el vivir. Su naturaleza es histórica. En realidad, todas las cualidades tales como la distinción y la voluntad, la fuerza de pensamiento y la dulzura, más que simples medios, contribuyen a impulsar y elevar la humanidad, intensificarla, siendo portadoras de la energía vital creciente. En tanto no existe límite para la plenitud de la vida, cada una de esas cualidades significa al mismo tiempo *estación de término* y *estación de tránsito* de la realización de nuestros valores.

Simmel subraya ese carácter no teleológico: en tanto lo absoluto del ser aparece en sus grados relativos, en sus manifestaciones efímeras, transitorias, la vida puede ser el valor absoluto sin que el proceso del mundo tenga un fin último. Expresión del más puro pensamiento de la superación según, el autor, Nietzsche entiende que los

estadios particulares del proceso vital histórico en que éste se eleva y se condensa pueden, a pesar de su relatividad, de su carácter de grados de una evolución, ser de un valor absoluto, que no necesita legitimarse en otras formas; frente al hombre futuro, frente al superhombre puede poseer este valor como ser, como cualidad, porque todo el futuro que se construye sobre ellas y de ellas no es más que un aumento de ellas mismas...¹⁷²

¿Cómo interpreta Nietzsche, según el autor, el mundo histórico con el que se encontró? Dominado por ese sentimiento del valor de nuestra existencia, entiende que a lo largo de la historia, pero particularmente –a causa de o como consecuencia- del cristianismo, todos los valores morales originales se han desplazado en virtud de unas

¹⁷¹ Creemos pertinente recordar, por tratarse del análisis nietzscheano del pensamiento *trágico*, que el término vida posee en griego dos variantes de una misma raíz, *zoé* y *bios*: el primero, común a animales, hombre y *dioses*, alude al mero hecho de vivir; y *bios*, refiere a un modo de vida particular, de un individuo o un grupo. Para ampliar ver: Agamben, G., *Homo Sacer*, Valencia, Pre-textos, 1998, 9-23.

¹⁷² Georg Simmel, *Op. cit.*, p. 165.

tendencias democrático-altruistas. Alteración que privilegia la renuncia, el sufrimiento, la cesión de los más altos a favor de los más bajos y conduce a transformar la dignidad moral produciendo irremediabilmente una humillación del tipo general humano, la mediocridad. *El cristianismo significa la consagración religiosa de la vida decadente.*

Vivir es sin remedio, una acumulación de fuerzas, lucha y victoria, poder que consume y destroza; y esta voluntad de poder, esta dominación eleva su altura, tanto más cuanto más vida es. Si en este concepto se prescinde de las brutales aplicaciones que a primera vista se advierten, y se lleva a la explicación de los más finos procesos de vida incesantes, en los que innumerables veces ejerce su acción de un modo velado y fragmentario, no podrá negarse su profundo sentido¹⁷³.

Simmel, por otra parte, remarca lo erróneo de considerar la doctrina nietzscheana que interpela al hombre a crecer a una “altura suficiente para el rayo”, asociada a un egoísmo frívolo, un desenfrenado epicureísmo. Por el contrario, señala cómo, a partir de considerar un personalismo como ideal objetivo, Nietzsche se corre más allá de la moral kantiana que opone eudemonismo y moralismo. El valor remite a una cualidad de ser, en cuanto representa una altura determinada del tipo hombre. En proporción a su elevación la vida se hace más severa, más dura. A este ideal se une de modo indisociable el ideal de responsabilidad. Es por esta conciencia que la buena aristocracia, responsable sobre todo ante sí misma, deja de gozar simplemente de sus prerrogativas. No es a la aristocracia actual que refiere Nietzsche ese ideal (aquella de la que dice que todo es “falso y podrido”) sino a la responsabilidad emanada de su concepto de humanidad: su altura es la que alcanzan sus ejemplares más elevados. Según Nietzsche ese sentimiento tiene que ser patrimonio de la moral de la distinción y si bien juzga como moral de animales de rebaño la que impera en Europa entonces, no se trata sino de *un* tipo de moral, en relación a la cual otras morales más elevadas, previas, posteriores o coexistentes, son posibles¹⁷⁴.

Con respecto a la exaltación del individualismo, de la distinción propia de la ambición renacentista que acentúa el valor de ser-único, Simmel dice que “está en la

¹⁷³ Georg Simmel, *Ibid*, p. 188.

¹⁷⁴ Georg Simmel, *Op cit*, p. 189.

naturaleza de la cosa el que este anhelo y esta realización no puede ser una constitución perseverante del hombre y de la sociedad, sino que debe pasar como una borrachera”¹⁷⁵.

Predicador del individualismo más extremo, Nietzsche expresa según Simmel una respuesta, una reacción extrema ante la atrofia de la cultura individual por la hipertrofia de la cultura objetiva. Reducido a una *quantité négligeable*, a una *partícula de polvo* frente a la gigantesca organización de las cosas y los procesos que van de la mano del progreso, el hombre en las *grandes urbes* de principio de siglo XX compone ese paisaje que el autor intenta aprehender. Con un nuevo ropaje, la ciudad enmascara *el sonido armónico de la aversión oculta*, siendo el *acrecentamiento de la vida nerviosa* su nota distintiva¹⁷⁶.

Como correlato surge a la par el malestar, ligado a las imposibilidades del individuo para desplegar sus fuerzas: “no es en modo alguno necesario que la libertad del hombre se refleje en su sentimiento vital como bienestar”¹⁷⁷. Pero lo más significativo reside en que singularidad y generalidad encuentra en la ciudad espacio para la lucha y para su intento de unificación, ésta alberga tanto la elevación espiritual como da cabida a lo más insignificante.

Podemos comentar brevemente, por último, una hipótesis de Arendt acerca de la vida moderna. Según la autora mientras que la *polis*, es aquello que los griegos instauran como *lo sagrado*, y la vida, en consecuencia se sitúa en relación al sostenimiento de ello, en nuestra época esto se invierte y es la *vida* la que se instaura como *lo sagrado*. En tal sentido, lo que interesa es simplemente prolongarla y es el *consumo* aquello que se ubica en función de prolongarla.

Lo propio de la instancia del Consumo (el plano de la *labor* en Arendt) es el hecho de requerir incesantemente elementos para satisfacerlo y a una velocidad constante o creciente; asimismo se caracteriza por el hecho de que aquello que se ofrece al consumo se lo aprecia en función del criterio de lo “fresco” y “lo nuevo”. La vida,

¹⁷⁵ Georg Simmel: *El individuo y la libertad, Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, Trad. Salvador Mas, p. 271.

¹⁷⁶ Georg Simmel, *Ibid*, pp. 247-248.

¹⁷⁷ Georg Simmel, *Ibid*, p. 256.

así, como la gran *devoradora*, también atañe a los consumos culturales, lo que no deja de encerrar cierta amenaza para la cultura misma¹⁷⁸.

En otro nivel de análisis, en ese marco, las teorías, sus modas y rechazos ligados a la exigencia de *novedad* y fácil asimilación podrían ser pensados en esa clave, -el Psicoanálisis entre ellas- lo que quizás nos dé una pista interesante acerca de la traza de su itinerario, desde su aceptación, de la hipertrofia en el auge de la versión de Psicoanálisis *aplicado*, hasta su descalificación y los ritos apotropaicos que suscita hoy en día.

Finalmente, siguiendo a Benjamin tampoco esto es *nuevo*:

El último viaje del *flâneur*: la muerte. Meta de este viaje: lo nuevo. “¡Hasta el fondo de lo Desconocido para encontrar algo Nuevo!”[...] Lo nuevo es una cualidad independiente del valor de uso de la mercancía. Es el origen de un brillo imposible de eliminar en las imágenes producidas por el inconsciente colectivo. Es la quintaesencia de la falsa conciencia [...] se refleja, como un espejo en otro, en el brillo de lo siempre otra vez igual. El producto de esta reflexión es la fantasmagoría de la “historia cultural” [...]. Del mismo modo que en el siglo XVII la alegoría pasa a ser el canon de las imágenes dialécticas, así en el siglo XIX lo es la Novedad¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Esta preocupación guía el ensayo de la autora: “La crisis en la cultura y su significado político y social” en: *Entre el pasado y el futuro*, Ocho ejercicios sobre la reflexión política, Cap. VI, Barcelona, Ediciones Península, Trad. Ana Poljak, 1996.

¹⁷⁹ Walter Benjamin: *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, Trad. Luis Fernandez Castañeda, 2005, p. 46.

Capítulo IX

La metáfora versus la unicidad del concepto

Retomando el ensayo de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, nos detenemos en otro pasaje en el que, en tanto filólogo, y en el marco de una preocupación cara al neokantismo, indaga con respecto a la naturaleza del lenguaje, su origen, sus convenciones: ¿son producto del conocimiento? ¿Existe una correspondencia entre las cosas y las designaciones? Poniendo en tela de juicio la adecuación del lenguaje como expresión de todas las realidades, agrega: “Solamente mediante el *olvido* (el subrayado es nuestro) puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una “verdad” en el grado que se acaba de señalar. Si no se contenta con la verdad en forma de tautología, es decir, con conchas vacías, entonces trocará continuamente ilusiones por verdades”¹⁸⁰.

Luego, sobresale en esta elaboración la idea de *metáfora*, gracias a la que se expresan las relaciones de las cosas con respecto a los hombres, nunca la “cosa en sí”, que, como *verdad pura* es totalmente inalcanzable y *no deseable* (subrayado nuestro) para el creador del lenguaje. En su origen no encontramos un proceso lógico, nos dice y “todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas”¹⁸¹.

Lo que lleva al hombre de acción a atarse a la razón es el intento de no *perdersse a sí mismo*, para no ser arrastrado es que el investigador elabora conceptos y “construye su choza junto a la torre de la ciencia para que pueda servirle de ayuda y encontrar él mismo protección bajo ese baluarte ya existente. De hecho necesita protección, puesto que existen fuerzas terribles que constantemente le amenazan y que oponen a la verdad científica “verdades” de un tipo completamente diferente con las más diversas etiquetas”¹⁸².

¹⁸⁰ Friedrich Nietzsche: “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en: Friedrich Nietzsche, Hans Vahinger: *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Editorial Tecnos, 4ª ed., Trad. Luis M. Valdés y Teresa Orduña 2006, p. 21.

¹⁸¹ Friedrich Nietzsche: *Ibid*, p. 23.

¹⁸² Friedrich Nietzsche: *Ibid*, p. 33.

Insiste en lo nuclear de la función de la metáfora, que trabaja en la construcción del lenguaje primero y luego de la ciencia. Veamos cómo interviene:

Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica, y por tanto, sabe siempre ponerse a salvo de toda clasificación, el gran edificio de los conceptos ostenta la rígida regularidad de un *columbarium* romano (al que también denomina *necrópolis de las intuiciones*) e insufla en la lógica el rigor y la frialdad peculiares de la matemática. Aquel a quien envuelve el hálito de esa frialdad, se resiste a creer que también el concepto, óseo y octogonal como un dado, y como tal, versátil, no sea más que el *residuo de una metáfora* [...]. Ahora bien, dentro de ese juego de dados de los conceptos se denomina “verdad” al uso de cada dado según su designación¹⁸³.

Si bien cabe admirar el ingenio constructor que permite edificar su *catedral* de conceptos sobre aguas movedizas, sin cimientos estables, no es igualmente fuente de admiración su inclinación por la verdad.

No podemos menos que escuchar un eco de estas formulaciones acerca de la *momificación* de los conceptos cuando caemos en la tranquilizadora sustantivación de nociones como *estructura*, *goce*, *objeto a*, que operan como obstáculo al coagular un sentido, como toda forma de positividad en psicoanálisis; olvidar bajo el nombre de concepto su carácter de problema a resolver. O apelando a la terminología nietzscheana: “el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan para nada en absoluto la necesidad y la legitimación exclusiva de esa metáfora”¹⁸⁴.

¿No se paran todavía en ello quienes apuestan por ese lado a la necesaria *formalización* del Psicoanálisis? O, para mejor decir, cuando se fetichizan elementos que carecen en Psicoanálisis de las reglas de todo aparato formal, que son las que habilita a la deducción, a realizar operaciones según reglas fijas. El uso “deformado” de expresiones matemáticas (como “función”) o letras griegas, por ejemplo, más que metalenguaje, es escritura, efecto de lenguaje.

¹⁸³ Friedrich Nietzsche: *Op. cit.*, p. 27.

¹⁸⁴ Friedrich Nietzsche: *Op. cit.*, pp. 30-31.

Un pilar sobre el que la Lógica apoya su consistencia estriba en prescindir de los datos de la *experiencia*, obedece a un funcionamiento automático. Esto es: al *hablar* se desbarata toda su armadura. La cohesión de su sistema se mantiene siempre que en el razonamiento hipotético- deductivo con el que se elaboran las proposiciones, se respete, sea correcto, el eslabonamiento a partir de un axioma. Es aquí el procedimiento y no el *contenido*, si cabe decirlo así, el que guía la *decidibilidad* en dirección a lo verdadero o lo falso. En el caso de la lógica proposicional, una proposición es *verdadera* en tanto obedezca los principios de identidad, de no contradicción y de tercero excluido. Se ha asociado al “último” Lacan esa aspiración del acto sin palabra, llegar a lo real matemático como más allá del lenguaje, a una fascinación de las *mathesis* como lo luminoso. La formalización matemática tampoco puede prescindir para su transmisión de la lengua misma, y *necesariamente* debe prescindir del *sinsentido*; supresión impensable para el Psicoanálisis.

Pasamos a otro plano el análisis a fin de ampliar un poco más el ángulo acerca de la intrusión de los valores de la *ficción* en el relato: lo verídico, lo ficticio, lo verosímil. Para ello recurrimos a una formulación de Saer, quien ha explorado de un modo excepcional esta temática tan presente en la estilística freudiana. El escritor le hace decir a un personaje que “por el solo hecho de existir todo relato es verídico, y si se quiere *extraer de él algún sentido*, basta tener en cuenta que, para obtener la forma que le es propia, a veces le hace falta operar, gracias a sus propiedades elásticas, cierta compresión, algunos desplazamientos, y no pocos retoques en la iconografía”¹⁸⁵. (El subrayado es nuestro).

Más adelante, Saer se refiere a ese relato como “un sistema en el cual hay muchas galerías, muchas formas de abordar, entrar, salir, y siempre cada uno de los tramos de ese sistema está inacabado, no tiene un sentido definido, todo se va construyendo, digamos, hacia una inconclusión final. El sistema quedará inacabado por naturaleza. *Creo que esto se aproxima más a nuestra relación con el mundo real que esas novelas que empiezan con el nacimiento del héroe y terminan con su muerte*”¹⁸⁶. (El subrayado es nuestro).

¹⁸⁵ Juan José Saer: *La pesquisa*, Buenos Aires, Editorial Planeta, 2012., p. 41.

¹⁸⁶ Juan José Saer: *Ibid*, p. 18.

El sol y la muerte, dicen, nadie puede mirarlos de frente, pero a la distorsión sin nombre que pulula en el reverso mismo de lo claro, agitándose confusa como en los planos sin fondo y cada vez más sombríos de un espejo apagado y móvil, todo el mundo prefiere ignorarla, dejándose mecer por la apariencia espesa y brillante de las cosas, que, por carecer de una nomenclatura más sutil, seguimos llamando reales¹⁸⁷.

Así, la *ficción* no copia ni refleja la realidad, sino que crea una realidad. Sin embargo, tal como lo subrayamos, persiste allí aunque aplazado, el ideal de encontrar el *sentido*.

No sucede lo mismo, como se puede advertir, a pesar de la proximidad, con los presupuestos que subtienden la *retórica* en la obra de Freud, que necesariamente implican el *sinsentido*. Ésta, se aparta de la racionalidad requerida por los procedimientos propios de la Ilustración, tales como la analogía, la coherencia, la identidad y la reproducción para la construcción de sus modelos explicativos, incorporando todo un juego (que el lenguaje del sueño articula privilegiadamente) de deformaciones, desvíos, alteraciones, inversiones, en la propia trama con la que formula sus explicaciones. Para situar esto con el detenimiento que merece a lo largo del itinerario de la obra freudiana, sugerimos el texto antes mencionado de Michel De Certeau¹⁸⁸ quien dedica un extenso capítulo al análisis de la escritura en Freud.

Precisamente, los registros de lo simbólico, imaginario y real, impiden hablar *sin más* de la *realidad*. (Freud problematizó esta noción: el principio de *realidad* y *principio de placer*, con su juego de fuerzas y contrafuerzas, son una de las caras de ese problema que pone en jaque el concepto mismo de Realidad; Lacan lo retoma resaltando su precariedad¹⁸⁹).

Es en virtud de la categoría lacaniana de *privación*, que la *ficción* toma su estatuto, léase en la tacha que engendra lo que borra o borronea, o en el modelo de la percepción negativa -que algo no esté allí donde se lo espera-, tal como acontece en

¹⁸⁷ Juan J. Saer: La pesquisa, Buenos Aires, Editorial Planeta, 2012 p. 58.

¹⁸⁸ Michel De Certeau: “La “novela” psicoanalítica. Historia y literatura” en: *Historia y Psicoanálisis*, México, Universidad iberoamericana, 1995, pp. 97-120.

¹⁸⁹Jacques Lacan: *El Seminario de Jacques Lacan, La ética del Psicoanálisis*, Libro 7, Buenos Aires, Paidós, 1ª ed., 1988, pp.29-56.

relación a la *organización genital infantil*. Advertimos de qué modo la oposición ficción/real es insuficiente para dar cuenta del aspecto *extraño* a la verdad.

La *metáfora* y la *metonimia*, asimismo reconocen una operatoria indisoluble de la noción de *represión*. De allí la no neutralidad que la consideración psicoanalítica atribuye a los elementos que se deslizan, desplazan o sustituyen. Cualquiera sea la operación en la que intervienen en la cadena los significantes, éstos no son intercambiables o equivalentes como lo serían si fuera los elementos de un sistema. Por el contrario, su raíz *sexual*, forzarán la emergencia de unos y no de otros, unos *por* otros. Sólo la palabra que toca y moldea el *cuerpo erótico* lleva al *sinsentido*.

Ahora bien, estas diferencias atañen a los *modos* de construcción [de la verdad] y no a la *sustancia* de lo construido; “no pasa por el referente ni tampoco por las meras formas enunciativas, sino por el quiasmo entre ellos, el quiasmo en el cual una forma simbólica, construye un sistema de referencias abierto al hallazgo inesperado de objeto. Quiero decir *lo real* –emplear el artículo es ya una sustantivación–no es un ente y no se ubica “frente a”, más bien *no es*, o, si queremos, [...] es el conjunto de *dispersiones* que yacen intersticialmente en la red de enunciados”¹⁹⁰. En definitiva, a la vez que lo real sería irreductible a la significación, el significante funda y excede, torna irrisorio todo significado.

Precisamente, en este artículo citado, “La ficción no es ficticia” Ritvo se detiene en varios pasajes de Nietzsche para demostrar los distintos pliegues del tema que revisten sumo interés para nosotros. Primero comenta la frase de Nietzsche: “*Lo que puede ser pensado tiene que ser con seguridad una ficción*” citada por otro autor (E. Fink) quien entiende que: “esto quiere decir que el hombre es una ficción para sí mismo y que la individualidad última es una ficción que oculta la naturaleza de la vida, flujo irregular, despojado de regularidad, de orden, de belleza, de finalidad, incluso de legalidad; corriente entregada a un juego perpetuo de fuerzas y contrafuerzas que vuelve irrisorio el uso de conceptos tales como “realidad” o “real”¹⁹¹.

En efecto, las observaciones nos introducen en el particular tratamiento que Nietzsche da a la ficción, tratamiento que Ritvo atribuye al carácter literario, a su

¹⁹⁰ Juan B. Ritvo: *La ficción no es ficticia*, Material bibliográfico de la Secretaría de estudios de Posgrado, Facultad de Psicología, UNR.

¹⁹¹ Juan B. Ritvo: *Ibid.* La cita que refiere es de: Eugen Fink: *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 197-198.

condición de escritor. Esto es, consigue imprimirle a términos abstractos la vibración del apremio de la vida y uno de los recursos que explota es el de la contradicción. Así, da un ejemplo tomado del Libro Tercero de *La gaya Ciencia*: Nietzsche declara al mismo tiempo que la necesidad (*Notwendigkeit*) domina al mundo: en cuanto a la presión, la urgencia que ejerce en el organismo en dirección a buscar lo que requiere para su subsistencia, y declara también que el mundo está privado de legalidad. O, por ejemplo, aseverar que el término “azar” no tiene sentido (*Sinn*) siendo que acaba de emplearlo para describir el carácter excéntrico y azaroso del mundo. Este juego es el que el autor lee como el carozo mismo de la cuestión: “hay que usar las metáforas y al mismo tiempo ponerlas en entredicho; volver a pulirlas y abandonarlas a su estado de ruina; así se advierte que la ficción no se opone a lo que llamamos “real”, es un medio de revelarlo a través de las costuras mal zurcidas de los montajes ficcionales”¹⁹²

Por último, reunimos unos fragmentos de otro texto de Nietzsche en los que aparecen algunos de los rasgos que hemos destacado:

Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, solo mediante la invencible creencia en que *este* sol, *esta* ventana,[...] son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto, y por cierto, como *sujeto artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir [...]fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su “conciencia de sí mismo”¹⁹³.

Como vimos en algunos pasajes de Nietzsche las metáforas, son rechazadas por su propia naturaleza antropomórficas, por encerrar sólo tautologías; en otros, aparece la crítica a su momificación, al egipcianismo. Cuando su sentido queda adherido con fijeza, el efecto en la metáfora es mortífero, se petrifica.

¹⁹² Juan B. Ritvo, “La ficción no es ficticia”, material bibliográfico Escuela de Posgrado Facultad de Psicología. UNR.

¹⁹³ Friedrich Nietzsche: “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en: Friedrich Nietzsche, Hans Vahinger, *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Editorial Tecnos, 2006, p. 26.

Citamos un párrafo que describe en cambio, positivamente, la liviandad:

Cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja: ciertamente, para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho como de telarañas, suficientemente liviano para ser transportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier sople de viento¹⁹⁴.

Una vez más, afirmamos que nos llegan desde la filosofía los resultados de esa experiencia que, según Wittgenstein, son el descubrimiento de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar contra los límites del lenguaje.

¹⁹⁴ Friedrich Nietzsche: *Op. cit*, p.27.

Capítulo X

La función del mito

Tal como ya se ha expuesto, el análisis foucaultiano en términos de genealogía se propone dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica. La constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos. Señalamos también la importancia que confiere a las relaciones de fuerza, puestas de relieve a partir de Nietzsche, en cuanto a su incesante juego de tácticas y estrategias que configuran *estados* de poder a la manera en que se habla de estados de una sustancia o de salud, esto es, estados cambiantes, inestables.

Según la perspectiva del autor, entonces, la historia no tiene “sentido”. La dialéctica, como lógica de la contradicción, esquiva una realidad azarosa y cada vez más abierta. Por su parte, la semiótica, como estructura de la comunicación, tampoco es apta para dar cuenta de la inteligibilidad inherente a los enfrentamientos porque esquiva, justamente aquello que Nietzsche ha desnudado: su carácter violento su carácter *sangrante, mortal, reduciéndolo a la forma apacible y platónica del lenguaje y el diálogo*.

Consecuentemente, la *verdad* no puede ser pensada por fuera del poder, sin poder o al margen del mismo; por el contrario, es dable llamar así a un “conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados”¹⁹⁵.

Así cada sociedad tiene su *régimen de verdad* que se configura según el tipo de discursos a los que da cabida, según cuáles prevalecen funcionando como válidos o falsos y a partir de los mecanismos que posibilitan discernir entre unos y otros, asignándoles o no importancia, distinta amplitud cronológica, distinta capacidad para producir efectos.

Ahora bien, esperamos haber ilustrado suficientemente en los capítulos precedentes, cómo en determinados momentos, algo se transforma en relación a la estratificación de los sucesos diferentes y dicho régimen de verdad sufre modificaciones profundas: en cuanto al estatuto de aquellos que se encargan de decir qué es lo que se

¹⁹⁵ Michel Foucault: “Verdad y poder” en: *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 2ª ed. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, p. 189.

establece como verdadero y también en cuanto a las técnicas y los procedimientos a los que se recurre para la obtención de la verdad.

A la reiterada discusión relativa a la continuidad/discontinuidad de la historia, la perspectiva genealógica le encuentra una salida oblicua (hay continuidad y discontinuidad): no interesa preguntarse qué poder pesa sobre la *ciencia* desde afuera sino estudiar qué efectos de poder circulan entre los enunciados científicos. Cuál es su régimen *interior* de poder¹⁹⁶.

Dicho esto, producto de estas transformaciones situamos la emergencia de una nota característica de nuestras sociedades occidentales: su fuerte anclaje en la Ciencia, es decir, el discurso científico opera como garante de verdad, desplazando otras modalidades discursivas. El pilar del positivismo consiste en este progreso que lógicamente va de la mano de la superación del mito y la religión en favor de la ciencia y en especial a la infalibilidad de las leyes de la naturaleza: Para ponerlo en palabras de Nietzsche:

aquí, cuanto alcanzamos en las alturas del mundo telescópico y en los abismos del mundo microscópico, todo es tan seguro, tan elaborado, tan infinito, tan regular, tan exento de lagunas; la ciencia cavará con éxito en estos pozos, y todo lo que encuentre habrá de concordar entre sí y no se contradirá. Qué poco se asemeja esto a un producto de la imaginación; si lo fuese, tendría que quedar al descubierto en alguna parte la apariencia y la irrealidad¹⁹⁷.

Emparentado con el mundo onírico, el *mito* forma parte de nuestro vocabulario cotidiano cuando aludimos a concepciones erróneas, o a versiones de los hechos que persisten aún no siendo ciertas, y que es preciso despejar por no respetar lo realmente acontecido “cronológicamente”. Lo que esto pone de manifiesto es precisamente, la diferencia en el *régimen de verdad*. Ya que, por definición, es propio de los mitos reconocer procedencias o motivos diversos, versiones, variantes, que coexisten sin descalificarse o superponerse, tal como aparece en las tragedias; recogen leyendas,

¹⁹⁶ Michel Foucault: *Op. cit.* pp.175-189.

¹⁹⁷ Friedrich Nietzsche: “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en: Friedrich Nietzsche, Hans Vahinger, *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Editorial Tecnos, 2006, p. 26-31.

relatos de distintas fuentes y dan pie a representaciones según las geografías y los momentos, siendo impensable que alguna se declarara como la más veraz¹⁹⁸.

Recordando la afirmación de Pascal acerca del artesano que sueña ser rey, Nietzsche describe el modo en que el arte desgarrar el tejido de los conceptos: la vigilia y sueño se vuelven indiscernibles, y el parentesco que éste guarda con el *mito*, configurando el mundo de un modo *eternamente nuevo, irregular, inconexo, inconsecuente*.

Se afirma, asimismo que *El nacimiento de la tragedia (1871)*¹⁹⁹ más que presentar un desciframiento de reconstrucción de las diferentes etapas del mundo mítico representa una suerte de llave para aprehender el modo en que el mismo Nietzsche construye un mito propio de la modernidad.

Mito y ciencia

Recurrimos nuevamente a Michel De Certeau quien investiga el tema en una serie de trabajos. Lo citamos en extenso:

Ni la narratividad totalizante de nuestras leyendas culturales ni las operaciones técnicas y críticas pueden ser, sin arbitrio, consideradas como ausentes o eliminables de lo que llega a ser una representación, un texto o un artículo de historia. En este rodeo, cada una de estas representaciones, o la masa que ellas forman en conjunto, podría ser comparada con el mito, si se define el mito como un relato atravesado por las prácticas sociales, es decir un discurso global articulador de prácticas que él no cuenta pero que debe respetar y que, a la vez, le faltan y lo vigilan. Nuestras prácticas técnicas son frecuentemente también mudas, circunscritas y tan esenciales como lo eran antiguamente las de iniciación, pero a partir de ahora ellas son de tipo científico...El discurso histórico es necesario para la articulación social de las prácticas y sin embargo es controlado por ellas; así él será el mito posible en una sociedad científica que rechaza los mitos,

¹⁹⁸ La procedencia de *Hamlet* de una versión de una antigua leyenda danesa cuyo héroe es *Amleth*, es un ejemplo de un Proto o *Ur-Hamlet*. William Shakespeare: *Hamlet*, Estudio preliminar y Trad. Eduardo Rinesi, Talcas, 1ª ed., Buenos Aires, 2000 pp. 10-11.

¹⁹⁹ Friedrich Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia* o Grecia y el pesimismo, Madrid, Alianza Editorial, Trad. Andrés Sanchez Pascual, 1ª reimp. , 2000.

la ficción de la relación social entre prácticas determinadas y leyendas generales, entre técnicas que producen lugares y leyendas que simbolizan el efecto del tiempo. Concluiré con una fórmula. El lugar instaurado por unos procedimientos de control es él mismo historizado por el tiempo, pasado o futuro, que ahí se inscribe como retorno de “lo otro” (una relación con el poder, con unos precedentes, o con unas ambiciones) y que, al “metaforizar” así el discurso de una ciencia, lo convierte al mismo tiempo en una ficción²⁰⁰.

La referencia a De Certeau que seleccionamos apunta a subrayar el sesgo que tomamos en relación al mito -tal como lo mencionamos al inicio del trabajo-, el de enfatizar el valor del mismo en el propio entramado teórico del Psicoanálisis.

Esto es, su emergencia en el seno del discurso del progreso, el de la tradición de la *Aufklärung* del que sin duda es tributario y que al mismo tiempo desbarata apelando a recursos imposibles de encajar en la lógica de la superación positivista. Por otro lado, explicitar las condiciones materiales de producción de la ciencia implica necesariamente poner en cuestión la pretendida objetividad de sus conclusiones.

Intentaremos poder justificar el empleo del mito en Nietzsche proporciona más que una simple analogía, es decir es un gesto provocador, afín al reconocimiento estético de la vigencia del mito freudiano en su valor estructurante del espíritu humano²⁰¹.

Sin entrar en detalle en la diferenciación que Blumenberg hace del *ambiente* respecto al *mundo de la vida*, nos interesa detenernos en la siguiente descripción:

En tanto mundo de la vida humano tiene siempre ya contornos imprecisos en la periferia, es ligeramente inconstante, está deshilachado, por decirlo así, entre su constante carácter de sobreentendido y las invasiones de lo desconocido, es decir de lo que es el caso pero no estaba sobreentendido.

²⁰⁰ Michel De Certeau: *Historia y Psicoanálisis*, 1ª ed. en español, México, Universidad Iberoamericana, 1995, p. 75.

²⁰¹ Sesgo que diferenciamos de otra vertiente del mito de corte “regresivo”, aquel que procura un repliegue sobre identidades imaginarias, fuente de exaltación de tipo chauvinista o de toda clase de fundamentalismo.

Eso desconocido que aparece en la periferia es amortiguado constantemente mediante acciones destinadas a dominarlo: dándole un nombre, integrándolo en forma metafórica, por último, subordinándolo y clasificándolo conceptualmente.

En lo emocional, este borde del mundo de la vida está investido de procesos de extrañeza, de terror, de espanto, de temor. En los casos más fuertes esto da lugar a la formación de lo numinoso, del temor a poderes que se ocultan detrás de lo desconocido o en su interior [...]

La magia y el mito son intentos de esa índole de invertir la dirección del avance en la periferia del mundo de la vida. Sobre todo, de dominar los poderes que están detrás de lo desconocido y asegurarse de ellos, de atomizarlos, [...] haciendo que en su propia zona se enreden en las rivalidades y luchas por el poder que abundan en el mito [...]

La angustia como correlato de la indeterminación del horizonte del mundo de la vida es depotenciada, reelaborada en temor en tanto comportamiento ante instancias bien determinadas, poderes regionales conocidos y nombrados con sus propias atribuciones, que es posible ablandar e invocar con sacrificios y rezos, danzas y cantos [...]

La técnica del tráfico fronterizo mítico es la de la metafóricidad.
(El subrayado es nuestro)²⁰².

También mencionamos en la fundamentación del presente trabajo ese vaivén que aparece en la escritura freudiana cuando “vacila” y que no es precisamente en el discurso científico en el que finalmente se apoya: especula. “No hay *Weg* sin *Umweg*” - dice Derrida-, para referirse a que el rodeo no aparece en el camino sino que lo constituye, lo abre. La muerte está inscrita, aunque no inscribible “en” la difirrencia [...]

²⁰³Argumenta que la especulación de la que Freud habla no es sólo un modo de investigación tal como él mismo la nombra, que no es sólo el objeto oblicuo de su discurso sino que es también la operación de su escritura, *la escena que hace o el escenario de lo que hace al escribir lo que escribe aquí*.

²⁰² Hans Blumenberg: *Teoría del mundo de la vida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Trad. Griselda Mársico, 1ª ed., 2013, pp. 148-149.

²⁰³ Jacques Derrida: “Especular-sobre “Freud”, en: *La tarjeta postal de Freud a Lacan y más allá.*, México, Siglo XXI, 1ª ed., trad. Tomás Segovia, 1986, p. 17.

No es fortuito que [la atesis] se suspenda indefinidamente en cuanto a *la vida la muerte*. No es fortuito que se mantenga de la enigmática pulsión de muerte que aparece desaparece, parece desaparecer, aparece al desaparecer en el *Más allá...* La digo enigmática porque aparece desaparece contando muchas historias, haciéndolas o dejándolas contarse. Las llaman fábulas o mitos.

Se trata también de lo que se pone en marcha entonces a toda una descendencia, fabulosa o mítica²⁰⁴.

Volveremos a referirnos más adelante para interrogar esos trabajos en los que Freud se defiende de haberse *abandonado* a la especulación.

Mito en la estructura²⁰⁵

El mito freudiano del asesinato del padre recorre veinticinco años de la obra de Freud desde 1913 a 1925, y tiene como antecedente una observación acerca de Edipo y de Hamlet que realiza en 1897 en la correspondencia con Fliess. Se puede decir que a partir de la interpretación freudiana, el horizonte en el cual se leen los clásicos cambia radicalmente, demarca cierto dominio pero a la vez forja un método que en lo sucesivo toman Klein y Lacan.

Señalemos una diferencia de manera preliminar: en Freud la eficacia del mito aparece en su ligazón a lo histórico, a la fundación de un orden (como en *Moisés*, o en la puesta en escena del padre terrible de *Totem y tabú*); en su variabilidad comparte el carácter, la consistencia del sueño. Mientras que en Lacan, por un lado, el mito adquiere una función más monótona, reductible a la función fantasmática. Pero, además, mediante una torsión en la propia denominación que reúne elementos contrapuestos entre sí, una suerte de oxímoron, habla por ejemplo del *mito individual* del neurótico²⁰⁶.

La *entrada* en este caso consiste en comentar un texto de Omar Amorós, dedicado a investigar el proceso de desacralización acontecido en el transcurso de la Modernidad y lo que el mismo conlleva. Nos interesa esta mutación por la que ciertas prácticas que hasta entonces en distintas culturas se sostienen socialmente e implican

²⁰⁴ Jacques Derrida: *Ibid*, p. 17.

²⁰⁵ Omar Amorós: *Mito en la estructura*, Rosario, Co-lectora, 2014.

²⁰⁶ Jacques Lacan: "El mito individual del neurótico o Poesía y verdad en la neurosis", en: *Cuadernos Sigmund Freud* N° 2/3, Buenos Aires, 1972.

alguna marcación del cuerpo, van paulatinamente decayendo. En su lugar hace su aparición el *síntoma*, instituyendo sobre el propio cuerpo aquello que antes era instituido por el lazo, colectivamente²⁰⁷. Dicho de otro modo, en la Modernidad lo *sagrado* adquiere un tratamiento privado.

Precisamente, la hermenéutica moderna afirma que no cabe suponer algo *primario* para interpretar, la *Cosa* que se ofrecería a la interpretación, sino que cada signo es en sí mismo la interpretación de otros signos. Para referirse a las diferentes maneras de construir el *sustituto real*, O. Amorós, recorre algunos ejemplos en los que Freud, relata cómo se revela en pacientes suyos, según el *síntoma* que producen, la operación de *sustitución*. Así, el autor atiende a la importancia de esta operación en lo relativo a la dirección de la cura, ya que funciona como índice de las operaciones necesarias a la estructura, que el sujeto, de acuerdo a la dificultad que atraviesa, intenta producir.

A modo de paralelo, Amorós propone articular la constitución del *sustituto real*, con las distintas maneras de constituirse el *objeto sagrado*. A dicho pasaje lo sitúa históricamente como el que marca el paso del rito colectivo, propio de las sociedades pre-modernas, al *rito individual*.

Para el autor, la desintrincación de la pulsión presenta siempre los dos costados: lo “demasiado vivo” y lo “demasiado muerto”. Son las operaciones que constituyen el síntoma y la sublimación las que se colocan en un relato en el mito freudiano del *Urvater*: “es lo vivo del primer tiempo del mito lo que debe ser asesinado en un segundo tiempo, que es en el cual [...] se constituye el sustituto real”²⁰⁸. Además, señala que no hay estructura sin ese tiempo del asesinato, que se hace con el objeto, con el *sustituto real*.

En diferentes tiempos, se articulan la vivificación y el asesinato como momentos inherentes a la constitución del síntoma. En esa operación, Freud distingue el *motivo del sistema*, que es contingente, del *motivo* eficaz y describe el modo diferencial en el que el cuerpo queda comprometido según se trate de una psicosis, una histeria, fobia, etc.

²⁰⁷ Omar Amorós: *Mito en la estructura*, Rosario, Co-lectora, 2014 p. 69.

²⁰⁸ Omar Amorós: *Ibid.*, p. 70.

En la segunda Clase, la *Expulsión de lo viviente*, Amorós recorre una serie de mitos característicos de diferentes pueblos y los ritos a los que van asociados, ritos que cada cultura recoge desde la antigüedad, incluyendo sus cosmogonías y antropogonías.

Así, el autor se detiene en dos vertientes del *mito* señaladas por M. Elíade:

Primero, la de la narración, que consiste en una historia (mágica) acerca de los *orígenes*. La segunda, aparece ligada al *rito*; algo que no es aprehendido en la narración del mito (lo que hay de vivo en él) requiere una reiteración, un tratamiento ritual ligada a la *mortificación* inicial del ser vivo, con sus correlativas marcas en el cuerpo (las escarificaciones, tatuajes, las mutilaciones en los ritos iniciáticos, por ejemplo).

Ahora bien, la peculiaridad que releva es que aunque cualquier objeto profano puede tomar el valor de lo sagrado, sin perder por ello su cualidad inicial, una vez constituido como manifestación de algo sagrado, en él van a quedar implicados siempre dos elementos; una orientación y un punto de comunicación. En efecto, el objeto sagrado orienta en la medida en que demarca lo amorfo y relativo del espacio profano; un corte (por ejemplo un asta, un altar) a partir del cual se configura un cosmos.

Sin embargo, a esa orientación no cabe asignarle ningún sentido; *el lugar del objeto sagrado es un sinsentido. La realidad misma y todos los objetos reales profanos toman realidad en relación al objeto sagrado [...] el objeto sagrado es lo real por excelencia*²⁰⁹. Asimismo, toda relación se constituye alrededor de ese objeto sagrado, que establece una comunicación entre los miembros de la cultura que lo han instituido como tal.

Un rasgo común a las culturas es que la creación del cosmos, del mundo o del orden humano involucra algún asesinato creador, asesinato de algún ser antropomórfico que no representa un simple aniquilamiento sino que se *incorpora* en el cuerpo, como sustancia viva a través de otras formas vivientes que se ingieren como alimentos: vegetales, animales. Con sus variantes (a veces el robo aparece asimilado al asesinato, o el *nombrar* equivale al asesinato de lo “amorfo primordial”, etc.) aparece también en los relatos míticos de los *orígenes* el tema de la *expulsión*, a veces tematizada como una ascesis en la que una función fisiológica reemplaza el sacrificio. El ser primordial crea por exudación, expectoración, etc.

²⁰⁹ Omar Amorós: *Op. cit.* p.62.

En este punto el autor establece cierto paralelismo con Freud, en el sentido de que si bien éste apela al mito del asesinato del padre, al hablar de la constitución de los primeros tiempos del aparato psíquico, habla de una *Ausstossung*, de una expulsión. Ésta, aparece en Freud, recayendo en el sujeto, que es quien tiene que realizar esa expulsión, mientras que para Lacan, según esta hipótesis, la expulsión inicial acontece en el Otro, para reiterarse luego del lado del sujeto. Amorós remite, entonces, a los Seminarios en los que Lacan sitúa la *potencia vital* como una de las caras del Falo, y sugiere que la misma se presenta, además, en el *mito* de la laminilla²¹⁰; invención que le permite imaginarizar aquello que en Freud es la libido, como puro instinto de vida, irreprimible.

Por otra parte, establece una comparación en cuanto a los modos de trabajar esas primeras operaciones constitutivas: en Freud en términos de *introyección* y *proyección*, en Lacan mediante los diagramas de Venn planteando la alienación y la separación (La bolsa/ la vida, la libertad/ la vida, la libertad/la muerte). Resulta muy interesante la articulación que propone acerca de la intervención en una cura según los modos en que se haya articulado la alienación y haciendo jugar en esas equilibraciones o desbalances el lugar o el valor asignado a *lo sagrado*, lo útil, o al consumo²¹¹.

En cuanto a la *expulsión de lo viviente*, Amorós presenta la investigación que realiza una discípula de Levi Strauss, F. Hèritier, en torno al incesto, a la ley de exogamia y al análisis de lo enunciado en dichas leyes -si es que se formulan-, en lo concerniente a aquello sobre lo que recae la prohibición conforme los distintos momentos históricos, en diferentes culturas.

En particular, la autora explora en las sociedades africanas, lo que denomina *incesto de segundo orden*, que tendría un carácter tan primitivo que no aparece explicitado en leyes. Conciernen a unos modos de reencuentro con “lo vivo”, la carne: en la desnudez, en el contacto de fluidos, el esperma, la leche, la sangre cuyo contacto se prohíbe en virtud de los perjuicios, enfermedades, que generarían; no se formulan como leyes de carácter moral.

En este sentido, el autor considera ciertas coincidencias con el Psicoanálisis, al formular que *no es de la Ley de lo que se trata en el origen, sino de una expulsión o una*

²¹⁰ A la altura del Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*.

²¹¹ Omar Amorós: *Op. cit.* pp.89-90.

renuncia.²¹² Así, retomando la elaboración freudiana del mito del padre, se pregunta acerca de este padre gozando de todas las mujeres y la ausencia de referencia al goce de las mujeres en ese mito: mito que, según entiende, se ubica en el lugar donde en la estructura se *produce la expulsión del cuerpo materno de la fuente de lo viviente*²¹³.

Según esta hipótesis, dicha operación es necesaria para producir una elaboración acerca del goce, lo que convertiría al *mito* en *ineliminable* en las operaciones de estructuración. Sería, en tal sentido, una lectura posible de la *forclusión del goce sexual* en Lacan, es decir, una de las versiones de la *expulsión primordial*.

Otro punto de coincidencia lo encuentra Amorós en la constitución del dios-objeto de los africanos, tal como lo describe el trabajo de Marc Augé, -compuestos por una mezcla apropiada de elementos inertes y materia viva - y la formulación freudiana de pulsiones de vida y de muerte, con sus vaivenes de mezcla y desmezcla.

Así, el *retorno a lo inanimado* con el que Freud da cuenta de la pulsión de muerte, reenvía a un mito biológico, expresión de la necesidad de la expulsión de lo viviente, existiendo distintas maneras de intrincación con la pulsión de vida y momentos de desintrincación pulsional. De allí que el autor considere que la sustitución real y el objeto como sustituto constituyen la intrincación pulsional.

En suma, se trata de establecer ciertas articulaciones entre la lógica de constitución del objeto *sagrado*, con las operaciones de constitución de lo simbólico, orden que supone que en lo contable algo no se cuenta, que no entre en la cuenta.

Por otra parte, se destaca otro elemento diferencial: es que, así como en las sociedades organizadas en relación a la Historia hay *conmemoración*, en sociedades organizadas en torno al relato mítico, hay *reiteración*. Esto es, existe un núcleo de lo sagrado que no se reduce al relato mítico, resiste, y requiere su actualización ritual; rito y narración son indisociables.

Finalmente, el cuerpo como superficie de escritura en correspondencia con esa expulsión primordial, lo Uverdrängt: primero en el cuerpo materno, después en el cuerpo propio. Desbarajustadas, al decir de Lacan, las adaptaciones naturales en el mundo humano se rigen por un papel primordial de la simbolización, que no está presente en otros vertebrados. “Si Freud insistió tanto en el complejo de Edipo que llegó

²¹² Omar Amorós: *Op. cit.*, p. 105.

²¹³ Omar Amorós: *Ibid.*, p. 103.

hasta construir una sociología de tótemes y tabúes, es [...] porque la Ley está ahí *ab origine*. Está excluido, en consecuencia, preguntarse por el problema de los orígenes: la Ley está ahí [...] desde siempre y la sexualidad humana debe realizarse a través de ella” [...] En el origen hay pues *Bejahung*, [...] afirmación de lo que es, o *Verwerfung*”²¹⁴.

Nietzsche- Freud y la denegación

Retomamos ahora un análisis de Derrida²¹⁵ en el que despliega paso a paso la escena que Freud hace a la memoria de Nietzsche, en *Más allá del principio del placer*: la llamativa y sugerente ligereza con la que Freud declina su deuda para con él, (“movimiento impresionante de una denegación”)²¹⁶. En efecto, cuando Freud menciona a Nietzsche como el filósofo que coincide por sus intuiciones y perspectivas con resultados a los que “penosamente” y a través de largo tiempo ha arribado el psicoanálisis, agrega que justamente por eso lo evita (*gemieden*). Evitación que vale para *toda* la filosofía, en virtud de su proximidad.

“Ancestro indigno” del psicoanálisis, dice irónicamente Derrida, Nietzsche se aproxima, como jugando, graciosamente a aquello que el esfuerzo de la tarea específica del psicoanálisis ha pagado con tanta pena. Así, lo pone en peligro de perder todo su valor, como falsa moneda.

Por otra parte, interpreta Derrida: “Hay que desviarse de ello, divertir, *advertir*. ¿En verdad *es* preciso, con esas advertencias, evitarlo? Ni siquiera es preciso: lo más próximo se evita en lo inevitable mismo. La estructura de su proximidad lo aleja y prescribe que el *da* esté *fort* aun antes de que un juicio de denegación venga a poner sobre él la especificidad de su sello”²¹⁷.

La paradoja que según Derrida aparece bajo la forma de la denegación es que alejarse de la filosofía no significaría en verdad tomar distancia con Nietzsche siendo que éste, precisamente, se atreve a pensar de un modo que jamás la filosofía hubiera hecho.

²¹⁴ Jacques Lacan: *El Seminario de Jacques Lacan*, Libro 3, *Las Psicosis*, Barcelona, 1ª Reimp., 1985, pp. 121-122.

²¹⁵ Jacques Derrida: “Especlar-sobre “Freud””, en: *La tarjeta postal de Freud a Lacan y más allá.*, México, Siglo XXI, 1ª ed., trad. Tomás Segovia, 1986, pp. 15-44.

²¹⁶ Jacques Derrida: *Ibid.*, p. 18.

²¹⁷ Jacques Derrida: *Ibid.*, p. 19.

Esa desviación *de Nietzsche* o *ante Nietzsche*, dice el autor, forma parte de allí en más del legado de Freud. A punto tal que en algunas intervenciones de Lacan en los *Escritos* adquiere el tomo de mofa al referirse a la “pacotilla nietzscheana de la mentira de la vida”²¹⁸.

El análisis de Derrida remite a las obras en las que Nietzsche conecta la vigilia con el sueño, propone una teoría de la *represión*, hace alusiones al inconsciente, entre otras cosas, como ése al que Freud ha “evitado”. Recuerda también que Rank no sólo por eso ve en Nietzsche al precursor directo del psicoanálisis sino que le atribuye el habernos despertado “a la responsabilidad de aquello mismo de lo que nos consideramos irresponsables. Se puede ser culpable de aquello de lo que se cree uno por esencia inocente, se puede estar endeudado con lo que siente uno de antemano saldado”²¹⁹.

Así, dice Derrida con ironía, Nietzsche osó ligar con el inconsciente la responsabilidad, la deuda y la culpabilidad; el grito de Nietzsche “*estáis dispuestos a ser responsables de todo menos de vuestros sueños*”, en el que resuena el nombre de Edipo, aparece aquello que al no asumirse en conciencia se vuelve insaldable. La deuda de otro acosa, regresa, en sueños o de algún otro modo y se anula en la denegación²²⁰.

Hay que evitar a cualquier precio esa filiación. Hay que romper con ella en el instante en que la identificación amenaza de más cerca. No hay que asumir la deuda: no sólo porque es la del otro, sino porque el otro se ha endeudado de manera insaldable (imperdonable) al emitir simulacros de conceptos. Es como otra historia de responsabilidad colectiva: lo analice o no, Freud se somete a un imperativo que le prescribe interrumpir la cadena y rechazar la herencia. Fundar así otra genealogía. Pretendo que lo que escribe en cuanto a la especulación (filosófica y no filosófica) tiene algo que ver con esa escena de herencia intolerable [...] Lo que escribe, dicho también de otra manera *el hecho de que* tenga que escribirlo²²¹.

²¹⁸ Jacques Derrida: *Ibid.*, p. 19.

²¹⁹ Jacques Derrida: *Op. Cit.*, p. 19.

²²⁰ Jacques Derrida: *Op. Ibid.*, p. 19.

²²¹ Jacques Derrida: *Ibid.*, p. 21.

En dos notas a pie de página, Derrida amplía y da una relevancia aún mayor a la cuestión: por un lado, una referencia a la estructura del *Schuldigsein* originario, que Heidegger concibe como más acá de toda subjetividad en la analítica existencial del *Dasein*. En esta se pone en juego tanto el ser-responsable, el ser-prevenido, como la posibilidad de tener que responder-de antes incluso de toda deuda, falta o ley. (*Sein und Zeit*). Ligado a esto, por otra parte, enfatiza el lugar en extremo importante que el análisis de la deuda ocupa en la *Genealogía de la moral* (1887) de Nietzsche y hace notar que *Schuld* es a la vez la deuda y la falta, la obligación.

En un apartado de esa obra, Nietzsche habla de los genealogistas de la moral que ha habido hasta entonces y pregunta:

¿Han atisbado siquiera, aunque sólo sea en sueños, que por ejemplo ese concepto moral básico de «culpa» puede tener su origen en el muy material concepto de «deuda»? ¿O que el castigo, en tanto que estriba en *pagar con la misma moneda*, se ha desarrollado totalmente al margen de cualquier presuposición sobre la falta de libertad de voluntad? [...]

En esta esfera, en el Derecho de obligaciones, por tanto, está el foco de donde surge el mundo de conceptos morales como los de «culpa», «conciencia», «deber», «sacralidad del deber»: su comienzo, [...] ha sido regado con sangre a fondo y durante largo tiempo. [...] aquella conexión de ideas entre «deuda» o «culpa», por un lado, y «sufrimiento», por otro, que tan inquietante es y que quizá ya no se puede deshacer [...] Preguntémoslo otra vez: en qué medida puede ser el sufrimiento la satisfacción de una «deuda»?²²²

Finalmente, Derrida continúa trazando en *Más allá del principio de placer* esa anticipación nietzscheana que Freud no reconoce. Por ejemplo, al referirse a fenómenos ligados a la repetición, en las neurosis de destino, a esas tendencias que no toman en cuenta el principio de placer sino que se sitúan por encima de él, Freud utiliza la expresión “retorno eterno de lo mismo” sin mención alguna a Nietzsche.

²²² Friedrich Nietzsche: *Genealogía de la Moral*, Madrid, EDAF, Ediciones, Biblioteca de los grandes pensadores. Trad. José Mardomingo Sierra. Segundo tratado. «culpa», «mala conciencia» y otras cosas afines, 2000.

En otro pasaje comenta cuando Freud intenta explorar si en los procesos de asimilación y disimilación (teoría de Hering) que se desarrollan continuamente en la sustancia viva pueden reconocerse las nociones pulsionales de *pulsión de vida* y *pulsión de muerte*. La respuesta con la que se topa es que hay algo *otro*, que coincide con la apreciación de Schopenhauer según la cual la muerte es la meta de la vida, siendo la pulsión sexual la incorporación de la voluntad de vivir.

La muerte, “resultado propio” y por lo tanto meta de la vida, meta sin meta, estrategia sin finalidad de lo vivo, no es sólo un enunciado de Schopenhauer. Coincide casi literalmente con tales proposiciones de Nietzsche que habíamos tratado de interpretar: sobre la vida como un género tan raro de lo que es muerte (*Gay saber*), “caso particular” y “medio en vista de otra cosa” (*Voluntad de poder*), esa otra cosa es entonces necesariamente solidaria de la muerte²²³.

Una vez más, dice entonces Derrida es a Nietzsche a quien hay que atribuirle el “puerto de amarre inconsciente” acerca de la ausencia de algo semejante a un instinto de conservación, tal como aparece en la segunda disertación de la *Genealogía de la Moral*.

A partir de abordar lo inanalizado de Freud entiende, por último, que la estructura del texto en sus movimientos para Derrida desborda cualquier género o modelo. Ni científico ni literario ni mitológico, -aunque estos estén presentes-, su tratamiento es estallado, aparecen por fragmentos. A los nuevos contenidos que está planteando en relación al principio del placer, a esas nuevas problemáticas, le corresponden otras modalidades cuestionantes.

Ahora bien, sintetizando la argumentación respecto al camino de la especulación freudiana, Derrida afirma que aquello que empuja a Freud a ese singular paso de escritura, es la muerte²²⁴. En definitiva, más allá de la denegación o evitación cualquiera sea su motivo, eso que llega como “especulación” no se reduce a una lógica científica ni filosófica.

²²³ Jacques Derrida: “Especular-sobre “Freud”, en: *La tarjeta postal de Freud a Lacan y más allá.*, México, Siglo XXI, 1ª ed., trad. Tomás Segovia, 1986, p.24.

²²⁴ Jacques Derrida, *Ibid*, p. 26. La muerte refiere además a cuestiones de la autobiografía de Freud, a la historia del movimiento psicoanalítico y al modo en que juega la Represión en la especificidad de la escritura psicoanalítica.

Capítulo XI

La temporalidad del instante

La temporalidad del instante interroga el movimiento perpetuo y la pulsión de muerte como límite. Se explora la incidencia en Psicoanálisis de la mutua repulsión entre la inscripción y el instante, en el marco de las tradiciones que reducen todo a una lógica de los posibles o a la linealidad del tiempo como puro devenir.

*De la visión y el enigma*²²⁵

Zaratustra habla a quienes hacen largos viajes, a quienes no quieren vivir sin peligro; a aquellos que se han lanzado con “velas astutas a mares terribles” a los que “ebrios de enigmas, enamorados del crepúsculo, almas por flautas atraídas a todos los abismos laberínticos, pues no queréis seguir a tientas y con mano medrosa un hilo conductor, y allí donde podéis *adivinar* detestáis *deducir*”²²⁶ (subrayado en el original); Zaratustra anuncia que sólo a ellos cuenta el *enigma* que ha visto, la *visión* del más *solitario*.

Se trata de un pasaje en el que al elevar sus pies, que se abren paso hacia arriba, el *espíritu de la pesadez*, mortal enemigo, lo atrae hacia abajo, hacia el abismo: “Medio enano, y medio topo, paralizado y paralizador, vertiendo plomo en mis oídos y destilando pensamientos de plomo en mi cerebro”²²⁷. Después de susurrarle burlón que esa piedra de la sabiduría que ha arrojado alto y lejos volverá a caer sobre él, se calla. El coraje, que siempre ataca “a tambor batiente” lo libra de la opresión de ese silencio, se detiene diciendo: “¡Enano, o tú, o yo”²²⁸!

El hombre [...] ha vencido a todos los animales. A tambor batiente
ha vencido todos los dolores; pero el dolor humano es el más profundo.

²²⁵ Friedrich Nietzsche: *Así hablaba Zaratustra*, Un libro para todos y para nadie, Buenos Aires, Marymar, Ediciones, Trad. Percy Lemos, 1975, pp. 146-151.

²²⁶ Friedrich Nietzsche: *Así hablaba Zaratustra*, Un libro para todos y para nadie, *Ibid*, p. 146.

²²⁷ Friedrich Nietzsche: *Así hablaba Zaratustra*, Un libro para todos y para nadie, *Ibid*, p. 147.

²²⁸ Friedrich Nietzsche: *Así hablaba Zaratustra*, Un libro para todos y para nadie, *Ibid*, p. 147.

El valor mata aun el vértigo al borde del abismo: ¡y dónde no está el hombre al borde del abismo! Aun el propio mirar... ¿no es mirar el abismo?

El coraje es el mejor matador: mata también la compasión. Pero la compasión es el abismo más profundo: tan hondo como el hombre ve en la vida, así de hondo ve en el sufrimiento.

Pero el coraje, el coraje que ataca, es el mejor matador; mata la muerte misma, porque dice: “¿Era *eso* la vida? ¡Bueno! ¡Otra vez!”²²⁹.

El declinar, el ocaso, (*Untergehen*) se corresponden con el instante, que nombra el comienzo (*Anfang*) lo que se sustrae a inscribirse en el círculo de la mismidad:

Sucede entonces que el enano pega un salto, aligerando la carga de Zaratustra, y ambos se detienen donde hay un pórtico:

“¡Enano! [...] ¡Mira ese pórtico! Tiene dos caras. Dos caminos se unen aquí: nadie los ha seguido aún hasta el final.

Esta larga calle atrás, dura una eternidad, y esa larga calle por delante... es otra eternidad.

Esos caminos son opuestos, van uno contra otro, y aquí, en este pórtico, se encuentran. El nombre del pórtico está escrito allí arriba: “Instante” [*Augenblick*]²³⁰.

Si entrelazadas así las cosas hacen que cada instante arrastre consigo las cosas venideras, “¿no debemos todos haber existido ya, y volver a correr por la otra calle, por esa larga y lúgubre calle? ¿No debemos retornar eternamente?”²³¹.

Asustado con sus propios pensamientos, Zaratustra busca que le descifren esa *visión del más solitario*.

Augenblick significa además “ojeada”, un abrir y cerrar de ojos, contracara de la continuidad²³².

²²⁹ Friedrich Nietzsche: *Así hablaba Zaratustra*, Un libro para todos y para nadie, *Ibid*, p. 148.

²³⁰ Friedrich Nietzsche: *Así hablaba Zaratustra*, Un libro para todos y para nadie, *Ibid*, p. 148.

²³¹ Friedrich Nietzsche: *Así hablaba Zaratustra*, Un libro para todos y para nadie, *Ibid*, p. 149.

²³² Ver un análisis minucioso en: Juan B. Ritvo: “Parpadeos”, en: *Sujeto, Masa, Comunidad*. La razón conjetural y la economía del resto, Santa Fe, Mar del Medio Editores, 1ª ed., 2011, pp. 107-123.

La diferencia irreductible entre la generalidad y la repetición

Para Deleuze, Nietzsche (también Kierkegaard y Péguy, cada uno a su manera) aportan a la filosofía un nuevo modo de expresión: el *movimiento*. La repetición se convierte en potencia propia del lenguaje y el pensamiento, una categoría principal de lo que concibe como la filosofía del futuro. Dionisos-Zaratustra encarnan personaje y héroe de ese teatro de la repetición. Tomada al pie de la letra, nos dice, pasa a formar parte de un estilo. Si el movimiento, lo que conmueve, se convierte en obra, lo que cae es la representación, la mediación, la interposición, eso se le reprocha al falso movimiento lógico abstracto de Hegel: ser un falso teatro. La necesidad de reconciliar realidad y pensamiento, una constante en la obra hegeliana, guía el *amor fati* de Nietzsche y su concepción del eterno retorno. [*ewige Wiederkehr*]

Dejamos de lado las coincidencias con los autores antes mencionados, para centrarnos en lo que destaca Deleuze respecto al pensamiento nietzscheano:

En primer lugar, describe la *repetición* como expresión máxima de la voluntad y de la libertad. Convertida en el objeto mismo de la voluntad, ésta se libera de sus ataduras. La repetición presenta además un doble carácter de perdición y salvación, de enfermedad y cura; la única potencia en el eterno retorno en el que consiste el juego teatral de la vida y la muerte: danzas, saltos, torbellinos vibran directamente en el espíritu.

En segundo lugar, Deleuze destaca el hecho de que de ahí en más la repetición se oponga a las leyes de la Naturaleza. Si bien es en la *Physis* que Nietzsche la descubre, es en tanto en ella se revela una voluntad superior al reino de las leyes; opuesta a las leyes de la superficie, se quiere a sí misma a través de todas las transformaciones y no responde a la hipótesis cíclica. Zaratustra llama a esta mala interpretación del eterno retorno, *estribillo*: circulación, ser-semejante y ser-igual.

En tercer lugar, señala que el pensamiento de más allá del bien y del mal, opone la repetición a la ley moral. La formulación sería (en diálogo con Kant, como inversión) cualquier cosa que quieras, hazlo de tal modo que quieras su eterno retorno. El ateísmo de Nietzsche conjuga opuestos: odio a la ley y *amor fati*; agresividad y consentimiento; la forma brutal de lo inmediato y la de lo universal. El humor negro de Zaratustra reúne el más acá y el más allá de la ley, se funden las mediaciones.

Por último, la repetición aparece oponiéndose tanto a la generalidad del hábito como a la particularidad de la memoria. El primero, es el que extrae lo nuevo de la pseudorepetición de los casos particulares y la repetición se opone a esta categoría. El olvido se convierte en potencia positiva en la repetición y por ella; el inconsciente se convierte en un inconsciente superior. Voluntad de poder, entonces, es llevar aquello que se quiera a la enésima potencia, desprender la forma superior de ella mediante esta operación del pensamiento en el eterno retorno; singularidad de la repetición en el eterno retorno, asocia su identidad con la del superhombre²³³.

En línea con la invención de la filosofía como una suerte de equivalente del teatro, teatro del futuro, el problema de la *máscara*, del vacío interior propio de ésta, deja de ser un problema de reflexión para ser una apertura hacia ese teatro en el que Nietzsche sueña. Deleuze señala que se pueden leer las indicaciones de cómo debe desempeñarse el papel del superhombre, como notas del director de escena. Zaratustra baila y anda en la filosofía y también en la escena. Entre lo finito y lo infinito se multiplican y superponen las máscaras: el movimiento real es la manifestación de la diferencia absoluta en la repetición del eterno retorno. Teatro de la incredulidad, de la crueldad:

El humor y la ironía son ahí insuperables: actúan en el fondo de la naturaleza. ¿Qué sería el eterno retorno si olvidásemos que es un movimiento vertiginoso, que está dotado de una fuerza capaz de seleccionar, de expulsar y de crear, de destruir y de producir pero no de hacer volver lo Mismo en general? La gran idea de Nietzsche radica en basar la repetición en el eterno retorno a la vez sobre la muerte de Dios y sobre la disolución del yo²³⁴.

La expresión lacaniana olvido de pura *extimidad* nombra ese constante fuera de sí, de la dispersión que ritma toda existencia²³⁵.

²³³ Michel Foucault, Giles Deleuze: *Theatrum Philosophicum*, seguido de *Repetición y diferencia*, Barcelona, Anagrama, Trad. Francisco Monge, 1ª ed., 1995, pp. 59-64.

²³⁴ Michel Foucault, Giles Deleuze: *Ibid*, p.70.

²³⁵ Juan B. Ritvo: “Nietzsche: la frontera entre la memoria y el olvido”, en *Formas de la sensibilidad*, Rosario, Editorial Fundación Ross y Laborde Libros, 2000, p. 153.

De acuerdo a la lectura de Arendt, no se trata de una recaída en el antiguo concepto del tiempo, de su movimiento cíclico; la radicalidad de Nietzsche está en que se trata, a su entender, de “un experimento de pensamiento” no de una “teoría”. ¿En qué reside su agudeza? En descubrir la última conexión que vive el pensamiento del Ser con el pensamiento de la nada: que sea imposible pensar el Ser sin pensar a la vez la nada, como tampoco el significado sin tener en mente al mismo tiempo la vanidad, la futilidad, el sinsentido. Experimento comparable en intensidad, creemos, a la experiencia introspectiva de Freud, su descubrimiento del inconsciente y de su comunicabilidad, cuya angustia la cifra la escritura epistolar.

En otro plano, vale recordar lo que Freud declara en el párrafo que dedica al *juego*: su propósito es encontrar “unas tendencias que serían más *originarias* que el principio del placer e independiente de él”²³⁶. (El subrayado es nuestro).

Uno de los tópicos es el análisis de la relación actividad/pasividad alrededor de la actividad lúdica. Freud entreteje sus dudas y aproximaciones al principio del placer, respecto a la tonalidad o intensidad de una vivencia; conecta el juego al esfuerzo {*Drang*} de apoderarse de algo, de procesar algo psíquicamente tras haber padecido una impresión y bosqueja las interpretaciones acerca del análisis pulsional y la repetición.

Spiel, (como el sinónimo en inglés *play*) asimila el juego a la representación teatral, de ahí que Freud incluye en su examen las diferencias entre el niño y el adulto en relación a la imitación. Distingue en éste último el hecho de “no ahorrarle” en sus representaciones escénicas impresiones dolorosas al espectador, (en la tragedia, por ejemplo) y observa: “no obstante lo cual puede sentir las como un elevado goce. Así nos convencemos de que aún bajo el imperio del principio del placer existen suficientes medios y vías para convertir en objeto de recuerdo y elaboración anímica lo que en sí mismo es displacentero”²³⁷.

Alrededor de los problemas que hacen a la relación de la repetición y la transferencia, Lacan revisa la conexión de aquella vertiente lúdica en el “Fort-Da” y las preguntas en torno a lo displacentero para reformular: que no existe tal triunfo de la actividad sobre la estructura, ni se trata de que deba superarse la *repetición* como elemento mórbido en la transferencia, en pos de la adaptación del sujeto a lo real.

²³⁶ Sigmund Freud: “Más allá del principio del placer”, en: *Obras Completas*, Tomo XVIII Buenos Aires, Amorrortu Ediciones, 1979, p. 17.

²³⁷ Sigmund Freud: *Op. cit.*, p. 17.

En *Los cuatro conceptos*²³⁸ los principios fundamentales quedan de un modo nuevo enlazados entre sí de modo tal que el acento está puesto en el carácter *larvario* del inconsciente y la repetición, de igual forma, no concierne ni a la realidad ni a lo irreal en tanto tal sino al orden de lo “no realizado”. Así, repetición no es triunfo sobre la decepción sino decepción “en acto”: “por la repetición, como repetición de la decepción, Freud coordina la experiencia, en tanto decepcionante, con un real que en lo sucesivo será situado, en el campo de la ciencia, como lo que el sujeto está condenado a no alcanzar, pero que ese no alcanzamiento mismo revela”²³⁹. Dando relevancia a este carácter irreductible, al estatuto de lo real como núcleo -“aquello que no cesa de no inscribirse”- Lacan resitúa formulaciones freudianas; en torno al ombligo del sueño como nudo que resiste a la interpretación, en torno a la *Cosa* (Das Ding) como vacío, como espacio que -siendo un principio de exterioridad- envuelve lo más íntimo.

²³⁸Jacques Lacan: *Los cuatro principios fundamentales del Psicoanálisis*, 1ª ed., España, Barral editores, Trad. Francisco Monge, 1977.

²³⁹ Jacques Lacan, *Ibid*, p. 50.

Capítulo XII

El alma, cárcel del cuerpo

A Rosângela Rodrigues de Andrade

in memoriam

El “platonismo patas arriba” es uno de los modos de nombrar el filosofar que Nietzsche propone. Hemos mencionado la preeminencia que toma el cuerpo en las reflexiones nietzscheanas. A partir de un pasaje que forma parte de los *Discursos de Zaratustra*²⁴⁰, exponemos el modo en que Nietzsche invierte la fórmula de Platón, al considerar que el alma no es más que el *nombre de algo en el cuerpo* y que el espíritu, no es sino instrumento y *juguete* de la gran razón. Nos referimos a “De los que desprecian el cuerpo”:

“Cuerpo soy y soy alma”, así habla el niño. ¿Y por qué no hemos de hablar como los niños?

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad con *un solo* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.

Dices “Yo” y te enorgullece esa palabra. Pero lo más grande – aunque no lo quieres creer- es tu cuerpo y su gran razón. El no dice Yo, pero actúa como Yo.

Tras tus pensamientos y sentimientos, hermano, hay un señor poderoso, un sabio desconocido: se llama “Uno mismo”. Mora en tu cuerpo y es tu cuerpo.

“Uno mismo” dice al Yo: “¡Sufre aquí!” Y el Yo sufre y piensa qué hacer para no sufrir más; y para ello *debe* pensar.

“Uno mismo” dice al Yo: “¡Goza aquí!” Y el Yo goza y piensa qué debe hacer para seguir gozando a menudo; y para ello *debe* pensar.

Quiero decir una cosa a los despreciadores del cuerpo: que desprecian aquello que es origen de todo aprecio. ¿Quién creó el aprecio y el desprecio, el valor y la voluntad?

²⁴⁰ Friedrich Nietzsche: *Así hablaba Zaratustra*, Un libro para todos y para nadie, Buenos Aires, Marymar, Ediciones, Trad. Percy Lemos, 1975, pp. 29-31.

“Uno mismo”, el creador, creó el aprecio y el desprecio, el gozo y el dolor. El cuerpo creador creó para sí el espíritu como brazo de su voluntad²⁴¹.

Acusa entonces a los despreciadores del cuerpo de repudiar la vida y la tierra por no ser capaces de crear superándose a sí mismos y que en ese desprecio lo que se trasluce es una *envidia inconsciente*. Esto hace que Zaratustra declare que no los sigue, ya que no son un puente que conduzca al superhombre. [*Urbarmensch*].

Asimismo en el discurso *De los trasmundanos*, los predicadores de la muerte consideran al cuerpo una “cosa enfermiza” y querrían salir de su piel, son quienes predicán los trasmundos. Por querer alcanzar un fin último, de un salto mortal, un cansancio “pobre e ignorante que no quiere ni aun querer” provocó la creación de los dioses y los trasmundos:

Creedme hermanos, el cuerpo fue el que desesperó del cuerpo y palpó con los dedos de un espíritu extraviado los muros últimos.

[...] fue el cuerpo el que desesperó de la tierra y oyó que le hablaba la entraña del ser²⁴².

Ese “otro mundo” es una “nada celeste”, deshumanizado e inhumano: “la entraña del ser no habla al hombre sino como hombre”; en su propia confusión y contradicciones es el yo el que más sinceramente habla de su ser.

Y este ser tan sincero, el yo, habla del cuerpo y lo quiere aunque poéticamente y divague y revolotee con sus alas rotas.

[...] cuanto más aprende, más palabras halla para honrar al cuerpo y a la tierra.

Mi yo me ha enseñado un nuevo orgullo que a mi vez enseñó a los hombres: no ocultar la cabeza en la arena de cosas celestes, mas llevarla libremente, una cabeza terrena que crea el sentido de la tierra²⁴³.

²⁴¹ Friedrich Nietzsche: *Así hablaba Zaratustra*, Un libro para todos y para nadie, Buenos Aires, Marymar, Ediciones, Trad. Percy Lemos, 1975, p. 30.

²⁴² Friedrich Nietzsche: *Ibid*, p. 27.

²⁴³ Friedrich Nietzsche: *Ibid*, p. 27.

Así, por menospreciar el cuerpo y la tierra, quienes inventaron las “cosas celestes y las gotas de sangre redentora”, -enfermos y moribundos- olvidan que es esa la misma fuente de sus “dulces y lúgubres venenos”. Se creyeron liberados de su cuerpo y de esta tierra; pero -Zaratustra pregunta-: “¿A quién debían los espasmos y deleites de su éxtasis? A su cuerpo y a esta tierra”²⁴⁴.

El sentido de la tierra, la pureza y la honradez con la que habla el cuerpo sano, aleja a Zaratustra de la ilusión que, como todos los trasmundanos, proyectó más allá de los hombres; cuando el mundo le parecía “obra de un dios doliente y atormentado”. “Obra y locura del hombre, como todos los dioses”; creer en ese dios por él creado significaría sufrimiento y humillación²⁴⁵.

“Yo sólo podría creer en un dios que supiese danzar”²⁴⁶.

²⁴⁴ Friedrich Nietzsche: *Op. Cit.*, p. 36.

²⁴⁵ Friedrich Nietzsche: *Op. Cit.*, p. 26.

²⁴⁶ Friedrich Nietzsche: *Op. Cit.*, p. 26.

El cuerpo. Fragmentos

Están desapareciendo los testigos del exterminio. Bueno, cada generación tiene un crepúsculo de esas características. Los testigos desaparecen, pero ahora me toca vivirlo a mí. Aún hay más viejos que yo que han pasado por la experiencia de los campos, pero no todos son escritores, claro. Luego hay algo ¿Sabe usted qué es lo más importante de haber pasado por un campo? ¿Sabe usted que eso, que es lo más importante y lo más terrible es lo único que no se puede explicar? El olor a carne quemada ¿Qué haces con el recuerdo del olor a carne quemada? Para esas circunstancias está, precisamente, la literatura. ¿Pero cómo hablas de eso? ¿Comparas? ¿La obscenidad de la comparación? ¿Dices, por ejemplo, que huele como a pollo quemado? ¿O intentas una reconstrucción minuciosa? Yo tengo dentro de mi cabeza, vivo, el olor más importante de un campo de concentración. Y no puedo explicarlo. Y ese olor se va a ir conmigo como se ha ido con otros.

Jorge Semprún, *La escritura o la vida*²⁴⁷

“Este fue el esquema de los acontecimientos, [toda la familia sufre malaria, a su madre una depresión la deja en cama por meses, ella aprende a leer] y tiene muy poco que ver con lo que yo recuerdo, la crónica de la época de la infancia”.

“¿Se refería el mono del libro a aquellos minúsculos glóbulos de zumo de naranja, cada uno en su pequeña bolsa, que hago estallar en mi lengua, inundando mi paladar de aroma y sabor? [...] Los monos reales deben ser mucho más grandes que los pequeños monos de la jungla que nosotros conocemos. Cuando arrancan las pieles de la naranja, su pelo les impide sentir los raudales de ácido zumo que brota. La salpicadura vive en los poros de la piel de la naranja. Cuando llega una visita que tiene la piel con poros abiertos en la cara y en el cuello, la miro secretamente a los poros donde se asienta el agua. Si la presionara ¿salpicaría esta piel? “Qué mira esta niña?” “Doris ¿por qué miras así? Es de mala educación”.

Estoy conmocionada, es como un sueño. Veo salir las entrañas del camaleón y...vuelve a suceder, chillo. “Pssss...dice mi madre sujetándome- No pasa nada. Está atrapando moscas ¿no lo ves?” Tiemblo de decepción y de miedo...pero también de curiosidad. Me quedo protegida entre los firmes brazos de mi madre. “Espera”, dice. La lengua del camaleón, como una porra, se dispara afuera, una gruesa raíz de carne, y vuelve a desaparecer dentro del camaleón. “¿Lo ves?” dice mi madre. “Es sólo su manera de alimentarse.” Me derrumbo entre sollozos, y ella me lleva de vuelta hacia la casa. Pero yo he adquirido la visión adulta; cuando

²⁴⁷ Detenido en París y deportado a Buchenwald, campo de concentración nazi, durante 18 meses, como preso político por su vinculación con la red de resistencia anti-nazi Jean-Marie Action y el partido comunista. El 11 de abril de 1945 el III Ejército de Patton libera el campo, tenía 22 años. Expresiones similares aparecen en René Char: *Las Hojas de Hypnos*, de 1946.

vea un camaleón, sabré que lanza afuera su enorme y gruesa lengua, pero no lo veré realmente, nunca más, como lo vi la primera vez²⁴⁸.

Doris Lessing, *Dentro de mí*

Por una parte, reconocer el carácter problemático con el que Freud formula el término *realidad*. Restituirle, luego de haber hecho un uso tan desconsiderado del término, lo más inquietante del mismo; la insoslayable *inadecuación* o la *precariedad* con la que se ejerce el principio de realidad en su tensión y oposición al principio de placer. “En el interior de esta oposición entre la ficción y la realidad, viene a ubicarse el movimiento de vuelco de la experiencia freudiana [...] En Freud, la característica del placer, como dimensión de lo que encadena al hombre, se encuentra totalmente del lado de lo ficticio. Lo ficticio, no es por esencia lo engañoso, sino estrictamente, lo que llamamos simbólico”²⁴⁹.

Una de las vías que revelan esa precariedad, es la que Freud ha explorado en torno a lo que llama experiencias *marginales*, fenómenos del campo de la *aisthesis*, la sensación, la estética, tal como señala en *Lo ominoso*.

La experiencia de lo siniestro, *Umheimlich*, como marco de la angustia, es aquello de lo cual la angustia señal se defiende. Es “aquello que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz”²⁵⁰. La angustia al perfilarse un peligro, se despliega. La *Hilflosigkeit*, como término último, es el *desamparo* como experiencia última del hombre en esa relación consigo mismo que es su propia muerte. Las posiciones y límites relativas tanto al placer como al dolor, giran en torno a esa distancia-proximidad en relación a *das Ding*.

Una paciente comenta una escena de una película que vio de chica: tan *grabada* le quedó que esa imagen se le vuelve a aparecer: se trata de una persona que es abandonada, en el desierto en México, enterrada en forma vertical, como tortura, de modo que sólo asoma la cabeza, al ras del suelo.

De tanto en tanto, con la misma fijeza le irrumpe. Siempre la misma, nunca por lo mismo ni de igual forma.

²⁴⁸ Doris Lessing: *Dentro de mí*, Trad. Marta Pessarrodona, Barcelona, 2008, pp. 90-93.

²⁴⁹ Jacques Lacan: *La Ética del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1988, p. 22.

²⁵⁰ Sigmund Freud: “Lo Ominoso”, en: *Obras Completas* Tomo XVII, Buenos Aires, Amorrortu Ediciones, Trad. José Etcheverry, 1979, pp. 215-251.

Sepultado el cuerpo, la boca se desconecta del resto. Si empieza a comer, no para. Los otros orificios: los ojos tienen párpados, ¿cómo se tapan los oídos cuando no se dispone de las manos?

Dos relatos que entrelazan el cuerpo y la escritura. Experiencia del horror en el caso de Semprún, presentación sin *representación*, forma excepcional de invención, que recién transcurridos diez años consigue plasmarse en historia.

A la niña que ha olvidado lo acontecido, la fantasía y la lectura le amortiguan la angustia y la arman para soportar el horror de la posguerra. A su familia, trasladada a Rhodesia por ser su padre un herido de guerra, mutilado, nunca le llega el futuro venturoso que el gobierno británico anticipaba a quienes emigraban: el oro jamás fue hallado. Desarraigo, enfermedad, soledad. Un mundo abierto por la teoría infantil.

La discrepancia entre la crónica (una fecha, 1925-1926: un blanco en el medio) y el recuerdo. Las sensaciones se evocan como deslizándose hacia un sueño

Observamos: la percepción topológica cose imágenes que no se estabilizan en objetos tal como sucede con la percepción geométrica: aparecen, fragmentarias, fulgurantes, y desaparecen.

Aparece asimismo esa diferencia entre el equilibrio, la proporción que define las imágenes para la geometría clásica y las del sueño, donde los retazos no se estabilizan en elementos discretos.

El relato de estos dos escritores es sugerente, por cuanto introduce una lógica temporal que pone en juego la sensación (*Empfindung*) no ya como mero dato. Si por un lado involucra el hacer visible lo invisible, lo que allí se repone es la presencia de la carne, la sensibilidad, la irritabilidad.

En esta dirección pretendemos subrayar el sello nietzscheano en atender tan agudamente a la obliteración que ha pesado sobre el cuerpo. En el Prefacio de la *Genealogía de la moral*. Un escrito polémico, Nietzsche declara que nadie posee la seriedad suficiente para hablar de lo que se ha dado en llamar “vivencias”; nadie ha puesto en ellas los cinco sentidos, tampoco el corazón, ni les hemos prestado oídos, Así, *divinamente distraídos* sufrimos en algún momento un despertar a la realidad de un golpe; sin entender, nos frotamos las orejas *después* al tiempo que nos preguntamos por lo que acabamos de experimentar. <De nadie estamos más lejos que de nosotros mismos, <no somos >, <conocedores> de nosotros mismos.

Podemos afirmar que la *Estética* adquiere su verdadera dimensión problemática cuando aparece en estrecha relación con las leyes que el cuerpo le impone; como ese punto de contacto entre un real y un cuerpo que supone un encuentro traumático: al momento de reparar en algo, el sujeto (como *función de una experiencia posible*, es decir, como sujeto lógico) ya *fue* afectado, aunque no sepa qué es.

Pertencen al campo de la *aisthesis*, la sensación, la estética, fenómenos a los que Freud ha prestado especial atención, tales como las experiencias que busca elucidar en *Lo ominoso*²⁵¹.

Lo que subrayamos es una particular gramática de la imagen (que difiere de una estática de la imagen), que conviene entonces a otra lógica temporal: posterioridad lógica-anterioridad temporal. Imaginar-ver-decir sin superponerse se interfieren y esa perturbación no se da al margen sino *en* el margen.

Una vez más, lo que cae es la ilusión de la *representación* de las cosas. Lejos de su evidencia demostrativa, de las palabras y las imágenes a las palabras y las cosas, el lenguaje muestra su naturaleza abierta e infinita. Tal como intentamos poner en la superficie en los ejemplos escogidos, aparece en ese *Darstellung*, en el dar a ver, también un resto de incomunicabilidad acerca de lo que se percibe “¿No ves?” Sin embargo, no es *evidente*.

“*Mostrar* no se reduce ni a los gestos indicativos, ni a la función designativa de los conmutadores lingüísticos [...] mostrar es metáfora de un mostrar suplementario e irrebasable: *la referencia es necesaria, pero el referente es imposible*”²⁵².

El modo particular de horadar el poder del indicativo identifica, en muchos casos, la obra de poetas, pintores, escritores, por el uso y la efectividad en el empleo de sus recursos. En el plano de la pintura, la fotografía y la arquitectura, el problema de este entrecruzamiento ha dado lugar a análisis muy interesantes y discusiones relativas al modo en que se relacionan dos órdenes de apariencia: la forma discurso y la forma dibujo; el signo y la línea, las palabras y las cosas, la luz y el lenguaje. La provocación

²⁵¹ Sigmund Freud: “Lo Ominoso” en: *Obras Completas*, Tomo XVII, Buenos Aires, Amorrortu Ediciones, Trad. José Etcheverry, 1979, pp. 215-251.

²⁵² Juan B. Ritvo: “La diferencia impura: epistemología y herencia kantiana”, en: *Formas de la sensibilidad*, Laborde editor, Rosario, 1999, p. 115.

generada al intervenir la heterogeneidad, el anisomorfismo, la sorpresa de lo aleatorio como acontecimiento.

Precisamente, a esto dedica Foucault su ensayo *Esto no es una pipa*, en el que reconoce en el dibujo de Magritte un parentesco con el procedimiento del caligrama; nos disponemos a recorrer sus formulaciones.

Sin otorgar privilegio a ninguna de las partes, la relación entre lo visible y lo decible revela sus tensiones y desplaza las tradicionales oposiciones: nombrar/mostrar, leer/mirar, significar/imitar. Con un matiz de carácter lúdico, esta *diablura* del artista, dice Foucault, nos tiende una trampa. Describiendo la obra en cada uno de sus detalles, expresa que el desconcierto surge de la inevitabilidad de relacionar el texto con el dibujo, y de la imposibilidad de definir el plano que habilitara a afirmar la aserción como verdadera, falsa o contradictoria. Simplicidad de la operación, que provoca, dice, una *molestia indefinida*. El dibujo de Magritte, retoma las tres funciones del caligrama para pervertirlas sacudiendo todas las relaciones convencionales entre el lenguaje y la imagen. La tradición asignaba al caligrama tres funciones: compensar el alfabeto, repetir sin ayuda de la retórica, captar las cosas en una doble grafía. Aproximando al máximo texto y figura, el caligrama revela una naturaleza tautológica. Ahora bien, en el cuadro en cuestión, las palabras que se leen debajo del dibujo, son *imágenes* de palabras; *palabras que dibujan palabras*; “forman en la superficie de la imagen los reflejos de una imagen que diría que esto no es una pipa. Texto en imagen. Pero, inversamente, la pipa representada está dibujada con la misma mano y la misma pluma que las letras del texto: prolonga la escritura, más que ilustrarla y subsanar su defecto. Podríamos crearla llena de pequeñas letras mezcladas, de signos gráficos reducidos a fragmentos y dispersos por toda la superficie de la imagen. Figura en forma de grafismo...”²⁵³. Si la mirada se mantiene por sobre todo desciframiento, las letras permanecen como puntos, las frases como líneas, los párrafos como superficies o masas. Ese sujeto que mira, dice Foucault, es *voyeur*. Se convierte en lector cuando la *plenitud visible de la forma* da paso al desarrollo lineal, sucesivo, del sentido.

Por astucia o impotencia, no importa, el caligrama nunca *dice* y *representa* en el mismo momento; esta misma cosa que se ve y se lee está

²⁵³ Michel Foucault: *Esto no es una pipa*, Buenos Aires, Eterna cadencia editora, 2012, pp. 18-19.

callada en la visión, escondida en la escritura. Magritte redistribuyó en el espacio el texto y la imagen; cada uno recupera su lugar; pero no sin retener algo del orden de lo esquivo propio del caligrama. La forma dibujada de la pipa desecha cualquier texto de explicación o de designación en la medida en que es reconocible [...] Y por su parte, el texto en este dibujo aplicado que representa una escritura preescrita²⁵⁴.

Como el caballete en el que se apoya la pizarra, la inestabilidad anticipa la caída: texto e imagen, cada uno por su lado. Entre ambos, hay que ver un hueco, una región incierta y brumosa que separa ahora la pipa que flota en su cielo de imagen y la marcha terrestre de las palabras que desfilan según su línea sucesiva. Sería demasiado decir que hay allí un vacío o una laguna: es más bien una ausencia de espacio, un borramiento del “lugar común” entre signos de la escritura y las líneas de la imagen [...] No hay pipa en ninguna parte²⁵⁵.

Más adelante, alude a que en esta *huida* el objeto revela su *delgadez de película*. Según Foucault, Magritte introduce una suerte de desorden en el viejo espacio de la representación, convirtiéndolo en una superficie, losa-tumba que por palabras y figuras sin nada que se esconda bajo su pétrea superficie. No menos importante resulta el análisis de la función de la negación, del demostrativo y de la voz (*sin lugar*) que es dable suponer al enunciado “esto no es una pipa”; el poder ambiguo de negar y desdoblar por efecto de la incisión del discurso en la forma.

Otra operación que remarca aquí como en otras obras del pintor, consiste en quebrar las identidades, liberar la vieja complicidad entre la aserción representativa y la aserción de *semejanza*. “De ahora en más la similitud está remitida a ella misma, desplegada a partir de sí y replegada sobre sí”²⁵⁶. La botella que muta en “cuerpo desnudo”, la mujer que se convierte en “botella”, la puesta en suspenso de toda afirmación de identidad aparece en esa mutua interferencia y perturbación de los elementos plásticos y la inserción latente de signos verbales. Su modo de tramarse destierra la isotopía. Ninguna referencia va a fijar las traslaciones de un punto a otro.

²⁵⁴ Michel Foucault: *Op. cit.* p. 21.

²⁵⁵ Michel Foucault: *Ibidem.*, p. 25.

²⁵⁶ Michel Foucault: *Op. cit.*, p.66.

Allí donde la pintura clásica restauraba los lazos entre la imagen y los signos, Magritte procede disociando, rompiendo los vínculos.

Por último, el tema de la *similitud* y la *semejanza* es motivo de un intercambio epistolar entre Magritte y Foucault. Éste afirma que el pintor hace jugar a la similitud contra la semejanza. Así, es propio de la semejanza obedecer a un elemento original como modelo primero que jerarquiza y sirve a la representación. Mientras que la similitud aloja a la repetición de pequeñas diferencias, que se disponen en series sin jerarquía, reversibles, sin comienzo ni fin. Lejos del *trompe-l'oeil*, se trata, según Foucault, de una *pintura de lo "Mismo", liberada del "como si"*.

Por su parte, Magritte disiente en cuanto a la distinción que aquel establece entre *similitud* y *semejanza*. Las cosas, dice, tienen entre sí similitudes, visibles e invisibles y sólo el pensamiento encuentra en aquello que percibe, ve, conoce, semejanzas. Estas cartas, con fecha de 1966, remiten a *Las palabras y las cosas*, texto en el que, además, Foucault se interesaba en los juegos de lenguaje, en los artificios de la técnica literaria y en los vasos comunicantes entre literatura y locura; en el análisis de las fronteras de la trascendencia y la finitud. De ahí que, en su carta, el pintor exprese: "Me gusta que usted reconozca una semejanza entre Roussel y lo que yo puedo pensar que amerita ser pensado. Lo que él imagina no evoca nada de lo imaginario, evoca la realidad del mundo que la experiencia y la razón consideran confusamente"²⁵⁷.

Al respecto, Martin Jay, señala que esa celebración foucaultiana de la heterogénea interferencia entre lo discursivo y lo figurativo en Roussel y Magritte es igualmente elocuente en su contribución a *Critique* en 1963; en la cita contrasta la visión acorde a la filosofía cartesiana del reflejo o a la ciencia de la observación, que persigue la pura transparencia y la verdad, con la visión transgresora de Bataille, que invierte por completo la dirección:

"Sight, crossing the globular limit of the eye, constitutes the eye in its instantaneous being; sight carries it away in this luminous stream (an outpouring foundation, streaming tears, and, shortly, blood), hurls the eye outside of itself, conducts it to the limit where it bursts out in the immediately extinguished flash of its being. Only a small white ball, veined with blood, is left behind, only an exorbitated eye to which all sight

²⁵⁷ Michel Foucault: *Op. cit.*, p. 76.

is now denied[...]In the distance created by this violence and uprooting, the eye is seen absolutely, but denied any possibility of sight; the philosophical subject has been dispossessed and pursued to its limit”²⁵⁸...

Nietzsche hace decir a Zarathustra: “Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría”. Estar despiertos es reconocerse como siendo cuerpo y alma, hablar como niños. Así, los sentidos y el espíritu son *juguets*; “Uno Mismo”, (*Selbst*) oye con los oídos del espíritu y escudriña con los ojos de los sentidos. Ese que impera, siendo señor del Yo, es el que compara, conquista, domina y es un sabio desconocido. “Tu “Uno mismo” se ríe de tu Yo y de sus arrogantes piruetas. “¿Qué son para mí esos saltos y vuelos del pensamiento? -dice-. Un rodeo hacia mi fin. Soy el guía del Yo y el inspirador de sus conceptos”²⁵⁹.

Arendt señala que Nietzsche es quien mejor capta con su descripción poética y metafórica de la muerte de Dios, el hecho de que una vez anulado el reino de lo suprasensible, tampoco su opuesto, el mundo de las apariencias puede sobrevivir (como todavía lo sostienen los positivistas). Lo que “ha muerto”, sostiene la autora, no es sólo la localización, de ese *más allá*, de lo que está por encima del mundo sensible y conforma las “verdades eternas”, sino la distinción misma entre lo sensible y lo suprasensible. Comenta entonces una aclaración que Nietzsche hace del significado de la palabra “Dios” en el *Crepúsculo de los ídolos*: la metafísica entiende a Dios como un símbolo del mundo suprasensible, para luego reemplazarlo y así “Dios” significa “mundo verdadero”. Una vez eliminado el mundo verdadero, hemos eliminado asimismo el mundo aparente. La destitución de lo suprasensible conlleva la de la distinción entre ambos. Podemos agregar que en todo caso, la preocupación que la autora expresa tiene que ver con el descrédito en el que ha caído todo lo que no es tangible, palpable o visible²⁶⁰.

Concluimos con una frase de Juan Ritvo quien sugiere una reformulación de empirismo:

²⁵⁸ Martin Jay: *Downcast Eyes*, University of California Press, 1994, pp.400-401.

²⁵⁹ Friedrich Nietzsche: *Así hablaba Zarathustra*, Un libro para todos y para nadie, Buenos Aires, Marymar, Ediciones, Trad. Percy Lemos, 1975, p. 30.

²⁶⁰ Hannah Arendt: *La vida del espíritu*, Buenos Aires, 1ª ed., trad. Fina Birulés y Carmen Corral, 2002, pp. 37-38.

“Un empirismo a la segunda potencia: el de la primera potencia convierte a la *sensación* (que es impresión, marca, afección) en *idea*, es decir en dato puntiforme e instantáneo. Lo que es choque, servidumbre del espíritu, se convierte en teoría del conocimiento y se integra, sin más, a la búsqueda racional de un punto de vista que ya no admita otro punto de vista superior.

El de segunda potencia es de hallazgo y encuentro, sí, pero no el de la *verificación* empirista, que es sustento calmo de un orden, sino el del desorden y la perplejidad, el que constriñe a inventar sin los beneficios de la transparencia y la autofundación”²⁶¹.

La Voz

Por otra parte, un rasgo propio del discurso es que además de estar compuesto por una por elementos discretos, por otro lado remite no sólo al aspecto semántico (que reenvía incesantemente de una palabra a otra más allá de que los puntos de abrochadura en los que se precipita el *sentido*) sino además, al plano que involucra la *voz*, la tonalidad, la cadencia, etc. (elementos *ctónicos*). Así, entre sus particularidades se destaca el hecho de estar *habitado* también por elementos inarticulados.

Acompasando la cadena de las palabras, produciendo en el oyente efectos de significación, también otras dimensiones del cuerpo emergen como *tatuajes de la fonación*: carraspeo, tos, ruido en la garganta.

Por otra parte, podemos apreciar una penetración de la literatura en el Psicoanálisis, en ese sesgo por el que, al dar prioridad a la función poética (Jacobson) se abre una vía distinta que conecta con la locura. Se lo designa como el regreso de la *voz* en el texto: aliteraciones, juegos fónicos, valoración del sonido, claves también para la escucha que en el murmullo se detiene en los resquicios del sentido. Schreber, Artaud, la cultura, el basurero reabsorbe en forma de obra lo que la locura expulsa fuera del discurso.

“Ca itrá la sará cafena
Ca itrá la sará café
Y el opio es esta cueva

²⁶¹ Juan B. Ritvo: “La diferencia impura: epistemología y herencia kantiana”, en: *Formas de la sensibilidad*, Laborde editor, Rosario, 1999, pp. 120-121.

Esta momificación de sangre cava
Esta excrementación de viejo pillete,
Esta desintegración de un viejo agujero
Esta excrementación de un pillete,
Minúsculo pillete de ano sepultado,
Cuyo nombre es: mierda, pipí [...] ²⁶².

Carroña, mierda cadáver, *luder*. La lengua fundamental responde a la necesidad de que haya en alguna parte una cosa que no mienta. Mientras que la literatura hace del reino engaño, del *quiproquo* que la letra introduce en la arcilla de lo humano, el suelo a explorar ²⁶³.

En Psicoanálisis es el cuerpo el que sostiene ese lazo inagotable entre el existente y el mundo, la voz, la fulguración, la vibración carnal definen la situación del sujeto ²⁶⁴.

Imposible no reconocer en Nietzsche la temprana vía que abrió en ese sentido y la magnitud de su atrevimiento.

Consideramos interesante, además comentar el análisis que hace Lyotard acerca de la diferencia entre la *phônè* y la *lexis* que analiza en torno a Ernst, el *Hombre de las Ratas* ²⁶⁵.

En primer lugar, el autor señala que, a diferencia de la temporalidad, que está inscrita en la estructura misma de la frase, la *phônè* es inarticulada. Lyotard se basa en Aristóteles para indicar que la misma, sonido continuo pasible de presentar todos los tonos posibles, no es desmontable en lo que se denomina fonemas. Sorda, muda, silenciosa, es una voz que es *toda ella timbre*, sus tonos, múltiples, *ensordecen la lexis*.

Así, la definición aristotélica discierne la voz articulada, la del *logos*, por medio de la cual los animales humanos comunican, deciden, discuten, de la *phônè* a la que define como el afecto en cuanto éste es la señal de sí mismo; manifiesta, no tiene historia, el afecto (deseo, dolor) no acepta flexión. Para el *pathèma* y la *phônè* rige el

²⁶² Antonin Artaud: “Los enfermos y los médicos” en: *Antología de la poesía surrealista*, Buenos Aires, Editorial Argonauta, 1981, p. 77.

²⁶³ Michel De Certeau: “La institución de la podredumbre: *Luder*” en: *Historia y Psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana, 1ª. Ed. 1995 pp. 121-136.

²⁶⁴ Juan B. Ritvo: *Retórica de lo conjetural*, o el nacimiento del sujeto, Rosario, Nube Negra, 2014, p. 92.

²⁶⁵ Jean Francois Lyotard: *Lecturas de infancia*, Buenos Aires, Eudeba, 1997.

ahora. El afecto, dice Lyotard, “es como la muerte y como el nacimiento: si está pensado, articulado, contado, es el del otro, de los otros”²⁶⁶.

Para el autor, esta distinción parece remitir más que a la oposición de lo consciente a lo inconsciente, a la *Vorstellungsrepräsentanz* y el afecto.

Para Freud, la *Vorstellung* exige una articulación referencial, destinal, mientras que el afecto, placer y/o dolor, señalan pero no *quién* señala, *a quién*, *respecto de qué* señalan.

Lyotard cita el pasaje del caso en el que Ernst cuenta a Freud reconocer haber hecho cosas en su infancia que habrían *salido como de otra persona*, indicando que es entonces cuando Freud le explica que esa otra persona no es otra cosa que lo inconsciente. *Das Infantile* (tercera persona, neutra), *In-fans*, eso que posee una voz pero que no articula ni referencia, ni dirige. Esta señal afectual, placer, dolor de la frase infantil, sitúan el carácter *inevitablemente seductor, traumático*, del encuentro de la *phônè* con la *lexis*.

Al respecto, formula que:

lo que puede afectar su afectualidad mediante las frases articuladas que le llegan, es la *phônè* que ellas comportan. Porque los adultos que le hablan o que hablan de él son, a su vez, siempre, *ahora*, los rehenes {según Levinas} de antiguas frases adultas y de los afectos que ellas comportan. La *phônè* transita, pues, a través de las generaciones, azar y necesidad, tradición inoída. Además, sólo el adulto construye esa transmisión de los traumas, de las seducciones, de los escándalos, porque *in-fans* por sí mismo, al no poder articular, no pertenece al tiempo flexionado de las genealogías²⁶⁷.

Advierte Lyotard que existen dos tentaciones que conviene evitar: la primera inclinaría a hipostasiar la *phônè* en la *entidad metafísica de un “absolutamente otro”*; la segunda llevaría a reducirla a la articulación mediante una *retórica de las pasiones*.

Reafirma, entonces que: “la *phônè* “hace historias” al discurso, en la *lexis*. Le machaca los oídos, o se los tapa. Como dice Macbeth “*too terrible for the ear*”...Ella puede infiltrar tal o cual lugar de la estructura articulada, tal o cual encadenamiento, *sin*

²⁶⁶ Jean Francois Lyotard: *Ibid*, p. 138.

²⁶⁷ Jean Francois Lyotard: *Op. cit* p. 139.

hacerse oír, justamente sin flexionar el buen orden, por lo tanto sin tener que hacerlo reflexionar. Especialidad de los obsesivos, dice Lyotard, citando luego el pasaje donde el Hombre de las Ratas cuenta a Freud haber tenido la idea enfermiza de que sus padres sabían sus pensamientos, y el modo en que él se lo explicaba: “yo los profería en voz alta, pero sin oírlo”. En la “explicación” de este monólogo interior, interviene para Lyotard el salto de un polo de la *lexis* articulada a otro, del destinatario al detonador, dejando la *phônè* intacta: “el fantasma fue articulado en voz alta, por lo tanto dirigido al otro. Pero por eso mismo y simultáneamente, ha cesado de dirigirse a sí. Ernst no se oyó dirigirlo “en voz alta”²⁶⁸.

²⁶⁸ Jean F. Lyotard: *Op. cit.*, p. 142.

Lo inacabado

“Voy por caminos nuevos y encuentro un nuevo lenguaje; como todo los creadores, me cansé de las viejas lenguas. Mi espíritu no quiere ya andar más con sandalias gastadas”²⁶⁹.

Freud descubrió el inconsciente, instaurando el discurso del psicoanálisis, su teoría, su práctica y sus dispositivos, y a Lacan debemos su *retorno*. Lo que no es su descubrimiento es la matriz de esa relación consistente en que alguien dirige a otro su palabra: esperando un consejo, contando una aflicción, para aliviar un dolor. De la antigüedad de esa matriz da cuenta el *trip grecolatino* que emprendimos de la mano de Foucault. De algún modo, trazamos hitos en cuanto a la *emergencia* y *procedencia* del psicoanálisis. Así, el hecho de que sea uno quien acude, no otorga a cada una de esas prácticas el carácter de *individual*, menos aún, de *individualista*. De una parte, el lazo de la transferencia y el propio cuerpo del analista dan cuenta de ello, y en el escenario antiguo, lo que no hay es *individuo*. Nos valemos de una serie de lecturas que nos aproximan a las sinuosidades que conlleva el proceso histórico-social de la individuación; esto es, aquello que demuestra la no contemporaneidad entre *sociedad* e *individuo*, *sujeto* y *acto*. El modo de estar enhebradas unas prácticas también es un elemento importante para el presente trabajo, que intenta mostrar esa imbricación, entendiendo que no es el sesgo positivo y académico de las disciplinas lo que mejor la describe.

El pensamiento nietzscheano, lo ilustra y lo realiza, creemos, en fuerte sintonía con algunos rasgos distintivos del psicoanálisis que ponemos de relieve, no solamente en un sentido descriptivo, sino formando parte en algunos de sus costados, de la ética de nuestra praxis.

Un poco a contramano de la época, que parece pedir novedad, nos inclinamos a pensar que no tiene el psicoanálisis una fecha de vencimiento en el envase, a menos que sí la tenga ese “invento reciente” que es el hombre -a decir de Foucault- o el sujeto cuya dignidad el psicoanálisis procura preservar.

²⁶⁹ Friedrich Nietzsche: *Así hablaba Zaratustra*, Un libro para todos y para nadie, Buenos Aires, Marymar, Ediciones, Trad. Percy Lemos, 1975, p.76.

Bibliografía

Agoff, Irene: Traducción de “El debate de Arlés”, en *Traducir a Freud*, Buenos Aires, 1989. Material bibliográfico de la asignatura “*Fantasía: Metapsicología y clínica*” cedido por D. Krezses, Maestría en Psicoanálisis de Rosario, Escuela de Posgrado, Facultad de Psicología, UNR.

Amorós, Omar: *Mito en la estructura*, Rosario, Co-lectora, 2014

Arendt, Hannah: *La vida del espíritu*, 1ª ed, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2002.

Assoun, Paul. L.: *Freud, la Filosofía y los filósofos*, 1a ed. castellana, Barcelona, Editorial Paidós, 1982.

Badiou, Alain: “Filosofía y Psicoanálisis”, en *Revista Acontecimiento*, Numero 10, Buenos Aires, 1995, pp. 11- 45.

Badiou, Alain: *Manifiesto por la Filosofía*, 1ª ed., 1ª reimp., Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

Barthes, Roland: *Mitologías*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI, 2004.

De Certeau, Michel: *Historia y Psicoanálisis*, 1ª ed. en español, México, Universidad Iberoamericana, 1995.

De Certeau, Michel: “Lo que Freud hace con la historia”, en *La escritura de la Historia*, Capítulo VIII y IX, 2ª ed, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

Derrida, J.: *La tarjeta postal de Freud a Lacan y más allá*, 1ª ed. en español, México, Siglo XXI editores, 1986.

Freud, Sigmund: “Tótem y tabú”, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976-1980, vol XIII.

Freud, Sigmund: “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976-1979, vol XVIII.

Freud, Sigmund: “Neurosis y Psicosis”, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976- 1979, vol XIX.

Feyerabend, Paul: *Adiós a la razón*, 1ª reimp, Madrid, Editorial Tecnos, 1987.

Foucault Michel: “Nietzsche, Freud, Marx”, en *Cuadernos Anagrama*, Barcelona, 1971, pp. 23- 42.

Foucault, Michel: “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, 2ª ed, Madrid, La Piqueta, 1978.

Foucault Michel: *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1992.

Grimal, Pierre: *Diccionario de mitología griega y romana*, España, Editorial Labor, 1965.

Koyré, Alexandre: *Pensar la ciencia*, Barcelona, Editorial Paidós, 1994.

Kuri, Carlos: *La identificación*, 1ª ed, Rosario, Editorial Homo Sapiens, 2010.

Kuri, Carlos: *Nada nos impide, nada nos obliga*, 1ª ed, Rosario, Nube Negra ediciones, 2016.

Kuri, Carlos: *Vigencia de los metapsicológico y otros ensayos*, 1ª ed, Rosario, Editorial Co-lectora, 2016.

Lacan, Jacques: *El Seminario: La Identificación, 1961-1962*, versión mimeo, Rosario, Biblioteca de la Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud.

Lacan, Jacques: *El Seminario. Libro VII. La ética del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1988.

Lacan, Jacques: *El Seminario. Libro II. El Yo en la Teoría de Freud y en la técnica Psicoanalítica*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1985.

Lacan, Jacques: “El mito individual del neurótico o Poesía y verdad en la neurosis”, en *Cuadernos Sigmund Freud N°2/3*, Buenos Aires, 1972.

Lacan, Jacques: *Los cuatro principios fundamentales del Psicoanálisis*, 1ª ed, España, Barral editores, 1977.

Le Gaufey Guy: “La procesión de los padres”, en *La evicción del origen*, Buenos Aires, Edelp, 1995.

Haimovich, Edgardo: “El origen inexpurgable”, en *Entre el mito y la lógica*, Buenos Aires, Letra Viva.

Nietzsche, Friedrich: *La Genealogía de la moral*, Madrid, Editorial Biblioteca de los grandes pensadores, Edaf, 2000.

Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo*, Madrid, Editorial El Ateneo, 2001.

Nietzsche Friedrich: *El ocaso de los ídolos*, Buenos Aires, Editorial Siglo XX, 1984.

Nietzsche, Friedrich: *Humano, demasiado humano*, 14ª ed, Madrid, Editorial Biblioteca EDAF, 2001.

Nietzsche, Friedrich: “Introducción” y “Ensayo de autocritica”, en *El Nacimiento de la tragedia*, 1ª reimp, Madrid, Editorial Alianza, 2000 pp. 7-38.

Nietzsche, Friedrich: *Más allá del Bien y del Mal*, Madrid, Editorial EDAF, 1985

Nietzsche, Friedrich: *Sobre verdad y mentira*, 4ta ed, Madrid, Editorial Tecnos, 2006.

Ritvo, Juan B.: “Mito singular y fantasma”, en *Conjetural, Revista Psicoanalítica*, N°17, Buenos Aires, ediciones Sitio, 1988, pp.71-80.

Ritvo, Juan B.: “Temporalización del instante”, en *Formas de la sensibilidad*, Rosario, Editorial Fundación Ross y Laborde Libros, 2000, pp.123-136.

Ritvo, Juan B.: “Nietzsche: la frontera entre la memoria y el olvido”, en *Formas de la sensibilidad*, Rosario, Editorial Fundación Ross y Laborde Libros, 2000, pp.151-154.

Simmel, Georg: *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires, Caronte Filosofía, 2005.

Trosman, Nora: “Dar un paso más” En: *Imago Agenda*, N° 29, Buenos Aires, Mayo 1999.

Trosman, Nora: “Filosofía, Psicoanálisis y antifilosofía”, en *Interlocutores filosóficos de Lacan. Una travesía por las fuentes*, 1ª ed, Buenos Aires, Letra Viva, 2013, pp. 13-38.

Trosman, Nora: “Lacan con Nietzsche”, en *Interlocutores filosóficos de Lacan. Una travesía por las fuentes*, 1ª ed., Buenos Aires, Letra Viva, 2013, pp. 123-148.